

Katholisches und modernes Denken.

Die Leser erinnern sich wohl noch der Auseinandersetzung, die im letzten November- und Märzheft dieser Zeitschrift zwischen Professor Messer und mir über das Verhältnis von Katholizismus und moderner Denkfreiheit stattfand. Es wurden darin von hüten und drüben einige Fragen von weittragender Bedeutung für das heutige Geistesleben erörtert. Obschon dabei begreiflicherweise keine völlige Einigung erzielt werden konnte, so dürfte doch auch manches Hindernis einer Verständigung gefallen sein. Das wäre bei so schwierigen und grundlegenden Fragen immerhin ein Erfolg. Es liegen ja zwischen den philosophischen und religiösen Weltanschauungen und Bekenntnissen nicht nur sachliche Meinungsverschiedenheiten, sondern auch Berge von Vorurteilen und Mißverständnissen, die eine unglückselige, verwirrende Polemik in Jahrhunderten aufgetürmt hat. Jeder Versuch, etwas von diesen Bergen, die wie hohe Scheidewände unser Volk zerklüften, abzutragen, ist gewiß des Schweißes der Edelsten wert.

Aus dieser Erwägung heraus möchte ich, einer neuerlichen Anregung Professor Messers folgend, auf einige der strittigen Punkte zurückkommen, um in Rede und Gegenrede die berührten Probleme, soweit möglich, einer größeren Klärung entgegenzuführen.

* * *

Professor Messer legte in einer brieflichen Erwiderung auf meinen März-aufsatz folgende Bedenken vor:

Da es sich in unsrer Diskussion in der Tat um „Fragen von grundlegender Bedeutung“ handelt, so fühle ich mich verpflichtet, nochmals auf ein paar wesentliche Punkte einzugehen (unter Zurückstellung mancher anderer sachlicher Bedenken, die ich gegen die Ausführungen Pribilla zu erheben hätte). Ich will wenigstens das meine tun, um ein gegenseitiges Verstehen zu erreichen.

1. Pribilla schreibt: „Was gut und böse ist, kann ich freilich auch ohne Gottesglauben erkennen, aber daß ich das Gute tun und das Böse meiden muß, d. h. dazu verpflichtet bin, das kann nicht begründet werden, wenn es nicht einen Gesetzgeber über dem Menschen gibt.“¹

Dieser Gedankengang schien mir selbst früher (wohl unter dem Einfluß des katholischen Jugendunterrichts) völlig einleuchtend. Darum mußte mir auch lange die Frage unlösbar erscheinen: Was verpflichtet den, der nicht mehr an Gott glaubt, das Gute zu tun und das Böse zu unterlassen?

Erst spät kam ich zu der Einsicht, daß diese Frage deshalb unlösbar ist, weil sie falsch gestellt ist. Wenn ich nämlich etwas als „gut“ nicht nur kühn theoretisch kenne, sondern wenn ich es wirklich als sittlichen Wert erlebe, so erlebe ich es unmittelbar als „sein-sollend“, als „kategorischen Imperativ“, als „verpflichtend“. Jene Frage aber setzt voraus, daß das „Verpflichtende“ etwas vom „Guten“ Verschiedenes wäre und zu ihm erst hinzutreten könne

¹ Diese Zeitschrift 104 (1923) 434.

und müsse; tatsächlich ist das „Gute“ und das „Verpflichtende“ identisch, zwei Namen für dieselbe Sache.

Daraus ergibt sich aber, daß mich ein anderes Wesen (sei es Gott oder Mensch) gar nicht im eigentlichen Sinne zum Guten „verpflichten“ kann. Es kann mir das Gute befehlen, seine Unterlassung mit Strafe bedrohen, aber es kann nicht erreichen, daß ich mich zu etwas innerlich „verpflichtet“ fühle, es sei denn, daß mir dies als „gut“ einleuchtet. Ist dies aber der Fall, so fühle ich mich ohnedies verpflichtet; alle Bemühung, mich zu verpflichten, ist dann überflüssig.

Freilich können Gebot und Strafandrohung (auch Liebe zu Gott und anderes) motivierend auf mich wirken, und solche Motivation mag unterstützend wirken, wenn mein sittliches Verpflichtungsgefühl für sich nicht ausreicht, das Wollen und Handeln zu bestimmen, aber der spezifisch-sittliche Wert desselben wird durch solche Hilfsmotive nicht begründet und nicht vermehrt¹.

2. Etwas als gut oder böse erleben, das bedeutet aber die Stimme des Gewissens vernehmen. Unter „sittlicher Autonomie“ habe ich stets den Grundsatz verstanden, immer dem eigenen Gewissen zu folgen; auch bin ich der Ansicht, daß dies der Sinn der Autonomie bei Kant, Fichte und bei den ihnen sich anschließenden neueren Ethikern ist. Ich bin geradezu überrascht, bei Pribilla zu lesen, diese Bedeutung von Autonomie entferne sich vom „gewöhnlichen Sprachgebrauch“. Er fährt fort: „Der allgemeine und ursprüngliche Begriff der sittlichen Autonomie besagt, der Mensch sei sein eigener sittlicher Gesetzgeber und die sittliche Verpflichtung sei einer Rückführung auf Gott weder fähig noch bedürftig. Eine solche Autonomie lehnt die Kirche ab“ (S. 435). Hier ist Wahres und Falsches gemischt. Da ich (wie Pribilla) im Gewissen „die letzte Instanz für unser praktisches Verhalten“ (S. 434) sehe, so darf ich auch sagen, kein anderer kann für den Menschen sittlicher Gesetzgeber sein, sondern er selbst ist es, insofern als er die Gebote seines Gewissens grundsätzlich als verpflichtend anerkennt. Es ergibt sich bei dieser Betrachtung jene bekannte Zweifelhait im Menschen; denn als „Naturwesen“, d. h. mit seinen unwillkürlichen Neigungen, unterscheidet sich der Mensch von sich selber, insoweit er „Vernunftwesen“ ist, d. h. fähig der sittlichen Erkenntnis durch sein Gewissen. Ist nun das Gewissen für die ethische Betrachtung die letzte Instanz, so kann sehr wohl der religiöse Mensch noch einen Schritt weiter gehen und das Gebot des Gewissens (d. i. der „praktischen Vernunft“) als Gebot Gottes auffassen. So ist also die sittliche Verpflichtung einer Rückführung auf Gott zwar — rein ethisch betrachtet — nicht „bedürftig“, wohl aber — religiös betrachtet — „fähig“. Dies ist auch durchaus die Überzeugung Kants. Zu dieser steht es darum gar nicht im Widerspruch, wenn Pribilla sagt: „Der Mensch ist ein von Gott abhängiges Geschöpf, nicht der gesetzgebende Gott selbst. Die menschliche Vernunft ist Herold, nicht Urheber des Sittengesetzes“ (S. 435). Auch meiner eigenen Auffassung des Autonomiegedankens widerspricht dies durchaus nicht.

3. Die Prüfung freilich, ob ein Gebot (oder eine Institution) von Gott stammt, ist nicht so einfach wie die Prüfung der Legitimation eines militärischen

¹ Vgl. Meffer, Sittenlehre (Leipzig 1920, Quelle & Meyer) 110 f.

