

gebüßt und büßt es heute noch wie keine andere menschliche Gemeinschaft!) —, sondern sie steht auf urgewaltigen Tatsachen, für die Rosenberg allerdings kein Auge hat. Was auf Nebel steht, vergeht mit dem Nebel — und Nebel pflegen keine zwei Jahrtausende zu bleiben. Die Kirche aber steht heute wie je. Zwar hat man sie seit wenigstens vierhundert Jahren jedes Jahrhundert mindestens einmal allen Ernstes totgesagt — aber sie lebt. Die sie totsagten, sind ins Grab gestiegen — sie aber lebt. Denn sie ist auf Tatsachen gegründet, auf gottgesetzte Tatsachen.

Und nicht die Mythen, sondern die Tatsachen allein sind ewig.

Rationale oder irrationale Weltanschauung

Von Joseph de Vries S. J.

Vor einiger Zeit haben wir in dieser Zeitschrift Fragen der Wissenschafts- und Weltanschauungslehre erörtert, die durch die rassisch-völkische Bedingtheit menschlichen Denkens und Fühlens aufgegeben werden.¹ Wir mußten uns dabei entschieden gegen den weltanschaulichen und wissenschaftlichen Relativismus wenden, der aus einer einseitigen Betrachtung dieser Bedingtheit verschiedentlich gefolgert wird. Indem wir die philosophischen Grundlagen dieses Relativismus aufzudecken suchten, fanden wir als eine der wichtigsten und folgenschwersten Voraussetzungen die Überzeugung vom „irrationalen“ Charakter aller „Wertungen“. In der Tat, wenn einerseits Weltanschauung eine Sinndeutung des Weltganzen, die Festsetzung eines Höchstwertes ist, andererseits alle Wertung aus den irrationalen Tiefenschichten des Lebens hervorgeht, dann ist klar, daß alle Weltanschauung irrational ist und je nach der Verschiedenheit der Lebensstimmung verschieden sein muß. Und weiter ergibt sich dann, daß auch die Wissenschaft, insoweit sie von weltanschaulichen Voraussetzungen abhängt, an der Relativität der Weltanschauung teilnimmt.

Diese Auffassungen, soweit sie sich auf Ursprung und Geltung der Weltanschauung beziehen, wurden schon von Dilthey ganz klar ausgesprochen². Letzte Wurzel der Weltanschauung ist ihm „das Leben“, die „Lebensstimmung“. Aus der vorherrschenden Lebensstimmung heraus werden die Fragen nach Bedeutung und Sinn der Welt entschieden und hieraus Ideal, höchstes Gut, oberste Grundsätze für die Lebensführung abgeleitet. Auch auf den Einfluß der Rasse bei der Entstehung der Weltanschauungen weist Dilthey hin. Neu scheint in den heutigen Auffassungen nur zu sein, daß gerade der rassischen Eigenart der entscheidende Einfluß zugeschrieben wird.

Daß diese Theorie den Einfluß der Rasse auf die Gestaltung der Weltanschauung in einseitiger Weise übertreibt, ist schon von berufenster

¹ „Wissenschaft, Weltanschauung, Wahrheit“: in dieser Zeitschrift, Mai 1935, 93—105.

² Die Typen der Weltanschauung, in: Gesammelte Schriften, 8. Bd., bes. S. 78—87.

Seite festgestellt worden³. Wenn schon einmal die außergeistigen Kräfte, die auf die tatsächliche Gestaltung der Weltanschauung Einfluß ausüben, in Betracht gezogen werden sollen, dann bedeutet die Rasse unter ihnen gewiß nur ein Teilmoment, neben dem z. B. auch rein individuelle Anlagen und Schicksale, ferner die Einflüsse der materiellen und menschlichen Umwelt sehr zu berücksichtigen sind. Aber das Entscheidende ist auch das nicht. Entscheidend ist vielmehr, daß Weltanschauung — trotz aller tatsächlichen Abhängigkeit von „irrationalen“, untergeistigen Kräften — doch von Rechts wegen und in weitem Umfang auch tatsächlich Sache des Geistes ist, d. h. der nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffenen geistigen Seele, die aus ihrer tiefsten Wesensanlage heraus nach Wahrheit strebt, und zwar nach Wahrheit im ungebrochenen Sinn des Wortes, nach Erkenntnis dessen, was wirklich ist.

Aber wie kann es dann eine Mehrheit einander widersprechender Weltanschauungen geben? Die Wahrheit in dem angegebenen höchsten Sinn des Wortes kann doch nur eine sein. In der Tat, die nun einmal gegebene Vielgestaltigkeit der Weltanschauungen ist immer wieder der Stein des Anstoßes für so viele. Angesichts der Tatsache, daß unzählige geistig und sittlich hochstehende Menschen in den letzten Fragen verschieden denken, erscheint es unbescheiden, ja anmaßend, die eigene Auffassung als die allein wahre zu behaupten und jede andere als Irrtum zu verwerfen. Und je reicher die Lebenserfahrung und je umfassender die Kenntnis der Geschichte wird, desto mehr scheint sich diese Schwierigkeit zu verschärfen. Und so kommt es denn zu jenem schwächlichen, alles verstehenden und gelten lassenden Relativismus, der schließlich alle „von ihrem Standpunkt aus“ recht haben läßt und damit auf echte Wahrheit verzichtet. Man begnügt sich mit dem kläglichen Ersatz einer sog. „relativen Wahrheit“. Es ist wie eine geistige Knochenerweichung.

Wie überwinden wir diesen alle kraftvolle Überzeugung zerstörenden Relativismus? Man kann versucht sein, zu antworten: Nur durch den Glauben, den christlichen Glauben. Und in der Tat, der heilende und befreiende Einfluß des Glaubens kann nicht leicht überschätzt werden. Überaus treffend bemerkt das Vatikanische Konzil: „Der göttlichen Offenbarung ist es zuzuschreiben, daß die religiösen Wahrheiten, die an sich der menschlichen Vernunft nicht unzugänglich sind, auch in der bestehenden Lage des Menschengeschlechtes von allen leicht, mit bestimmter Gewißheit und ohne Beimischung von Irrtum erkannt werden können.“⁴ Das glauben wir heute gern. Die Zeit des selbstsicheren Rationalismus ist vorbei. Das entmutigende Chaos der Meinungen zeigt uns nur zu deutlich die Schwäche der sich selbst überlassenen Vernunft.