Befehlsüberbringers. Auch würde ich Bedenken tragen, Gottes Autorität mit der eines militärischen Kommandeurs zu vergleichen, wie Pribilla dies S. 443 tut. (Schon das Merkmal der absoluten Vollkommenheit im Begriff Gottes verbietet das.) Wohl aber kann ich ihm zugeben, daß „mein Gedankengang im Grunde jede Autorität in Frage stellt“ (wobei natürlich das Recht der Autorität auf pädagogischem Gebiet von mir nicht angefochten wird). Es kann nämlich nicht zwei „letzte“, d. h. oberste Instanzen geben. Ist das Gewissen oberste Instanz, so kann es nicht irgend eine Autorität sein. Das gilt auch, wenn wir unsre Betrachtung über das Gebiet der sittlichen Erkenntnis auf das Gesamtgebiet der Erkenntnis ausdehnen (wie man ja nicht nur von einem sittlichen, sondern auch von einem „logischen“ bzw. „wissenschaftlichen“ Gewissen redet).

Dagegen führt mein Gedankengang nicht zu einem allgemeinen Relativismus, wenn darunter die Leugnung oder grundsätzliche Bezweiflung „objektiver Wahrheiten und Werte“ verstanden wird. Der Kern meines von Pribilla S. 443 zitierten Gedankengangs ist ja der, daß wirkliche Selbständigkeit (d. h. Autonomie) des Denkens grundsätzlich Unabhängigkeit von Autorität einschließe. Damit ist nicht gesagt, daß man Sätze wie $3 \times 4 = 12$ nur vorläufig („freibleibend“) anerkennen könne; denn als Grund für die Gültigkeit mathematischer Sätze kann Autorität überhaupt nicht in Frage kommen. Ebenso wenig ist damit gesagt, daß der selbständige Forscher nie auf Autorität sich berufen dürfe. Schon aus Gründen der wissenschaftlichen „Arbeitsteilung“ ist das notwendig. Der Sinn solcher Berufung ist aber nicht der, daß dadurch eine Frage endgültig entschieden sei. Man verweist durch eine solche Berufung den Hörer oder Leser lediglich dahin, wo er nähere Rechenschaft über die Gründe irgend einer Ansicht findet. Diese Gründe nachzuprüfen, überläßt man seiner autonomen Vernunft.

Was aber ist es, was den „modernen“, d. h. den autonomen Denker prinzipiell jeder Autorität gegenüber selbständig macht? Gerade der Umstand, daß er „eine sichere, objektive Wahrheit annimmt und natürlich auch deren Erkennbarkeit für möglich hält“. Wenn Pribilla diese Annahme gerade als charakteristisch für den Katholiken hinstellt (S. 444), so würde, wenn er in Bezug auf diesen recht hat, hier ebenfalls (wie in der Frage des Gewissens und der Autonomie) eine viel weiter gehende prinzipielle Übereinstimmung zwischen katholischem und modernem Denken sich herausstellen, als gewöhnlich angenommen wird. Pribilla will die Gemeinsamkeit nur in dem „Suchen“ nach Wahrheit finden (S. 443). Aber solches „Suchen“ wäre ja sinnlos, wenn nicht Wahrheit selbst und ihre Erkennbarkeit vorausgesetzt würde. Unterschiede können dann noch bestehen in der Bemessung der Grenzen menschlicher Erkenntnisfähigkeit. Aber die Einsicht, daß und warum gewisse Fragen nicht oder nur vermutungsweise gelöst werden können, ist auch — eine Erkenntnis.

* * *

Dem aufmerksamen Leser der Ausführungen Meßers kann es nicht entgangen sein, daß hier eine ganze Reihe schwierigster Probleme berührt werden, deren klare Erfassung und Lösung nicht wenig Geduld und Geistesanstrengung erfordern. Deshalb möchte ich schon im voraus um Verzeihung bitten, wenn

meine Erwiderung stellenweise subtile Untersuchungen aufnimmt, die den Rahmen einer für weitere Kreise bestimmten Zeitschrift zu sprengen drohen. Aber es scheint doch rathsam und billig, auf freimütig gestellte ernste Fragen auch eine offene und ehrliche Antwort zu geben. Dabei wird es zweckmäßig sein, dem Gedankengang Messers Punkt für Punkt zu folgen.

1. Die erste Frage betrifft den Begriff oder die Formalursache der sittlichen Verpflichtung. Die sehr beachtliche und scharfsinnige Darlegung Messers führt in der That in das Allerheiligste der Ethik, dessen Erkenntnis freilich durch dichte Schleier behindert ist. Auch die christliche Ethik ist trotz der Forschung der Jahrtausende in den letzten feinsten Unterscheidungen ihres Bereichs noch nicht zu völliger Klarheit und Sicherheit gelangt. Die Leser werden deshalb vielleicht erstaunt sein, zu sehen, daß ich die Darstellung Messers weniger als Einwand denn als willkommene Gelegenheit betrachte, um meine Ansicht in einer Frage darzutun, die mich seit langem beschäftigt. Vieles von dem, was Messer im ersten Punkte schreibt, findet durchaus meine Zustimmung; ich bemerke aber ausdrücklich, daß es in dieser Frage nach der Formalursache der sittlichen Verpflichtung weder eine erklärte Lehre der katholischen Kirche noch eine Übereinstimmung unter den katholischen Theologen gibt, daß daher meine Ausführungen keine größere Autorität in Anspruch nehmen können, als die beigebrachten Beweise begründen.

Meine Worte, die Messer eingangs wiederholt, waren mit Absicht so weitmaschig gewählt, um Spielraum für die verschiedenen möglichen Ansichten freizuhalten und auch den Wahrheitskern des Messerschen Einwandes unangetastet zu lassen. Nun aber sei die ganze Frage in ihrer zugespitztesten Form aufgegriffen und bis an den äußersten Punkt vorgefragt, wo die Entscheidung fallen muß.

Messer fragt: „Was verpflichtet den, der nicht mehr an Gott glaubt, das Gute zu tun und das Böse zu unterlassen?“ Schaut man nur auf die Form der Frage, dann ist die Antwort leicht. Derselbe Gott, der den Gläubigen verpflichtet, verpflichtet auch den Ungläubigen, wie ja auch in der physischen Ordnung derselbe Gott seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse, über Christen und Atheisten. Die objektive Ordnung der Dinge wird nicht verkehrt, wie immer die Menschen sich subjektiv zu ihr stellen mögen. Aber der Sinn der Frage ist offenbar ein anderer: Wie soll man ein Pflichtbewußtsein in dem erklären, der nicht an Gott glaubt? Wie kann ein Atheist sich für verpflichtet erachten?

So gefaßt, ist die Frage leichter gestellt als beantwortet. Messer glaubt sie dadurch lösen zu können, daß er das Gute und das Verpflichtende gleichsetzt. Bereits in meinem Aufsatz über „Gotteserkenntnis und Sittlichkeit“ im letzten Juniheft dieser Zeitschrift S. 211 habe ich darauf hingewiesen, daß diese Gleichsetzung nicht ohne weiteres zulässig ist. Die Gleichsetzung ist nur insoweit statthaft, als es sich um ein notwendiges Gutes handelt, dessen Verwirklichung von der Vernunftordnung gefordert wird, dessen Unterlassung also eine sittliche Verschuldung einschließt. Genau betrachtet, unterscheidet ja auch Messer das kühl theoretisch (also als nichtverpflichtend) erkannte Gute von dem als „sein-sollend“ erlebten Guten; das letztere ist eben jenes Gute, mit dem die innere Verpflichtung, es zu wollen, verbunden ist. Dagegen ist das

sittlich Böse immer mit der inneren Nötigung verknüpft, es zu unterlassen. Nach dieser negativen Seite hin ist also die Messersche Gleichsetzung inhaltlich berechtigt. Nicht als ob das sittlich Böse begrifflich mit der Verpflichtung zu seiner Unterlassung zusammenfiel. Das sittlich Böse besagt an sich nur einen Gegensatz wider die Vernunftordnung, die Verpflichtung dagegen die innere Nötigung, es zu meiden. Aber wo immer wir etwas als sittlich böse erkennen, gewahren wir in uns zugleich die innere Anforderung oder den „kategorischen Imperativ“, es zu unterlassen. Es fragt sich nun, wie und woher wir diese dem Menschen eigentümliche Erscheinung erklären sollen.