Was heute viel mehr betont werden muß, ist die andere Seite, die das Konzil in dem angeführten Satz als selbstverständlich voraussetzt und kurz vorher⁵ ausdrücklich festgelegt hat: Es gibt religiöse Wahrheiten,

³ W. Schmidt S. V. D., Rasse und Weltanschauung, in: Kleineidam-Kuß, Die Kirche in der Zeitenwende (Paderborn 1935) 335—356. Vgl. auch D. Breitenstein O. F. M., Geist oder Blut? (Schriftenreihe „Der Christ in der Zeit“, Heft 4.)

⁴ Sessio 3, cap. 2: Denzinger-Bannwart n. 1786.

⁵ Ebd. n. 1785.

die „an sich der menschlichen Vernunft nicht unzugänglich sind“. Ist damit eine „rationale“ Weltanschauung als grundsätzlich möglich bezeichnet?

Die Beantwortung der Frage hängt davon ab, was unter „Weltanschauung“ zu verstehen ist. Da die Bedeutung eines Wortes letztlich auf menschlicher Festsetzung beruht, läßt sich, namentlich bei abstrakten, philosophischen Ausdrücken, leider nicht immer eine Einigung über den Sprachgebrauch erzielen. Beim Wort „Weltanschauung“ scheinen wir in einer glücklicheren Lage zu sein. Gerade die Erörterungen der letzten Zeit scheinen trotz der so tiefgehenden Gegensätze im konkreten Inhalt der „Weltanschauung“ eine gewisse Übereinstimmung in dem allgemeinsten Begriff, der dem Wort „Weltanschauung“ unterlegt wird, zu zeigen⁶. Zunächst wird immer wieder betont, daß „Weltanschauung“ auf das Ganze der Welt oder die Gesamtheit alles Seienden sich richtet. Diese beiden Bestimmungen des Gegenstandes der Weltanschauung widersprechen sich nicht. Denn wenn auch das Ganze der Welt nicht die Gesamtheit alles Seienden ist, so ist doch klar, daß eine Betrachtung des Weltganzen nicht von der Frage nach dem Weltgrund absehen kann und sich so notwendig zur Betrachtung „alles Seienden“ ausweitert. Das wird noch klarer, wenn wir das andere Element des Weltanschauungsbegriffs ins Auge fassen, das übereinstimmend immer wieder hervorgehoben wird: Weltanschauung gibt gegenüber dem Weltganzen eine Antwort auf die Frage nach dem „Warum und Wozu“ (W. Schmidt), nach „Ursprung und Sinn“ (Krieck). Und zwar liegt der Nachdruck auf der Sinnfrage. Darum wird oft betont, daß „Weltanschauung“ — im Gegensatz etwa zu „Weltbild“ — keineswegs, wie das Wort nahezu legen scheint, nur eine kühle, uninteressierte Feststellung von Seiendem, sondern vor allem eine „wertende Stellungnahme“ bedeutet. Weltanschauung bestimmt einen „Höchstwert“ (Rosenberg), der dem Weltganzen seinen letzten Sinn für uns gibt und nach dem alles andere gewertet wird.

Damit ist aber auch klar, daß jede Religion, insofern sie eine Überzeugung von Gott und seinem Verhältnis zur Welt einschließt, notwendig auch eine „Weltanschauung“ im dargelegten Sinn bedeutet, und daß es für einen religiösen Menschen neben seiner Religion keine andere „Weltanschauung“ geben kann. Nicht als ob Religion und Weltanschauung einfachhin dasselbe wären. Denn einmal schließt Religion außer einer „Anschauung“, auch einer wertenden Anschauung, ganz wesentlich noch andere Akte ein, wie etwa Gottesverehrung, Hoffnung, Liebe. Dann ist auch nicht jede Weltanschauung eine religiöse Weltanschauung; der Materia-

⁶ Vgl. z. B. A. Müller, Weltanschauung, im Staatslexikon der Görres-Gesellschaft V 1152—1157; P. Simon, Sein und Wirklichkeit 1—24; ders., Religion und Weltanschauung, in: Der Katholische Gedanke 8 (1935) 37—52; M. Honecker, Der Weltanschauungsbegriff: Jahresbericht der Görres-Gesellsch. 1934, 42 f.; W. Schmidt S. V. D. (vgl. Anm. 3). — H. Stephan, Weltanschauung, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart V 1845—1850. Rosenberg, Mythos (München 1930) 113—140; E. Krieck, Wissenschaft, Weltanschauung, Hochschulreform 63—69.

lismus kann doch nicht wohl eine „Religion“ im hergebrachten Sinne genannt werden, wohl aber eine „Weltanschauung“. Aber wenn ein Mensch das Dasein eines persönlichen Gottes als des Schöpfers und höchsten Herrn der Welt annimmt, kann er folgerichtig in der Bewertung der Welt im ganzen und im einzelnen nicht von dieser Überzeugung absehen. Wenn Gott nicht bloß als das „Absolute“ oder als „erster Beweger“ Gegenstand rein theoretischen Wissens, sondern darüber hinaus Gegenstand religiöser Verehrung ist, muß er auch als „Summum bonum“, als höchstes Gut, höchster Wert, erscheinen, es sei denn, daß die Reinheit des Gottesbegriffes allzusehr gelitten hat; und je mehr ein Mensch den Gottesgedanken innerlich erfaßt, um so mehr muß er einsehen, daß für alle letztgültige Wertung aller Dinge nur ihr Verhältnis zu Gott bestimmend sein kann. Das heißt aber: die Weltanschauung eines wahrhaft religiösen Menschen ist durch den Gottesgedanken beherrscht; sie ist von der Religion unzertrennlich. Wollte man ihm zumuten, in seinen letzten weltanschaulichen Entscheidungen über Wert oder Unwert der diesseitigen Dinge von seiner Religion abzu- sehen, so müßte er das als einen Angriff gegen seine heiligste Überzeugung betrachten. Denn Gott ist und bleibt nun einmal Schöpfer und Herr aller Dinge, „visibilium omnium et invisibilium“, der sichtbaren all und der unsichtbaren, wie es im Credo heißt.

Dieser Zusammenhang zwischen Religion und Weltanschauung besteht jedenfalls, solange man an dem oben dargelegten gebräuchlichsten Sinn des Wortes „Weltanschauung“ festhält. Wenn man aber, wie es auch vorkommt, von einer rein politischen Weltanschauung spricht, die sich gegenüber der religiösen Frage klar und entschieden abgrenzen, also die Religion unberührt lassen soll, scheint, wenigstens auf den ersten Blick, ein anderer Begriff von „Weltanschauung“ vorzuliegen. Eine klare Umgrenzung dieses Begriffes ist allerdings sehr schwierig. Wollte man die Abgrenzung gegen die Religion dadurch versuchen, daß man der Weltanschauung die letzte Entscheidung in allen Fragen des diesseitigen Lebens, der Religion nur die Ordnung des unmittelbaren Verhältnisses zu Gott und der jenseitigen Welt zuschreibt, so gehört wirklich nicht übermäßig viel Nachdenken dazu, um die Unhaltbarkeit dieser allzu glatten Formel zu erkennen. Sie würde dem lebendigen Menschen zumuten, in zwei beziehungslos nebeneinanderstehende Zielordnungen sich einzufügen, die beide den Anspruch auf Letztgültigkeit erheben; es gäbe also für den einen Menschen zwei letzte Ziele, zwei Höchstwerte, zwei Weltanschauungen im gewöhnlichen Sinn des Wortes. Darin hat nun allerdings Rosenberg recht, wenn er das für untragbar erklärt: „Ein Nebeneinander zweier oder mehrerer auf verschiedene Höchstwerte bezogener Weltanschauungen, an denen die gleichen Menschen teilhaben sollen, bedeutet eine unheilverkündende Zwischenlösung, die den Keim eines neuen Zusammenbruches in sich trägt“ (114). Die Ganzheit menschlichen Lebens kann eine solche innere Zerreißung auf die Dauer nicht ertragen, ganz abgesehen davon, daß noch immer Gottes heiliges Gebot gilt: Du sollst keine fremden Götter neben mir haben. Wer die „Lösung“ der Frage durch gänzliche Trennung aller „weltlichen“ Bereiche von der Religion empfiehlt, beweist

dadurch nur, daß ihm jedes Verständnis dafür abgeht, was Religion ist, und wie sie vom Tiefsten her den ganzen Menschen erfaßt und durchformt. Der Versuch einer tatsächlichen Durchführung dieser „Lösung“ aber führt notwendig dahin, daß die Religion verkümmert, in einen abgelegenen Winkel abgedrängt oder gar zum bloßen Mittel für weltliche Zwecke herabgewürdigt wird. Diese „Lösung“ ist ja auch im Grunde keine andere als die des Liberalismus.

Wenn also eine „politische Weltanschauung“ unbeschadet der Rechte der Religion oder, besser gesagt, der Rechte Gottes gelten soll, kann sie nicht als letztgültige Wertung der irdischen Dinge auftreten — denn das bedeutete ein Sich-lossagen-wollen von der nun einmal alles umfassenden Herrschaft Gottes —, sondern nur als eine vorletzte Entscheidung innerhalb des von der Religion gelassenen Spielraums. Durch diese Anerkennung des nur bedingten Wertes alles Irdischen verliert man nichts; sie bedeutet auch keine ungebührliche Einschränkung berechtigter Freiheit. Gott selbst achtet gleichsam die Würde, die er dem Menschen gegeben hat, und wahrt ihm einen weiten Spielraum für seine freie Wirkensmöglichkeit: „Cum magna reverentia disponis nos“ (Weish. 12, 18). Überschreitet man aber die gottgesetzten Grenzen und macht einen, wenn auch noch so hohen endlichen Wert zum höchsten Gut und letzten Wertmaßstab, so kann das unmöglich von Segen sein; es muß letztlich sogar für den fälschlich zum absoluten erhobenen Weltbereich, etwa für Volk und Staat, zum Schaden gereichen. Schon deshalb, weil die innere Unwahrheit solcher Übertreibungen dem gesunden Denken nicht verborgen bleiben kann und dann weniger urteilsfähige Menschen nur zu leicht dahin führt, daß sie in das andere Extrem verfallen und unterschiedslos jede, auch die berechtigtste Schätzung des Nationalen ablehnen. Eine „rein politische Weltanschauung“ darf also nicht eine allumfassende, alles beherrschende Wertung und Deutung der Welt sein wollen. Wird sie tatsächlich nicht als solche aufgefaßt, so würde allerdings besser auch auf das Wort „Weltanschauung“ verzichtet; denn es legt immer wieder das Mißverständnis nahe, das die „politische Weltanschauung“ in einen Gegensatz zur Religion bringt; Wörter haben nun einmal ihren geschichtlich gewordenen Sinn, wenn man will, ihre historische Belastung.

Wir verstehen hier das Wort „Weltanschauung“ in diesem geschichtlich gewordenen Sinn als letzte Sinndeutung des Weltganzen, als Antwort auf die Frage nach dem höchsten Wert und letzten Ziel der Welt und damit auch des Menschenlebens. Und dann stellen wir die Frage: Kann es in diesem Sinn eine „rationale“ Weltanschauung geben, oder ist Weltanschauung notwendig „irrational“? Zunächst gehen wir vom Standpunkt katholischer Theologie an diese Frage heran.