Wo und wie das Problem liegt, wird am leichtesten ersichtlich, wenn wir einen Einzelfall näher ins Auge fassen. Jedermann, mag er einen religiösen Standpunkt einnehmen, wie immer er will, wird zugeben, daß er Verpflichtungen gegen die Wahrheit habe; jedenfalls wird er das mit gutem „Gewissen“ nicht bestreiten können. Einem Menschen, der etwa am Dasein Gottes zweifelt, werden wir ohne weiteres den Rat geben, er solle nach bestem Wissen und Gewissen nach der Wahrheit streben, und er wird das auch als seine ernste Pflicht ansehen. Wie läßt sich nun ein solches Verpflichtungsbewußtsein bei einem Menschen verstehen, der nicht an Gott glaubt?

Man könnte hier zunächst daran denken, daß das wohlverstandene Selbstinteresse ihm diese Verpflichtung auferlege, da nur die Wahrheit ihn wirklich glücklich machen könne. Aber abgesehen davon, daß diese Erkenntnis doch nicht so ganz unbezweifelbar ist — den Teufel macht die Erkenntnis der Wahrheit gewiß nicht glücklich — so scheint sie als Begründung jener Verpflichtung schon deshalb nicht zu genügen, weil sie unser Verhältnis zur Wahrheit nicht richtig darstellt, sondern umkehrt. Nicht die Wahrheit soll uns dienen, sondern wir müssen vielmehr im Dienste der Wahrheit stehen. Zur Wahrheit müssen wir uns bekennen, unabhängig davon, ob sie uns glücklich macht oder nicht. Wir können also nicht die absolute Verpflichtung gegenüber der Wahrheit von unsrem wohlverstandenen Selbstinteresse ableiten, das, in sich selbst betrachtet, übrigens nur einen relativen Wert darstellt.

Auch die naturhafte Liebe zur Wahrheit und zum Wissen bietet keine hinreichende Erklärung. Sie besagt zwar, daß wir dem Irrtum nicht bewußt anhangen können, ihn nicht bewußt der Wahrheit vorziehen können, aber die Verpflichtung sagt, daß wir dem Irrtum nicht bewußt anhangen dürfen. Das erstere ist der Ausdruck einer naturhaften Verbundenheit, das zweite der einer sittlichen Verbundenheit, oder wenn wir die Fachworte des Aquinaten¹ gebrauchen wollen, es tritt uns hier deutlich der Unterschied zwischen der *necessitas naturalis* und der *necessitas iustitiae* entgegen.

Viele Theologen, denen die hier liegende Schwierigkeit zum Bewußtsein gekommen ist, suchen sich zu helfen, indem sie in unsrem Falle das Pflichtgefühl aus einer Ahnung Gottes ableiten. Es gebe praktisch kaum einen erwachsenen Menschen, zu dem nicht irgendwie die Kunde von einem Gott als Urheber des Sittengesetzes gedrungen sei. Diese Ahnung Gottes, die auch den ausgesprochenen Atheisten nicht ganz verlasse, müsse ihn antreiben, sich über das Dasein Gottes zu vergewissern und die sittlichen Gebote zu be-

¹ Summa theol. 2, 2, q. 104, a. 4 c.

obachten; sonst setze er sich der Gefahr aus, jenen Gott zu beleidigen. Aber die Ahnung Gottes ist doch nichts anderes als eine Vermutung über Gottes Dasein, ein Rechnen mit der Möglichkeit eines Gottes ohne feste Entscheidung für oder wider. Wie sollte nun der bloß geahnte Gott im erkennenden und handelnden Menschen eine sichere, unbezweifelbare Verpflichtung begründen können? Hat nicht M a u s b a c h¹ recht, wenn er schreibt: „Es ist ein deutliches Gesetz, eine sicher erkannte Pflicht, die er (der Atheist) z. B. bei einem Morde übertritt; der bloß ‚geahnte‘ Gott, die bloß ‚mögliche‘ Verantwortung können nicht die Grundlage dieser sichern Verpflichtung bilden.“ Der zweifelhafte Gott scheint doch nur eine zweifelhafte Verpflichtung begründen zu können, die als solche der bindenden Kraft entbehrt. Oder sollte der Grundsatz: *obligatio dubia, obligatio nulla*, nur für die einzelnen Verpflichtungen gelten, nicht aber für die Entstehung der Verpflichtung überhaupt?

Wie vollends sollen wir den extremen Fall des verwirrten Gewissens erklären, kraft dessen sich jemand aus innerer Ehrlichkeit verpflichtet glaubt, das Dasein Gottes zu bezweifeln oder zu leugnen? Der Fall ist möglich, und es ist für unsre jetzige Untersuchung gleichgültig, ob er nur mit oder auch ohne vorhergehende Schuld möglich sei. In diesem Falle können wir doch nicht die Verpflichtung aus einer gleichzeitigen oder vorherigen Erkenntnis oder Ahnung Gottes ableiten. Wir müssen also eine Erkenntnis der Pflicht auch ohne Erkenntnis Gottes annehmen, wenn wir auch gerne zugeben, daß diese Erkenntnis noch keine erschöpfende Einsicht in das Wesen der sittlichen Verpflichtung ist.

Eine andere Gedankenreihe, bei der ich mich eng an die Darlegung Messers anschließen kann, führt zum gleichen Ergebnis. Fragen wir einmal, warum der Mensch den Geboten Gottes gehorchen muß. Wir werden vielleicht in der ersten Überraschung antworten: „Weil Gott der allmächtige Herr ist, dem sich zu widersetzen höchst unklug wäre.“ Aber das ist offenbar keine ethische Betrachtungsart; denn in ähnlicher Weise könnte man auch eine Verpflichtung des Schwachen gegenüber dem Stärkeren aufstellen. Man mag weiter sagen, ich muß Gott gehorchen, weil er es mir befiehlt. Indessen es bleibt die Frage, warum es sittlich gut und geboten ist, mich dem Willen Gottes zu fügen. Der Wille Gottes allein kann wohl ein Machtgebot, nicht aber einen sittlichen Anspruch begründen, und ehe ich in sittlicher Weise dem Willen Gottes gehorche oder durch Ungehorsam mich schuldig mache, muß ich erkennen, daß die Unterwerfung unter Gott sittlich gut und geboten ist². Man wird also noch beifügen: „Weil Gott der weiseste und heiligste Gesetzgeber, weil er unser Schöpfer ist.“ Aber warum muß ich dem heiligsten Gesetzgeber und meinem Schöpfer gehorchen? Etwa weil er mich strafen kann, wenn ich es nicht tue? Aber die Strafe setzt eine Verpflichtung voraus, sie ist die Ahnung für eine verletzte Pflicht, sie kann also die Verpflichtung nicht schaffen und begründen. Schließlich bleibt nichts anderes übrig als zu sagen: Ich muß den Geboten Gottes gehorchen, weil ich es in unmittelbar einleuchtender Klar-

¹ Philosophisches Jahrbuch 14 (Julda 1901) 94.

² Chr. Pesch, Praelectiones dogmaticae III n. 683: *Etiam si Deus iubeat me oboedire, si ratione prius non est malum huic praecepto resistere, ex sola voluntate Dei praecipientis nulla moralitas oriri potest.*

heit als sittlich gut, und zwar im Sinne eines notwendigen Gutes erkenne, d. h. weil es nicht nur von der rechten Vernunftordnung gebilligt, sondern von ihr gefordert wird.