Da muß sich nun sogleich das eigentümlich Schillernde der Ausdrücke „rational“ und „irrational“ störend bemerkbar machen. Wenn uns etwa die wahre Weltanschauung nur durch die göttliche Offenbarung und den Glauben zuteil wird, soll man sie dann „rational“ oder „irrational“ nennen? Wenn nur das „rational“ heißt, was durch Vernunftgründe bewiesen

werden kann, sind Glaubensgeheimnisse offenbar nicht „rational“. Sie können aber auch nicht „irrational“ heißen, wenn mit diesem Wort eine allein auf Gefühl oder Willen sich stützende Überzeugung bezeichnet werden soll; denn stets hat die Kirche betont, daß der Glaube ein „rationabile obsequium“, ein vernunftgemäßer Gottesdienst ist; gewährt er auch keine innere Einsicht in seinen Gegenstand, so geht er doch auch nicht aus blindem Gefühl oder Willen hervor, sondern aus einem durch sichere Vernunftgründe von der Glaubwürdigkeit und Glaubenspflicht überzeugten Willen. Man mag also die Glaubenswahrheit „übrational“ nennen, aber nicht „irrational“. So wird schon hier klar, daß die Gegenüberstellung „rational—irrational“, wie sie gewöhnlich verstanden wird, keineswegs alle Möglichkeiten erschöpft.

Nun ist uns aber tatsächlich nach katholischer Lehre die letztgültige „Weltanschauung“, die letzte Sinndeutung der Welt und des Lebens, nur durch den Glauben möglich. Ist doch das letzte Ziel, dem alles in dieser Welt dienen muß, das ganz übernatürliche Reich Gottes, die über alles Vermögen und Ahnen der Natur hoch erhabene Mitteilung göttlichen Lebens, die den Gotteskindern zuteil werden soll, und in der Gottes unendliche Seins- und Wertfülle am herrlichsten widerstrahlt. Es ist das wahrhaftig eine „Weltanschauung“, so ganz von überirdischem Licht überflutet, daß kein Wunschbild rein menschlichen Sinnens an ihre blendende Helle auch nur im entferntesten heranreichen kann.

Wenn es nun wahr ist, daß uns diese Sinndeutung der Welt nur durch den Glauben zuteil wird, ist dann die natürliche Vernunft nach katholischer Auffassung in „weltanschaulichen“ Fragen ganz unzuständig? Das zu behaupten, würde wohl zu weit gehen. Lehrt doch das Vatikanische Konzil: „Gott, aller Dinge Ursprung und Ziel, kann durch das natürliche Licht der Vernunft aus den Geschöpfen mit Sicherheit erkannt werden.“⁷ Im Eid gegen den Modernismus wird diese Lehrentscheidung noch näher dahin bestimmt, daß „Gott, aller Dinge Ursprung und Ziel, mit dem natürlichen Licht der Vernunft ... als Ursache aus den Wirkungen sicher erkannt, ja auch bewiesen werden kann.“⁸ Hier scheint also doch eine auf Beweis sich stützende, d. h. „rationale“ Erkenntnis Gottes als des letzten Ziels der ganzen Welt, also eine „rationale Weltanschauung“ als möglich gelehrt zu werden. Denn daß Gott letztes Ziel der Welt ist, besagt, daß es der Sinn der Welt ist, diesem Ziel zu entsprechen, spricht also eine „Sinndeutung“ des Weltganzen, eine „Weltanschauung“ aus.

Liegt hier ein Widerspruch vor? Durchaus nicht. Die natürlich-rationale Erkenntnis von Gott als dem letzten Ziel erfaßt eben noch nicht die besondere Weise, in der die Schöpfung in der bestehenden übernatürlichen Ordnung Gott als ihr Ziel erreichen soll. Ist also auch die natürlich-rationale Erkenntnis für den Aufbau katholischer Weltanschauung bedeutsam, ja unentbehrlich, so kann sie doch für sich allein diesen Dombau nicht zu Ende führen. Sie erreicht zwar eine Wahrheit, die nicht nur

⁷ Sessio 3, cap. 2: Denzinger n. 1785.

⁸ Denzinger n. 2145.

Voraussetzung der Weltanschauung, sondern auch selbst „weltanschaulichen“ Charakters ist, aber sie führt nicht zur letzten und vollen Antwort.

Aber ist diese vorläufige Antwort auf die weltanschauliche Frage nicht entbehrlich, nachdem uns der Glaube die volle Antwort gegeben hat? Ja, wenn eine natürlich-rationale Erkenntnis nicht doch zuletzt als Grundlage des Glaubens erforderlich bliebe. Der religiöse Glaube bedeutet eine Unterwerfung und Hingabe, wie sie nur gegenüber dem als sittlich berechtigt und namentlich als gefordert erscheinen kann, von dem es feststeht, daß unser Leben aus innerster Wesensnotwendigkeit ihm angehört, daß er unser Ziel und höchster Herr ist. Ferner genügt, wenn der Glaube als vernünftig erscheinen soll, nicht eine Erkenntnis des „Absoluten“ oder des „Weltgrundes“, bei der es noch unentschieden bleibt, ob dieser Weltgrund ein persönliches Wesen ist oder nicht; denn Glaube ist nur gegenüber einer Person sinnvoll. Und weiter genügt es nicht, daß diese Person unter dem „wertfreien“ Begriff einer geistigen, für sich bestehenden Substanz erfaßt wird; sie muß auch als Träger geistiger und sittlicher Werte erscheinen: als unfehlbar in ihrer Erkenntnis und wahrhaft in deren Mitteilung. Ja, der unbedingte Charakter, der dem religiösen Glauben eignet, ist, wie wir schon sagten, nur zu verstehen, wenn Gott als höchste Wertwirklichkeit, als letztes Ziel erkannt ist.