Es ergibt sich daher als Schlußfolgerung: Die Formalursache der sittlichen Verpflichtung ist die wesenhafte Gebundenheit des Menschen an die Vernunftordnung, in die er als Vernunftwesen unentrinnbar eingespannt ist und die deshalb jedem, der zum Gebrauch der Vernunft gelangt, mit unwiderstehlicher Eindringlichkeit zum Bewußtsein kommt. Die Erkenntnis der Verpflichtung erhält demnach noch nicht, jedenfalls nicht notwendig, schon eine formelle Erkenntnis Gottes.

Diese Ansicht findet eine gewichtige Stütze in der Tatsache, daß nach Austweis der Geschichte und nach den Erfahrungen des Lebens die sittlichen Ideen weniger der Erschütterung und Anzweiflung ausgesetzt sind als die metaphysischen, transzendenten Wahrheiten (Dasein Gottes, Unsterblichkeit der Seele). Dieser Tatsache trägt ja auch die theologische Wissenschaft Rechnung; denn während die Theologen einmütig lehren, daß der erwachsene Mensch niemals, auch nicht durch eigene Schuld, die Grundzüge des sittlichen Pflichtbewußtseins, des *ius naturale*, verlieren könne¹, gestehen sie zu, daß bei ihm eine Unkenntnis Gottes bzw. ein Verlust der Gotteserkenntnis möglich sei. Das setzt doch voraus, daß zwischen Pflichtbewußtsein und Gotteserkenntnis nicht schon ein begrifflicher Zusammenhang obwaltet.

Auf die Frage also, warum wir das von der Vernunftordnung Geforderte tun und das ihr Widersprechende meiden müssen, können wir nur durch den Hinweis auf die einleuchtende Klarheit dieser Forderung antworten, ohne sie auf einen noch klareren Grundsatz zurückführen zu können. So können wir ja auch in der Erkenntnisordnung den Grundsatz, daß die Wahrheit dem Irrtum vorzuziehen sei, nicht weiter begründen, da jeder Versuch, die Berechtigung dieses Satzes zu beweisen, schon den zu beweisenden Satz voraussetzen müßte. Wie wir hier vor einem logischen Apriori stehen, so dort vor einem ethischen Apriori². Wäre unsre Natur diabolisch auf das Böse hingeeordnet, so würden wir das Böse als unsre Pflicht erkennen. Nun aber ist unsre Natur auf die Verwirklichung der Vernunftordnung eingestellt. Das ist ja der berechtigte Kern in den oft pantheistisch mißdeuteten Worten Goethes:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,	Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken;	Wie könnt' uns Göttliches entzücken? ³

¹ S. Thomas, Summa theol. 1, 2, q. 94, a. 6.

² Thomas von Aquin stellt die logischen und ethischen Prinzipien hinsichtlich ihrer ursprünglichen Evidenz völlig gleich. Daher nennt er auch die ersten Grundsätze des natürlichen Sittengesetzes *principia per se nota* (Summa theol. 1, 2, q. 94, a. 2c) und *naturaliter nobis indita* (ebd. 1, q. 79, a. 12c) und bezeichnet ihre Erkenntnis als *cognitionem sine inquisitione* (Quaest. disp. de veritate q. 16, a. 1c). Die Annahme der ersten unableitbaren Prinzipien ist nicht ein blindes Für-wahr-halten, sondern eine Erkenntnis, die unmittelbar durch sich selbst einleuchtender ist als jeder Beweis. Vgl. Aristoteles, Analyt. poster. 1, 3 und 2, 19; 72b, 5 und 100b, 8.

³ Zahme Xenien III. Schon Plotin (Enneaden 1, 6, 9) hatte in ähnlichen Worten die naturhafte Veranlagung des erkennenden Subjekts auf das zu Erkennende hervorgehoben: „Wohl nie sah ein Auge die Sonne, das nicht sonnenhaft (*ἡλιοειδής*) geworden war. So mag die Seele nie das Schöne (gemeint ist das sittlich Schöne) sehen, wenn sie nicht schön geworden ist. So werde denn jeder erst gottähnlich und schön, wenn er das Gute und Schöne sehen will.“

Wer die einleuchtende und verpflichtende Kraft der sittlichen Vernunftordnung leugnet, verfällt folgerichtig dem ethischen Skeptizismus, der zwar direkt nicht widerlegbar ist, sich aber durch seine ungeheuerlichen Konsequenzen als unhaltbar erweist. Wollte aber jemand mit dem ethischen Skeptizismus gar im Leben Ernst machen, so würde er praktisch sich selbst aus der menschlichen Gemeinschaft ausschließen.

Fragt man, wie die scholastischen Theologen sich zu unsrem Problem gestellt haben, so ist zu antworten, daß die Vertreter der Hochscholastik zwar sehr häufig und eingehend den ursächlichen Zusammenhang zwischen dem göttlichen Gesetz (*lex aeterna*) und dem natürlichen Sittengesetz behandelt, aber unser Problem in seiner heutigen scharfen Fassung nicht gekannt haben. Die späteren Scholastiker nahmen zu ihm Stellung bei der Untersuchung, ob und inwieweit bei Unkenntnis Gottes eine Sünde möglich sei. Das ist offenbar das gleiche Problem wie das unsrige; denn die Frage, ob eine Sünde bei Unkenntnis Gottes möglich sei, ist gleichbedeutend mit der, ob die sittliche Verpflichtung ohne Erkenntnis Gottes erkannt werden könne, da ja die Sünde nichts anderes ist als ein Verstoß gegen die erkannte Pflicht. Die ausführlichsten Darstellungen darüber fand ich bei den berühmten Theologen Franziskus de Victoria O. Pr. († 1546) und Johannes de Lugo S. J. († 1660)¹. Ein Einblick in ihre Abhandlungen genügt, um zu sehen, wie umstritten diese schwierige Frage damals war, und in der Erörterung dieses Problems ist seitdem kein wesentlicher Fortschritt zu verzeichnen. Drei Grundanschauungen lassen sich unterscheiden, wobei allerdings zu beachten ist, daß die einzelnen Theologen nicht immer von den gleichen Voraussetzungen ausgehen.

Die erste Ansicht behauptet, jeder schwere Verstoß gegen die Vernunftordnung sei auch bei unverschuldeter Unkenntnis Gottes zugleich eine schwere Beleidigung Gottes, also eine eigentliche Todsünde, die eine ewige Strafe verdiene². Ihr Grund ist dieser: der gegen die Vernunftordnung Verstoßende verlege ein ihm deutlich erkennbares Gesetz und beleidige damit virtuell den tatsächlichen, wenn auch nicht erkannten Urheber dieses Gesetzes. Es sei zur Beleidigung nicht erforderlich, daß der Beleidiger sie als solche erkenne, sondern es genüge, wenn er bewußt Anlaß zu gerechtem Unwillen des Beleidigten gebe. *Qui offendit legem, offendit regem*. In dieser Ansicht ist trotz des ihr zu Grunde liegenden richtigen Gedankens ein rigoristischer Zug unverkennbar.

Die zweite Ansicht hält es für ausgeschlossen, es könne jemand bewußt gegen die rechte Vernunftordnung verstoßen, ohne darin irgendwie (formell oder virtuell) zugleich einen Verstoß gegen Gottes Gebot zu erkennen; sie leugnet also die Möglichkeit einer Sünde ohne Erkenntnis Gottes als des obersten Gesetzgebers³. Auf den

¹ Victoria (Vittoria), *Relectiones tredecim. Relectio 13: De eo, ad quod tenetur homo, cum primum venit ad usum rationis*, pars 2, n. 8—10 (Ingolstadt 1580); Lugo, *De mysterio incarnationis*, Disput. 5, sect. 5—6, n. 69—120. Die Belege aus Victoria und Lugo beziehen sich auf die hier angegebenen Werke.

² So Calas (In 1, 2, q. 88, tract. 13, disp. 16, sect. 22, n. 59—63; *Barcinonae* 1609 II, p. 799). Azor (*Institutiones morales* I, lib. 4, c. 1, q. 4). Andreas de Vega (*Tridentini decreti de iustificatione expositio* lib. 13, c. 25; Venetiis 1548, fol. 385 D). Vega setzt allerdings nicht die Unkenntnis Gottes voraus, sondern die unverschuldete Unkenntnis, daß Gott durch Verstöße gegen die Vernunftordnung beleidigt werde (*forte ignorari potest inculpabiliter, eum nostris peccatis offendi*). Trotzdem hält er auch in solchem Falle eine eigentliche Todsünde für möglich (*sufficit ad perdendum gratiam ipsius consensus in aliquo, quod est contra rectam rationem*). Vgl. Lugo n. 69—73.

³ So z. B. Lessius (*De perfectionibus moribusque divinis* lib. 13, c. 26, n. 185). Curriel

naheliegenden Einwand, es könnten dann diejenigen, die Gott nicht erkennen, nicht sündigen, erhält man zur Antwort, es gebe keine oder nur ganz wenige sittlich zu rechnungsfähige Menschen, die nicht eine genügende Erkenntnis Gottes hätten. Zur Unterstützung wird dann noch die *Hilfshypothese* von der *Ahnung* Gottes herangezogen (vgl. Lugo n. 107), die wir bereits erwähnt und als nicht hinreichenden Grund für eine sichere Verpflichtung befunden haben.

Die schwerwiegenden Bedenken, die gegen diese auch heute weitverbreitete Ansicht sprechen, sind den Theologen nicht entgangen. Da nach ihrer gewöhnlichen Meinung eine schuldlose Unkenntnis Gottes wenigstens für kurze Zeit vorhanden sein kann, so wären wir folgerichtig genötigt, bei einem erwachsenen Menschen einen Zustand als möglich anzunehmen, in dem er alle Verbrechen begehen könnte, ohne daß ihn irgend eine Schuld belastete. Wer aber durch eigene Schuld den Gottesglauben verloren, wäre während der Zeit seines Unglaubens einer formellen Schuld unfähig und nur insofern für seine Ubeltaten verantwortlich, als er schuldhaft seine jetzige Geistesverfassung herbeigeführt hat (vgl. Victoria n. 10, p. 632). Andererseits geht es auch nicht an, alle diejenigen, die gegenüber der Gotteserkenntnis Unglauben oder Zweifel äußern, einfach als Lügner oder als Opfer der Selbsttäuschung hinzustellen, oder aber ihnen wahres Pflichtbewußtsein abzusprechen. Die harten, kaum erträglichen Schlußfolgerungen, die sich aus dieser zweiten Ansicht ergeben, scheinen deutlich auf einen Fehler in ihrer Voraussetzung hinzuweisen¹.

Die dritte Ansicht ist zwar geneigt, in der Tatsachenfrage mit der zweiten übereinzustimmen, will aber theoretisch die Möglichkeit offenlassen, daß jemand die Schlechtigkeit und Unerlaubtheit seiner Handlung einsieht, ohne darin, z. B. bei Unkenntnis Gottes, einen Verstoß gegen Gottes Gebot zu erkennen und zu begehen. Damit wäre also eine sog. philosophische Sünde gegeben, der kein theologischer Charakter zukäme und darum auch keine ewige Strafe gebührte. So z. B. Lugo² und in der Sache auch Suarez³. Ersterer fügt noch hinzu (n. 112): Soweit es sich dabei um eine schwere Sünde handle, verdiene sie nach menschlichem Ermessen eine Strafe, die schwerer sei als irgend eine für einen ihrem Gegenstand nach läßliche Sünde (*credibile est, nullum esse peccatum leve ex obiecto, cui correspondeat tam gravis poena, quanta peccato illi philosophice gravi*). Der sprachliche Ausdruck verrät deutlich, daß es sich hier um theologische Spekulationen, nicht um eine feststehende kirchliche Lehre handelt. Die Frage nach dem Strafmaß für die Schuld kann in unsrer philosophischen Untersuchung um so eher ausscheiden, als wir darüber aus der bloßen Vernunft nicht mit Sicherheit urteilen können. Es genügt festzustellen, daß große Theologen eine sittliche Schuld und Strafwürdigkeit begrifflich auch ohne Erkenntnis Gottes für möglich halten. Jedenfalls stehen einer solchen Auffassung keine Bedenken vonseiten der katholischen Lehre entgegen. Es mag noch eigens bemerkt werden, daß die hier erwähnten Erörterungen

(In 1, 2, q. 71, a. 6, dub. 3, § 2 [Antverpiae 1621, p. 304]), Dom. Viva (*Damnatarum thesium trutina* p. III: *De peccato philosophico*); vgl. Lugo n. 75—77 105—108. Auch Cajetan (In 1, 2, q. 71, a. 6 ad 5) bemerkt, jeder Verstoß gegen die Vernunftordnung sei zugleich eine Abwendung von Gott, erwähnt aber dabei nicht den Fall der Unkenntnis Gottes.

¹ Es läßt sich auf diesem dunklen Gebiet manche Ansicht aufstellen, die mit einem gewissen Scheine von Wahrheit verteidigt werden kann oder sich als Ausweg aus der Verlegenheit anbietet. Aber es kommt doch vor allem darauf an, ob sie dem wirklichen Tatbestand gerecht wird. Zutreffend bemerkt Victoria (n. 6, p. 623): *In moralibus non oportet sollicitum esse, an possit aliqua sententia et opinio defendi, aut quomodo responderi possit argumentis, sed considerare potius, quid verisimilius sit.*

² n. 109—118; n. 70 Advortendum.

³ *De gratia* lib. 7, c. 23, n. 20; *De vitiis et peccatis* disp. 2, sect. 2, n. 5—7. Seinen hier angekündigten Voratz, über die Strafe für die philosophische Sünde später zu handeln, scheint Suarez nicht ausgeführt zu haben.

der Theologen durch die später erfolgte Verwerfung der These über die sog. philosophische Sünde nicht getroffen werden¹.

Soviel über die Ansichten der scholastischen Theologen zu unsrer Frage. Wenn ihre Ausführungen uns Heutige nicht ganz befriedigen, so liegt der Grund in den veränderten Zeitverhältnissen. Dem gläubigen Mittelalter bis weit in die Neuzeit hinein lagen die Fragen fern, die mit einer kritischen oder gar skeptischen Stellungnahme zur Gotteserkenntnis gegeben sind. Jenen Theologen, die in einer völlig christlichen Umwelt lebten, erschienen Zweifel am Dasein Gottes höchstens als eine entfernte theoretische Möglichkeit, nicht als eine praktische Wirklichkeit. Daher stehen ihre Untersuchungen unter einer andern geistigen Einstellung als der uns heute gebotenen. Zwischen ihnen und uns liegen nicht nur die Zeiten der Aufklärung und der französischen Revolution, sondern auch ein Jahrhundert idealistischer Philosophie, die durch ihre erkenntnistheoretischen Bedenken bei vielen die Sicherheit des Gottesglaubens erschüttert hat. Nur ganz langsam scheinen sich neuerdings in der modernen Philosophie die Nebelschwaden dieser krankhaften und krankmachenden Zweifelsucht zu verziehen.