So scheint also die katholische Lehre „rationale“ Einsichten von weltanschaulicher Tragweite als Grundlagen des Glaubens zu fordern. Dem steht nun aber die weitverbreitete philosophische Auffassung entgegen, alle „Weltanschauung“ sei, weil sie wesentlich eine „Wertung“ besage, notwendig „irrational“. Wir werden also gedrängt, die Frage nach der Möglichkeit rationaler Weltanschauung auch vom philosophischen Standpunkt aus zu stellen. Da es sich hier nicht so sehr um die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes als der ersten Ursache der Welt⁹, sondern um die Frage nach Gott als dem Summum bonum, dem höchsten Ziel der Welt handelt, ist das letztlich zu Grunde liegende philosophische Problem das der Erkennbarkeit des Wertes und des Guten.

Aber hat es denn einen Sinn, von einer rationalen Erfassung der Werte zu sprechen? Kann man einen Wert beweisen? Das würde doch voraussetzen, daß der Wert aus Merkmalen der wertfreien Seinssphäre erschlossen, abgeleitet wird. Ist nicht aber der Wertgedanke ein ebenso ursprünglicher, erster Begriff wie der Seinsbegriff? Wie soll er also aus diesem abgeleitet werden können? Ist aber der Wert etwas gleich ursprünglich Gegebenes wie das Sein, so muß es zu ihm auch einen gleich ursprünglichen Zugang geben, der von dem Zugang zum reinen Sein wesensverschieden ist, ähnlich wie etwa der Akt, durch den uns Töne gegeben sind, wesensverschieden ist von dem Akt, durch den uns Farben gegeben

⁹ Diese ist im wesentlichen mit der Sicherstellung des metaphysischen Kausalitätsprinzips gegeben. Vgl. darüber: „Zur Frage der Begründung des Kausalitätsprinzips“: in dieser Zeitschrift, Bd. 123 (1932) 378—390.

sind. Das heißt aber — da der Zugang zum Sein eben das rationale Denken ist —: Dieses Denken kann uns den Bereich der Werte nicht eröffnen. Die Werte werden also „irrational“ erfaßt. Es scheint das ja auch so einleuchtend: Wie das Denken sich zum Sein verhält, so das Fühlen zum Wert. Wenn jemand z. B. das Edle oder umgekehrt das Gemeine einer Handlungsweise nicht fühlt, wie will man es ihm beweisen?

Die Lehre vom nur irrationalen Erfassen der Werte ist also gewiß verständlich. Es ist aber zu beachten, daß sie in zwei wesentlich verschiedenen Formen auftritt. Die erste Form betrachtet das „Wertfühlen“ oder „Werten“ als eine rein subjektive Antwort auf den an sich wertfreien Gegenstand. Der Wert wird erst vom Subjekt dem Gegenstand beigelegt, auf Grund eines Lust- oder Glücksgefühls, das, rational nicht begreifbar, aus den Tiefenschichten des Lebens aufsteigt. Damit ist natürlich alle „Wertung“ subjektiv und relativ (Wertrelativismus). Entsprechend der Verschiedenheit der vitalen Tiefenschicht muß auch der „Wertglaube“ verschieden sein. Eine besondere Ausprägung dieser Auffassung liegt vor, wenn man alle Wertung und damit alle Weltanschauung zu einer Schöpfung des „Blutes“, der „Rassenseele“, werden läßt.

Philosophisch viel ernster zu nehmen ist die andere Form des Wert-Irrationalismus, wie sie etwa von M. Scheler und N. Hartmann vertreten wird. Das „Werten“ oder „Wertfühlen“ erscheint hier nicht mehr als ein bloß subjektives Gefühl, um dessentwillen dem Gegenstand der Wert erst beigelegt wird, sondern als durchaus vom Gegenstand bestimmter, „intentionaler“ Akt, der den unabhängig vom wertenden Subjekt bestehenden Wert erfaßt. Im Wertfühlen leuchtet der Wert als Gegenstand auf; man spricht sogar von einer „Evidenz“ des Wertfühlens. Der Irrationalismus liegt nur noch darin, daß ein „rationales Erfassen“, eine „Erkenntnis“ des Wertes ausdrücklich geleugnet und auch der Wert selbst vom Gegenstand des rationalen Erkennens, vom „Sein“, mehr oder weniger losgelöst wird („Wertabsolutismus“). Tatsächlich führt auch diese Auffassung leicht dazu, daß sich gegen alle Werterfassung der Verdacht regt, sie sei eben doch weniger „objektiv“ und darum weniger zuverlässig als Seinserkenntnis.

Daß all dieser Wertirrationalismus an wirkliche Probleme rührt, soll nicht geleugnet werden. Aber liegen nicht vielleicht doch seinen Beweisführungen Verwechslungen zu Grunde und zuweilen auch schon fast zu Schlagworten gewordene Formeln, die aus einem Bedürfnis nach schematischer Vereinfachung der Mannigfaltigkeit des Gegebenen Gewalt antun? Wir denken da vor allem an den Gegensatz „rational-irrational“. Schon oben zeigten wir, daß diese Worte, wie sie gewöhnlich verstanden werden, keineswegs eine vollständige Einteilung der möglichen Erfassungsweisen eines Gegenstandes bezeichnen; „irrational“ wird eben tatsächlich nicht als bloße Verneinung von „rational“ aufgefaßt, sondern soll alle „Erkenntnis“ leugnen und darüber hinaus positiv die Abhängigkeit von Gefühl oder Willen besagen; es geht aber nicht an, „rationale Erkenntnis“ mit Erkenntnis überhaupt gleichzusetzen. Derselbe Irrtum liegt

auch oft der terminologischen Gegenüberstellung „wissenschaftliche Erkenntnis“ — (subjektiv-relatives) „Bekenntnis“ zu Grunde ¹⁰.

In der Tat, es handelt sich hier nicht bloß um Unterschiede in der Sprechweise, sondern hinter ihnen verbergen sich tiefgreifende erkenntnistheoretische Meinungsverschiedenheiten. All der Irrationalismus ist letzten Endes dadurch bedingt, daß man den Positivismus, wie sehr man ihn vielleicht auch verabscheut, doch noch nicht vollständig überwunden hat. „Wissenschaftliche“, „rationale“ Erkenntnis ist und bleibt nach dieser Auffassung eben nur die Erkenntnisart der positiven Wissenschaften, namentlich der mathematischen Naturwissenschaften. Damit hängt denn auch zusammen, daß der Seinsbegriff innerlich ausgehöhlt ist. Sein, Wirklichkeit, ist nur das, was sich der Betrachtung der Erfahrungswissenschaften darbietet; darum ist Sein wesentlich wertfrei ¹¹.