Gestützt durch innere Gründe und die Autorität bedeutender Theologen können wir also sagen: Die Erkenntnis der sittlichen Verpflichtung kann der Erkenntnis Gottes vorausgehen; sie ist also logisch (begrifflich) nicht in dieser begründet². Weiter wird man allerdings nicht gehen dürfen. Zwar haben sich angesehene Theologen dahin geäußert, der Mensch könne in seinem Gewissen sündigen, auch wenn es keinen Gott gebe, und das sittlich Böse bleibe sittlich böse, ob es nun einen Gott gebe oder nicht³. Aber diese Ansicht scheint mir eine Überspannung der Moralität zu sein. Wenn ich den Urgrund alles Seins und aller Ordnung aufhebe, dann kann vielleicht noch von physischen Ubeln oder unzweckmäßigen, grausamen Handlungen, nicht aber von sittlicher Ordnung und Bindung die Rede sein⁴. Überdies ist die Annahme, es gebe keinen

¹ Alexander VIII. verwarf im Jahre 1690 „als ärgerniserregend, verwegen, anstößig für fromme Ohren und irrig“ den Satz: *Peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturae rationali et rectae rationi; theologicum vero et mortale est transgressio libera divinae legis. Philosophicum, quantumvis grave, in illo, qui Deum vel ignorat vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei neque aeterna poena dignum* (Denzinger, *Enchiridion* ¹⁴ n. 1290). Der Sinn dieser These ist umstritten. Nach der wahrscheinlichsten Auslegung wollte der Papst einer laien Auffassung der Sünde entgegentreten und dem Sünder einen Vorwand zur Selbsttäuschung nehmen; dieser sollte sich nicht von einer Beleidigung Gottes durch die Ausrede freisprechen dürfen, er habe zwar die Sündhaftigkeit seiner Handlung erkannt, dabei aber nicht an Gottes Verbot gedacht. Solche Trennung der philosophischen und theologischen Seite der Sünde sei, will die Verurteilung sagen, im allgemeinen (per se) und zumal unter Christen nicht als praktisch möglich anzunehmen (vgl. auch Lugo n. 103—105). Ob und inwieweit sie als Ausnahme unter bestimmten Umständen (per accidens) statthaben kann, ist damit nicht entschieden. Überdies spricht die These von Unkenntnis Gottes ohne Unterscheidung, ob sie schuldbar ist oder nicht. (Vgl. Lacroix, *Theologia moralis* V, n. 58 59.)

² Ausdrücklich betonten dies Victoria (n. 10, p. 632) und Suarez (De legibus lib. 2, c. 4, n. 9); vgl. auch Lehmann (Theologia moralis I ¹², n. 281).

³ So Gregorius Ariminensis (In 2, dist. 34, q. 1, art. 2, initio; Venetiis 1532, II, fol. 107 v^a) und ihm wörtlich folgend Gabriel Biel (In 2, dist. 35, qu. unica); ferner Azor (Institut. mor. I, lib. 4, c. 1, q. 1 et 3), Bellarmin (De Rom. Pontifice lib. 4, c. 20 in fine), Lugo (n. 73). Lessius (a. a. D. n. 185) schreibt: Si nullus esset Deus, nullum fore peccatum vere et proprie mortiferum, sed omnia fore venialia. Vgl. Suarez (De leg. lib. 2, c. 6, n. 3).

⁴ Victoria (n. 9, p. 631): Neque est mihi intelligibile, quomodo aliquis peccet, si omnino non obligatur, neque video, quomodo obligetur, si non habet superiorem, atque adeo si Deus non esset vel nihil praeciperet, ego non dubito, quin nullum esset proprie peccatum aut malum

Gott, eine falsche und innerlich sinnlose Voraussetzung, so daß jeder Versuch ihrer logischen Durchführung das Denken notwendig in Widersprüche verstricken muß. Wir hätten dann eine Welt ohne Weltgrund und Weltziel.

Wenn also die Erkenntnis Gottes auch nicht zum Begriff der sittlichen Verpflichtung gehört, so ist sie doch von größter Bedeutung für die Sittlichkeit, da Gott der ontologische Grund für die ganze sittliche Ordnung ist. Das ist ja die zwangsläufige Rückwirkung der metaphysischen Irrtümer: sie greifen schließlich die Sicherheit auch der unmittelbar einleuchtenden Tatsachen an. Wer unbefangen die große Natur betrachtet, wird unwillkürlich ihre wunderbare Ordnung erkennen, ohne dabei vielleicht irgendwie an Gott zu denken. Wer aber bewußt das Dasein Gottes leugnet oder bezweifelt, wird folgerichtig gedrängt, ebenfalls die Ordnung und Zweckmäßigkeit der Natur zu leugnen oder zu bezweifeln. Nach einiger Übung mag er sogar dahin gelangen, daß er überhaupt den Blick für die Ordnung der Natur einbüßt. Alle Dinge erscheinen dem entstellt, der ein entstellendes Glas vor sein Auge hält. In ähnlicher Weise wirkt die Leugnung des Daseins Gottes zerstörend auf die Moral zurück; sie nimmt ihr die Seele. Diese Schlußfolgerung wird durch die Geschichte der Philosophie bestätigt; denn alle, die bewußt den Atheismus vertreten haben, leugneten folgerichtig auch die absolute Verbindlichkeit des Sittengesetzes.

2. Die Frage nach dem geschichtlich ursprünglichen Sinn der sittlichen Autonomie ist von untergeordneter Bedeutung, falls nur über die Sache selbst eine Einigung erzielt wird. Wenn, wie Messer will, unter sittlicher Autonomie nichts anderes zu verstehen ist, als daß der Mensch immer seinem Gewissen folgen müsse und daß die Stimme des Gewissens höher zu gelten habe als alle äußere Autorität, warum hat denn die moderne Philosophie unter dem Schlagtruf dieser Autonomie ein Jahrhundert lang gegen die „heteronome Pseudo-Moral“ der katholischen Kirche Sturm gelaufen, die doch jenen Grundsatz niemals verkannt hat?¹ Wer die „Selbstgesetzlichkeit“ des Menschen (Röm. 2, 14) dahin versteht, daß die Vernunft das Sittengesetz nur als Herold verkündet, nicht aber selbstherrlich als Gesetzgeber schafft, weicht in keiner Weise von der katholischen Lehre ab. Auch die Unterscheidung, die Messer zwischen einem ethischen Apriori, einer ethischen Unableitbarkeit und einer metaphysischen Rückführbarkeit der Verpflichtung anstellt, kann unbedenklich zugestanden werden, falls man die dazu von mir im ersten Punkte gegebene Erklärung vor Augen hält.

Messer gibt zu, daß die Verpflichtung einer Rückführung auf Gott fähig ist. Es fragt sich also noch, ob sie einer solchen auch bedürftig ist. Die Antwort kann nach dem Gesagten nicht zweifelhaft sein. Gewiß ist es im Einzelfall für den sittlich Handelnden nicht notwendig, sich des Ursprungs der Ver-

morale, licet posset esse peccatum, sicut est in natura vel in arte, nec esset aliter malum, quod homo interficeret patrem, quam quod lupus interficeret matrem.

¹ Mit geradezu feierlichen Worten hat V e l l a r m i n (De Rom. Pontifice lib. 4, c. 20) diese „Autonomie“ verkündet: Cum dicimus, conscientiam esse superiorem omnibus humanis iudiciis, nihil aliud dicere volumus, quam eum, qui sibi bene conscius est, non debere metui, ne a Deo damnetur, etiamsi omnes homines, qui cor non vident, secus forte de eius rebus gestis iudicent. Das „Palladium modernen Geisteslebens“ war also schon längst vor der modernen Philosophie entdeckt.

pflichtung aus Gott bewußt zu werden. Deshalb kann auch der Atheist aus Pflichtbewußtsein handeln. Anders aber steht es um die Ethik. Sie kann nicht bei der unmittelbaren Evidenz der sittlichen Vernunftordnung stehen bleiben und dann ihr Denken abschirren. Alle Wissenschaft ist Erkenntnis aus den Ursachen, und so muß auch die Ethik nach dem metaphysischen Grunde der absoluten Verpflichtung forschen: Woher kommt das Sollen in das wollende Subjekt? Woher dieser Gegensatz zwischen Natur- und Geisteswesen, der nichts anderes ist als der Gegensatz zwischen dem Gesetz des Geistes und dem des Fleisches (Röm. 7, 21—23)? Diese Betrachtung führt notwendig zur Erkenntnis der Bedingtheit und Abhängigkeit unsrer Natur und damit zu einem unbedingten und unabhängigen Schöpfer und Gesetzgeber, in dem allein alle sittliche Ordnung letztlich ihre Begründung findet.

Was von der Ethik gilt, gilt auch von dem sittlichen Leben in seiner Gesamtheit. Es braucht angesichts der schweren Opfer, die bei der treuen Beobachtung der sittlichen Imperative zu bringen sind, unbedingt einen Halt an dem Wohin und Warum. Die Vernunft ist zwar fähig, aus sich das sittliche Gesetz zu finden und als Ideal hinzustellen, aber sie ist nicht imstande, es aus sich zu erfüllen, d. h. ihm ohne alle religiösen Motive gegen die anstürmenden Leidenschaften und Neigungen des Herzens zum Siege zu verhelfen. Der Geist mag noch so willig sein und am Gesetz Gefallen haben, aber das Fleisch ist schwach, wenn seine Schwäche nicht durch die Kraft von oben überwunden wird. Die Geschichte beweist es tausendfach, daß Steigen und Fallen der Sittlichkeit unlöslich mit dem Steigen und Fallen der Religion verbunden ist. Das „bessere Selbst“ genügt nicht, um das Herabsinken zu verhüten¹.

3. Zum dritten Punkte bitte ich die Leser, den Schluß meines Märzaufsatzes selbst einzusehen. Ich habe dort nicht behauptet, die Prüfung einer göttlichen Offenbarung sei ebenso einfach wie die der Legitimation eines militärischen Befehlsüberbringers. Jeder Vergleich ist, soll er nicht zu Ungereimtheiten führen, auf den Vergleichspunkt zu beschränken². Dieser aber lag darin, daß die Prüfung, ob die Autorität wirklich gesprochen habe, nicht notwendig ein *Ni c h t e n* über die Autorität bedeute. Warum der Vergleich Gottes mit einem militärischen Kommandeur bedenklich sein soll, ist mir nicht ersichtlich, da doch in der Heiligen Schrift Gott oft mit einem Menschen (Hausvater, Sämann, Hirt, König) verglichen wird. Wir können über Gott nur nach Analogie menschlicher Verhältnisse reden, wobei wir uns natürlich stets des unendlichen Abstandes zwischen göttlichen und menschlichen Dingen bewußt bleiben müssen.

Bedeutsam scheint mir das offene Zugeständnis Messers, daß sein Gedankengang im Grunde jede Autorität in Frage stellt. Da nun der Mensch und die Menschheit, auch weit über das pädagogische Gebiet hinaus, nicht nur der Freiheit, sondern auch der Autorität unbedingt bedürfen, so ist das eine Folgerung, die an der Richtigkeit seiner Voraussetzung von vornherein zweifeln läßt. Daß

¹ Vgl. auch den Aufsatz von Ernst Troeltsch über „Atheistische Ethik“: Preussische Jahrbücher 82 (1895) 193 ff. (abgedruckt in: Gesammelte Schriften II [1913] 525 ff.).

² Chrysostomus bemerkt: Ut semper dixi, parabola non sunt ad litteram accipiendae; inde enim absurda multa sequerentur. Homil. 47 in Mt. n. 1; Migne, P. gr. 58, 482.

die Lehre vom Gewissen als oberster Instanz für unser praktisches Verhalten nicht notwendig zu einer grundsätzlichen Gefährdung der Autorität führe, hatte ich bereits in meinem Aufsatz über das Gewissen dargetan¹. Auch hatte ich dort gezeigt, daß es zwischen der göttlichen Autorität und dem Spruche des Gewissens, schon rein begrifflich betrachtet, niemals einen Gegensatz geben könne, da Gott will, daß wir stets unsrem Gewissen folgen. Messer beruft sich nun auf den ganz selbstverständlich klingenden Satz: „Es kann nicht zwei ‚letzte‘, d. h. oberste Instanzen geben.“ Die Antwort würde in der Schulsprache lauten müssen: in eodem ordine et sub eodem respectu! Das Gewissen ist die letzte subjektive Instanz für den einzelnen; daneben gibt es noch eine höchste objektive Instanz: das Gesetz oder, konkret in seiner Ursache gefaßt, die Autorität.

Ein Beispiel aus der katholischen Glaubenslehre möge, von katholischem Standpunkt aus betrachtet, diesen Unterschied erläutern. Durch das Vatikanische Konzil ist erklärt worden, daß der Papst bei Lehrentscheidungen für die ganze Kirche in Glaubens- und Sittenfragen unfehlbar ist. Damit ist diese Frage objektiv endgültig entschieden. Da nun jeder Mensch verpflichtet ist, der objektiven Wahrheit sich zu unterwerfen, so ist an sich (per se) jeder Mensch verpflichtet, auch diese Wahrheit anzuerkennen. Eine ganz andere Frage aber ist es, wie nun der einzelne subjektiv zur Erkenntnis dieser Wahrheit bzw. ihrer Glaubwürdigkeit gelangt oder nicht gelangt. Hierfür ist das Gewissen des einzelnen entscheidend. Es wäre unsittlich, wollte etwa ein Protestant jene Wahrheit annehmen, ehe er sich von der göttlichen Autorität der katholischen Kirche innerlich überzeugt hätte. Damit nämlich ein Gesetz den einzelnen verpflichtet, muß es ihm hinreichend promulgiert sein, d. h. es muß nicht nur inhaltlich, sondern auch als für ihn verpflichtend zu seiner Kenntnis gekommen sein. Das gleiche gilt von jeder Autorität. Daraus ergibt sich, daß im Grunde niemals ein Konflikt zwischen einem wahren Gewissensspruch und einer wahren Autorität entstehen kann. Wo immer dem Gewissen eine wahre, als solche erkannte Autorität entgegentritt, gibt das Gewissen von sich aus den Befehl, dem Gebot der Autorität nachzukommen. Wo aber das richtig gebildete Gewissen gegen eine von außen gestellte Forderung ernste, nicht zu überwindende Bedenken hat, da liegt eben kein verpflichtendes Gebot der Autorität vor.