Die Lage wird sofort eine ganz andere, wenn man sich von dieser positivistischen Verengung des Erkenntnisbegriffes abwendet und sich der Auffassung der großen platonisch-aristotelisch-augustinisch-thomistischen Überlieferung wieder zuwendet. Hier ist der „Intellekt“ nicht bloß der Rechenmeister, der empirische Gegebenheiten ordnet und nach rein formalen Kategorien verarbeitet, sondern der „intellectus“ ist es, der „intus legit, intuendo essentiam rei“ (Thomas), der in einfachem Geistesblick von der Mannigfaltigkeit des erfahrungsmäßig Gegebenen zur Erfassung des metaphysischen Seins sich führen läßt, insoweit dieses einem geistigen Erkenntnisprinzip durch das Sinnliche sich kundtun kann. Die geistige Erkenntnis des Menschen ist also als Teilnahme an der göttlichen Geistigkeit von vornherein, schon in ihrem ersten Aufblitzen, ganz wesentlich über das rein zahlenhafte, meß- und wägbare „Sein“ des Positivismus hinaus. Der Verstand ist eben zunächst nicht schlußfolgernde, rechnende, analysierende, kurz diskursive „ratio“, sondern schlichte Einsicht, geistiges Schauen, „intellectus“ im strengerem Sinn der mittelalterlichen Scholastik. Und darum wird auch die „ratio“, insofern sie im „intellectus“ wurzelt und von ihm die ersten Prinzipien alles Schließens empfängt, zu ganz andern Leistungen befähigt als ein entwurzeltes, allein sich selbst und den rein sinnlichen Gegebenheiten überlassenes „rationales Denken“. Wohin die Verselbständigung des bloßen diskursiven Denkens schließlich führt, zeigt mit erschreckender Deutlichkeit der Neupositivismus der Wiener Schule, bei dem die ganze Philosophie in dem Formelspiel der mathematischen Logik aufzugehen scheint. Wenn ein solches „rationales Denken“ gegen alle Werte vollkommen blind ist, folgt daraus noch lange nicht, daß alle Werterfassung irrational ist. Hier ist eben aus dem Verstand ein wahres Zerrbild gemacht; dasselbe gilt aber schließlich, wenn auch

¹⁰ Vgl. hierzu H. Spiegelberg, *Antirelativismus* (Zürich 1935) 42–45. Dort (S. 31 bis 61) wird das aus der großen Verschiedenheit der Wertungen hergeleitete Hauptargument des Wertrelativismus einer eingehenden und sehr treffenden Kritik unterzogen.

¹¹ Ausgezeichnet deckt diese Zusammenhänge auf J. B. Lotz S. J., *Sein und Wert*, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 57 (1933) 557–613.

nicht immer im gleichen Maße, von jeder Erkenntnislehre, die noch halb in den Vorurteilen des Positivismus steckt.

Man wird vielleicht entgegenen, auch bei Anerkennung der scholastischen Auffassung des Verstandes bleibe es noch immer bestehen, daß der Wert nicht erkannt, sondern nur gefühlt werde. Denn auch die Einsicht des „intellectus“ sei und bleibe eine kalte, uninteressierte, rein sachliche Feststellung von Seiendem; des Wertes aber und seiner beglückenden Kraft könne man nur in einem emotionalen Akt, im Wertfühlen, inne werden. — In diesem Einwand steckt ohne Zweifel ein berechtigter Kern. Und doch kann gerade eine Betrachtung der gemäßigeren, phänomenologischen Auffassung des „Wertfühlens“ unschwer zeigen, daß die Folgerungen des Wertirrationalismus zu weit gehen. Man sagt, im Wertfühlen werde der objektive Wert entdeckt, er leuchte mit Evidenz auf, werde zum „Phänomen“, d. h. zum Gegenstand, der sich unserem schauenden Blick unmittelbar darbietet. Darum spricht man wohl auch von einem „Wertschauen“. Nun wird aber jeder, der unbefangen an die Sache herantritt, einen Akt, in dem ein Gegenstand „geschaut“, „entdeckt“ wird, einen Erkenntnisakt nennen; auch „Evidenz“ scheint ein Bestandteil der Erkenntnisordnung zu sein. Warum soll denn das Wort „Erkenntnis“ so krampfhaft gemieden werden, wenn man die damit gemeinte Sache im Grunde zugibt?

Allerdings besteht ein Unterschied zwischen bloßer Seinserkenntnis und Werterkenntnis, wenigstens wenn diese Werterkenntnis für den ganzen Menschen fruchtbar sein soll (und gerade die letzte Wertung, die wir Weltanschauung nennen, soll ja zum Lebensgesetz für den ganzen Menschen werden). Aber dieser Unterschied liegt nicht in dem den Gegenstand erstlich entdeckenden Akt als solchen, sondern darin, daß die Werterkenntnis gewöhnlich mit einer Gefühlserregung verbunden ist, während diese bei bloßer Seinserkenntnis fehlt. Gerade die angeblich so intellektualistische scholastische Philosophie und Theologie hat die Bedeutung dieser Tatsache stets betont. Die Werterkenntnis wird nur dadurch für den Willen fruchtbar, daß eine „complacentia affectus“, ein, wenn auch vielleicht nur schwaches, gefühlsmäßiges Wohlgefallen zu ihr hinzutritt. Und je stärker dieses affektive Erleben des Wertes ist, um so machtvoller wird der ganze Mensch von dem Wert erfaßt. Darum z. B. auch die starke Betonung des „innern Fühlens und Verkostens der Dinge“ in den ignatianischen Anweisungen zum betrachtenden Gebet¹². Auch die übernatürliche Ordnung der Gnade folgt demselben Gesetz. Darum wird immer wieder hervorgehoben, daß die bloße „Erleuchtung“ des Verstandes nicht genüge; es müsse die „Anregung“ (inspiratio) des Willens hinzukommen.