Die Theorie über das rechte Verhältnis von Gewissen und Autorität hat auszugehen von dem Normalfall eines richtigen Gewissens und einer wahren Autorität, die sich als solche ausweist und sich in den Schranken ihrer Zuständigkeit hält. Wie der Mensch auf dem Gebiet des Wissens sein Erkennen nach Maßgabe seiner Verstandeskräfte der objektiven Seinsordnung angleichen muß, so muß er auf dem ethischen Gebiet sein Handeln nach Maßgabe seines Gewissens in Übereinstimmung mit der objektiven Wertordnung bringen. Die notwendige Voraussetzung, ohne die alles Streben sinnlos wäre, ist dabei, daß das Denken auf das Sein und das Gewissen auf die absolute Wertordnung abgestimmt ist. Daraus folgt, daß das Gewissen nicht grundsätzlich die Autorität in Frage stellen kann; denn die Autorität ist nichts anderes als

¹ Diese Zeitschrift 103 (1922) 208 ff.

der Ausdruck der objektiv gültigen Wertordnung. Eine unrechtmäßige Autorität oder ein ungerechtes Gesetz ist philosophisch betrachtet ein innerer Widerspruch¹. Der metaphysische Grund für die grundsätzliche Übereinstimmung zwischen Gewissen und Autorität ist der gleiche wie der für die harmonische Einstellung der Denkgesetze auf die Seinsgesetze: beide haben ihren Urheber in demselben Gott (Röm. 2, 14; 13, 1).

Natürlich liegen die Verhältnisse bei der tatsächlichen Anwendung der theoretischen Grundsätze nicht so schematisch einfach. Das wirkliche Leben verwischt oft bis zur Unkennlichkeit die Grenzen zwischen Gewissen und Autorität und bringt den Menschen in Lagen, wo sowohl die Stimme des Gewissens als das Recht der Autorität dunkel und zweifelhaft wird. Dann heißt es, mit sich und andern zu Räte gehen, um Klarheit nach dieser oder jener Seite zu finden, und nach den Regeln, die für die Pflichtenkonflikte gelten, sich entscheiden. Daß dabei der Mensch subjektiv immer seinem Gewissen, auch dem irrenden Gewissen folgen muß, brauche ich wohl nicht zu wiederholen.

Wenngleich nun das Gewissen die letzte innere Instanz ist, so ist doch die Autorität für das Gewissen nicht bedeutungslos. Denn die Autorität wirkt auf das Gewissen belehrend, führend und, wo sie als solche erkannt ist, auch bindend. Wie der einsame Wanderer sich am Wegweiser (es gibt auch Wegweiser, die ein Gebot enthalten), so kann das Gewissen sich an der Autorität zurechtfinden und andererseits sich dadurch schuldig machen, daß es die nötige Erkundigung vernachlässigt, ob und wie die Autorität gesprochen hat.

Die Gefahr des allgemeinen Relativismus liegt für den Messerschen Standpunkt in seiner zaudernden Haltung gegenüber dem Rechte der wohlbegründeten Autorität. Mein scherzweise angeführter Vergleich aus der Mathematik zielte in diese Richtung. Wer sich, so war mein Gedanke, von der Zuverlässigkeit oder gar Göttlichkeit einer Autorität überzeugt hat, kann und muß sich ihr ohne Rückhalt anschließen, und die unbegründete Furcht, es möchte sich eines Tages diese Autorität als unzuverlässig erweisen, braucht in keiner Weise die absolute Festigkeit seiner innern Zustimmung zu erschüttern. So stimmen wir ja auch unbedingt der Wahrheit $3 \times 4 = 12$ zu, ohne der Befürchtung Raum zu geben, es möchte sich eines Tages die Organisation unsrer Vernunft ändern und ein anderes Ergebnis fordern.

Mit seiner Erklärung der wissenschaftlichen Arbeitsteilung wird Messer schwerlich weiten Anklang finden. Das ist doch keine Arbeitsteilung, wenn jeder einzelne, um zu sicherem Besitz der Wahrheit zu gelangen, die ganze Arbeit der andern noch einmal selbst tun muß. Es gäbe also kein endgültiges Wissen von Dingen, die ich nicht selbständig untersucht hätte? Alles andere wäre nur vorläufige Übernahme? Wie arm wäre dann in der Tat der Bereich unsres Wissens! Treffend bemerkt Rudolf v. Jhering²: „Das wenigste von dem, was wir für wahr halten, können wir selber auf seine Wahrheit prüfen . . . Dies Verhältnis muß notwendigerweise in demselbem Maße zu-

¹ Thomas von Aquin (Summa theol. 1, 2, q. 95, a. 2) sagt deshalb: *Omnis lex humanitas posita in tantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae* (das natürliche Sittengesetz spricht sich im Gewissen aus) *derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex, sed legis corruptio.*

² Der Zweck im Recht II⁴ (Leipzig 1905) 465 471.

nehmen, als die Summe dessen, was zu wissen ist, im Laufe der Geschichte und der Kultur wächst, oder als das Individuum seinem Beruf nach einer größeren Summe des zu Wissenden bedarf — die eigene Prüfung wird in demselben Maße schwieriger, als die Masse größer wird. Der Philosoph muß mehr als wahr annehmen als der Historiker, Naturforscher, Jurist, er würde nicht Philosoph sein können, wenn er das gesamte Material, das er von ihnen entgegennimmt, selber prüfen wollte.“ Daher fürchte ich, daß die Auffassung Messers folgerichtig durchgeführt den ganzen Bau des menschlichen Wissens in Frage stellt. Doch wäre es wohl unbillig, seine Worte so zu pressen, als ob er eine gesicherte Erkenntnis z. B. geschichtlicher und geographischer Tatsachen für ausgeschlossen halte, solange der Erkennende sie nicht autonom nachgeprüft habe.

Es ist echt katholisch gedacht, daß alles Suchen nach der Wahrheit sinnlos wäre, wenn nicht die Wahrheit selbst und ihre Erkennbarkeit vorausgesetzt würde. Aber da erhebt sich die folgenschwere Frage: Was ist Wahrheit? Das katholische Denken hat in Einklang mit dem natürlichen Denken stets daran festgehalten, daß unser Verstand zu einer Erkenntnis der absoluten, transsubjektiven Wirklichkeit, und zwar auch in den großen Fragen des Lebens gelangen könne. Unser Denken ist dann wahr, wenn es den objektiven Sachverhalt der Dinge getreu wiedergibt. Dagegen hat das moderne Denken unter dem Einfluß der „Kopernikustat“ Kants den Begriff der Wahrheit geradezu umgestülpt. Danach erkennen wir nicht die Natur der Dinge, sondern verarbeiten nur unsre Vorstellungen von den Dingen. Das Denken richtet sich nicht nach dem Objekt, sondern das Objekt richtet sich nach unsrem Denken: Die Natur steht unter dem Verstandesgesetz! Nach drüben ist die Aussicht uns verbaut. Und wenn dann am Ende der Philosophie die Einsicht steht, daß wir gerade über die Fragen, auf die es wesentlich ankommt, nichts Sicheres wissen können, so mag man das „auch eine Erkenntnis“ nennen, aber es ist eine Erkenntnis, die dem schmerzvollen Verzicht auf alle Wahrheit im absoluten Sinn aufs Haar gleicht. Das ist die Einsicht des verzweifelnden Faust, zu sehen, „daß wir nichts wissen können! — Das will mir schier das Herz verbrennen“.

Messer hat wie so mancher der modernen Denker in der Erkenntnistheorie mutig den Schritt über Kant hinaus getan und sich dem erkenntnistheoretischen Realismus der scholastischen Philosophie genähert. Doch schrickt er noch vor den Folgerungen dieses Systems zurück. Vor allem fürchtet er von der Autorität eine Vergewaltigung des Gewissens. Vielleicht wird ihn ein vertiefteres Studium über die Grundlagen und Rechte der Autorität sowie über die Wesenszüge und Bedürfnisse der menschlichen Natur zu der Einsicht führen, daß die wahre Autorität nicht ein Feind, sondern ein Freund auch des selbständigen, gereiften Denkers ist, der wie jeder andere Mensch mehr empfangen muß, als er zu geben hat.

Max Preibilla S. J.