Man kann also recht wohl zugestehen, daß das volle Erfahren und Erleben des Wertes erst mit der affektiven Wertantwort des Subjekts gegeben ist. Daraus folgt aber keineswegs, daß dieses Erleben weiter nichts ist als ein rein emotionaler Akt. Daß es in Wirklichkeit aus Erkennen und

¹² Vgl. J. B. Lotz S. J., Die ignatianische Betrachtungsmethode im Lichte einer gesunden Wertlehre, in: Zeitschrift für Ascese und Mystik 10 (1935) 1—16.

Fühlen zusammengesetzt ist, mag daraus hervorgehen, daß das Element der bloßen Werterkenntnis auch für sich allein vorkommen kann, so etwa, wenn jemand rein erkennend feststellt, daß dies oder jenes für einen andern, z. B. für einen Feind, wertvoll ist. Auch die häufig vorkommende Erscheinung, daß ein Wert ganz klar als der höhere erfaßt wird und doch gefühlsmäßig gegen einen andern, niedern, nicht aufkommen kann (man denke etwa an den Widerstreit zwischen Pflicht und Neigung), ließe sich schwerlich verständlich machen, wenn das Werterfahren nur ein einheitlicher emotionaler Akt wäre.

Dies alles zeigt wohl zur Genüge die Schwäche der Beweisführung des Irrationalismus. Daß er in sich unannehmbar ist, läßt sich zunächst für den Wertrelativismus leicht einsehen. Hätte dieser recht, so wäre der Mensch in all seinem Tun und Lassen letztlich seinem schwankenden Gefühl als einzigem Führer ausgeliefert. Jedes Urteil über Berechtigung oder Unberechtigung des Gefühls wäre ausgeschlossen. Wenn jede auf dem Gefühl beruhende Wertung relativ berechtigt ist, wie will man dann noch anderer Handlungen als sittlich minderwertig beurteilen, ja wie kann überhaupt der Unterschied von sittlich Gut und Schlecht noch bestehen? Vielleicht versucht man, der Relativität eine Grenze zu setzen, indem man etwa sagt, das Sittlichkeitsgefühl einer Rasse sei für alle Menschen dieser Rasse verbindlich. Aber selbst wenn der Begriff „Sittlichkeitsgefühl der Rasse“ nicht so verfließend und schwer faßbar wäre, wie er es tatsächlich ist, bliebe diese Grenzsetzung ein durch nichts zu rechtfertigender Willkürakt. Denn daß die Wertungen der Rasse einen solchen Vorzug vor den Wertungen des einzelnen haben, ist selbst wieder eine Wertung, über deren Berechtigung sich also nichts ausmachen ließe. Tatsächlich sehen wir aber, daß Verteidiger der rassischen Bedingtheit aller Wertungen entgegen dieser relativistischen Theorie so reden, als hätten sie ein absolut wahres und sicheres Wissen von der Wertüberlegenheit der Rasse; es ist das eben der Selbstwiderspruch, dem kein Relativismus entgeht. — Was aber die phänomenologische Theorie des „Wertfühlens“ angeht, so sagten wir schon, daß sie im Grunde doch wieder eine Werterkenntnis einführt, wenn auch unter dem leicht zu Mißverständnissen führenden Namen eines bloßen Fühlens. Sachlich nicht zu billigen scheint uns aber die vollständige Trennung dieses Werterfassens von der Seinserkenntnis.

Wie stellt sich nun positiv nach der Auffassung der scholastischen Philosophie das Verhältnis von Werterkenntnis zu Seinserkenntnis? Wird der Wert aus dem Sein „abgeleitet“, „deduziert“? Wenn man den Worten ihren Sinn läßt, ist zu antworten: Nein. Längst vor den modernen Erörterungen über die Werterfassung hat das Kleutgen ganz klar ausgesprochen: „Der Begriff des Guten läßt sich aus dem Begriff des Seins, der uns möglich ist, durch keine Analyse herleiten. Denn unser Begriff vom Sein ist der allereinfachste, der folglich gar keine verschiedenen Elemente in sich schließt.“¹³

Trotzdem wird das Gute als solches, d. h. seine Gutheit, sein Wert, nur

¹³ Philosophie der Vorzeit I, Nr. 300.

in Abhängigkeit vom Sein erkannt. Die metaphysische Seinserfassung (nicht die rein empirische Tatsachenfeststellung) offenbart im Seienden die Akt-Potenzstruktur. So erscheint etwa ein organischer Körper als solcher, z. B. ein Menschen- oder Tierleib, aus sich nur fähig, beseelt zu werden; er ist „in Potenz“ zum Leben („im Mögestand“, sagt die neue Übersetzung der *Summa contra Gentiles*); die Wirklichkeit, den „Akt“ des Lebens aber hat er nur durch die Seele. Oder: Der Verstand ist seinem ganzen Wesen nach „Potenz“, Anlage zur Wahrheitserkenntnis; die Wahrheitserkenntnis selbst aber ist der „Akt“, durch den diese Potenz erfüllt wird. „Erfüllt wird“, sagen wir; und in der Tat, es ist unmittelbar einsichtig, daß die Potenz durch den Akt ergänzt, erfüllt wird. Die Potenz für sich allein ist etwas Ergänzungsbedürftiges, Unfertiges, gleichsam Halbes. Vollendet, sozusagen zur natürlichen Ganzheit abgerundet, wird sie erst durch den Akt. Diese ganze Betrachtung beschränkt sich noch auf die Herausarbeitung wertfreier Seinsverhältnisse. Aber sie drängt derart über sich hinaus, daß die Wertbetrachtung sich kaum hintanhalten läßt. Schon die Worte „etwas Unfertiges“, „Halbes“, die an sich bloße Seinsverhältnisse ausdrücken, haben für uns den Klang einer Minderbewertung; besonders klar ist das etwa an dem Ausdruck „halber Kram“. Umgekehrt wecken die Worte „Vollendung“, „Ganzheit“ unmittelbar den Gedanken an etwas Wertvolles. In der Tat, hier ist der Punkt, wo die reine Seinsbetrachtung unmittelbar in Wertbetrachtung übergeht. Die „Ergänzung“, „Vollendung“ wird zur „Vervollkommnung“; auch dieses Wort besagt zwar, ähnlich wie das lateinische *perfectio*, dem Wortsinn nach nur ein Seinsverhältnis, dem tatsächlichen Gebrauch nach aber ein Erheben zu höherer Wertstufe. An dem Verhältnis des erfüllenden Aktes zur erfüllten Potenz leuchtet uns also der Wertgedanke unmittelbar auf; nicht als würde er durch bloße Analyse des an sich wertfreien Begriffspaares gewonnen; aber durch eine neue Einsicht des „intellectus“ geht es uns auf, daß dieses Seinsverhältnis zugleich ein Wertverhältnis ist: der Akt ist das der Potenz zukommende „Gut“. So bleibt also beides gewahrt: daß der Wertgedanke ein unableitbarer Grundbegriff ist, der ursprünglich nur intuitiv erfaßt werden kann, und daß er doch nur in Abhängigkeit von einer Seinserfassung gewonnen wird: die Wertintuition setzt eine Seinsintuition voraus. In diesem Sinn ist der Wertbegriff wohl „ein“ erster Begriff, aber nicht ein dem Seinsbegriff gleich ursprünglicher Begriff.

Auf weitere Feinheiten muß hier verzichtet werden. Jedenfalls ist soviel klar: Wenn es einen ersten, intuitiven Anfang der Werterkenntnis gibt, besteht grundsätzlich keine Schwierigkeit mehr, daß die schlußfolgernde Vernunft (die „ratio“), von diesem Ausgangspunkt weiter fortschreitend, auch da zu einer, jetzt im strengen Sinn „rationalen“ Wertung und Sinndeutung gelangen kann, wo uns Menschen eine unmittelbare Einsicht nicht mehr beschieden ist — und eine nüchterne Beurteilung der Reichweite unserer schauenden Erkenntnis muß zugeben, daß uns der letzte Sinn der Welt keineswegs unmittelbar einsichtig ist. Der Haupteinwand gegen die Möglichkeit einer rationalen Erkenntnis weltanschaulicher Art ist also hinfällig. Wenn aber die Vernunft Gott irgendwie als das letzte Ziel dieser

Welt erkennen und so eine erste, vorläufige Antwort auf die weltanschauliche Frage geben kann, dann ist damit, wie wir zeigten, eine rationale Grundlage für den christlichen Glauben gewonnen; dieser allein aber läßt uns das letzte Gottesgeheimnis dieser Welt in einem überraationalen Akt einigermaßen erfassen.

Richelieu zwischen Staat und Kirche

Von Dr. Willi Kölmel.

Unter den ernstesten Ereignissen des Dreißigjährigen Krieges, deren Gedanken sich in unserer Zeit wiederholt, jährte sich im Frühsommer dieses Jahres die Kriegserklärung Frankreichs an Spanien vom 19. Mai 1635. Mit ihr tritt aus dem „verdeckten“ Krieg Richelieu in den Endkampf gegen Habsburg. Nach glückhaft aufsteigenden Eroberernaturen wie Wallenstein und Gustav Adolf nun der Mann, der im Gegensatz zu aller chaotischen Abenteuerlichkeit jener wilden Tage fleißig und berechnend seine Positionen ergreift und verschiebt. Immer dem Möglichen zuerst verpflichtet, obwohl und da er sich in den größten Gegensätzen bewegt. Was und wie Menschen waren, so werden sie auch in der Nachwelt erlebt. Richelieus Werk entwickelte sich langsam, an tausend kleinen Vorposten einsetzend; so wuchs auch sein europäischer Ruhm. Erst heute, nach 300 Jahren, ist er auf seiner Höhe angelangt: „Founder of Modern Europe“, nennt ihn Belloc¹.

Kühl bei aller Leidenschaft, beherrschte er seine Umgebung durch den unwiderstehlichen Zwang seiner Logik, war seiner Zeit darin nahe und unendlich fern zugleich, und derart ist auch das Erlebnis seines Ruhmes geblieben. Als Ruhm zwar gewußt, aber dennoch nur schwer zugänglich, da man zuerst den unzähligen Entscheidungen eines beständigen stillen Ringens nachzugeben hat, um ihn ganz zu verstehen, und selbst hier bleibt dieses Erlebnis immer geladen mit den Widersprüchen der eigenen Vernunft gegen die Entscheidungen des Kardinals. Denn immer ist der Gedanke an seine Größe von den stärksten Zweifeln begleitet, Zweifeln, die zuinnerst auch die Geschichte des Katholizismus angehen. Aus diesem Widerspiel heraus ist zu verstehen, daß gerade heute Richelieu besonders beachtet wird, und daß die Probleme, die sein Werk stellt, erneut beantwortet werden müssen. Neben wissenschaftlichen Einzelarbeiten gab 1929 Pastor ein Beurteilung (Gesch. der Päpste XIII), 1930 erschien die Biographie Bellocs, und jetzt hat C. J. Burckhardt in einem ersten Band den Aufstieg Richelieus zur Macht geschildert, eine Darstellung, die vor allem das deutsche Lesepublikum angeht².

Es ist ein wesentliches Verdienst der Burckhardtschen Darstellung, daß sie auch die wertvollen Züge im Bilde des Kardinals abhebt, obgleich dabei vielleicht manchmal etwas Schatten auf die umgebenden Figuren (Maria

¹ H. Belloc, Richelieu. London 1930, Benn.

² C. J. Burckhardt, Richelieu. I. Bd. 8^o (534 S. u. 8 Bilder) München 1935, Callwey. Kart. M 9.—