

Umschau

Die Begründung der Religion in der Aufklärungsphilosophie

Es hat für den Menschen, der die ganze seelische Not der Gegenwart miterleben muß, etwas Weitendes, Erhebendes, Klärendes, wenn er sich in vergangene Zeiten vertiefen kann und nun sieht, wie die Gegenwart mit ihren aufreibenden Sorgen und Problemen nichts Neues, nichts Einmaliges, sondern nur die ewige Wiederkehr derselben Gesetze alles menschlichen Geisteslebens, in freilich veränderter Form, ist. Das gilt nicht zuletzt von der Frage, die zutiefst die gesamte Kultur und die einzelne Persönlichkeit aufrüttelt, zermüht: von der Religion. Wir erleben heute tagtäglich den kommenden und gehenden Wellenschlag der religiösen Problematik.

Es handelt sich heute philosophisch um die Letzttheiten der Religion, um das Verhältnis von Verstand und Gefühl bzw. Gemüt, von Wissen und Irrationalem beim Aufbau des Religiösen. Bei dem Mangel weitester Kreise an begrifflicher Schulung in religionsphilosophischen Dingen hat diese Unsicherheit etwas Drückendes.

Schon die Einsicht, daß, in sich betrachtet, die Frage nicht im entferntesten so schwierig und dunkel ist, wie es die aufwühlende Problematik den Leidtragenden empfinden läßt, wirkt oft wie eine Erlösung. Ich habe aus den Klassikern der christlichen Philosophie, aus den harmonischen Darlegungen der Scholastiker, besonders des hl. Thomas, die objektiven Schichten, die seinsbezogenen Wahrheiten, die die Religion begründen, sowie die subjektiven Haltungen, die beim Aufbau der Religiosität in Betracht kommen, zu einem Ganzen zu verarbeiten gesucht und darf hier wohl darauf verweisen. (In dieser Zeitschrift Bd. 101 [1921]; ferner „Wege der Weltweisheit“ [Freiburg 1924]; „Die Religionsphilosophie Kants“ [Berlin 1929].)

Als Philosophiehistoriker, der nach Diltheys Einfühlungstheorie eine bestimmte Periode zu verstehen versucht, möchte ich nun der Gegenwart die Aufklärung und ihre Deutung der Religion als Spiegelbild vorhalten. Wenn wir

sehen, mit welcher historischen Selbstverständlichkeit es gemäß den Gesetzen menschlicher Geistesentwicklung zu den grotesken Theorien über Wesen und Ursprung der Religion kommen konnte, ja in etwa kommen mußte, wie bald die scharfsinnig ausgeklügelten Philosopheme von den folgenden abgelöst und widerlegt wurden: dann wirft auch diesmal die geschichtliche Betrachtung, die ständige Lehrmeisterin der Gegenwart und die fruchtbare Wegbereiterin der systematischen Betrachtung, ihr klärendes Licht in unser heutiges Dunkel.

Hatte das Frühmittelalter nur stückweise und zagend die Vernunft für die Durchleuchtung des Glaubens dienstbar gemacht, dann aber unausgeglichen, wie alles wissenschaftliche Beginnen ist, sich zu kühn in die geistige Durchdringung der Offenbarungsgegebenheiten hineingewagt, so zog die Hochscholastik, vor allem Albert und Thomas, mit feinsten Diskretion und begrifflicher Schärfe die Grenzlinie zwischen Vernunft und Glaube, Objekt und Subjekt, Erkenntnis- und Strebevermögen beim Aufbau der natürlichen und übernatürlichen Religion. Nur kurze Zeit hielt sich die Scholastik auf dieser kraftvollen Verstandes- und Glaubenshöhe. Die bereits in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts einsetzende Ermattung der Spekulation engte den Bereich des natürlichen religiösen Erkennens ein, um skeptisch und fideistisch um so größere Gebiete an den Glauben und vor allem an das persönliche Erlebnis zu verweisen. (Vgl. Rudolf Stadelmann, Vom Geist des ausgehenden Mittelalters [1929].)

Nur von diesem Niedergang des begrifflichen Denkens her, von der Scheu vor logischem, folgerichtigem Zuendenken, von dem Mißtrauen gegen die Vernunft und der deshalb zunehmenden Flucht in die Mystik, die neuplatonische wie die christliche, in das persönliche Religions-, Beschauungs-, Ekstasiserlebnis, kurz von der Unterschätzung und Unkenntnis des Objektiven her sind auch die konfessionellen Kämpfe im 16. Jahrhundert ganz zu verstehen.

Angesichts der Herrschaft des christlichen Gedankens in der gesamten damaligen Kultur ging es mit psycholo-

gischer Notwendigkeit in erster Linie einstweilen nur um den Anteil des Subjekts, des Persönlichen gegenüber dem Dogma als objektiv Gegebenem innerhalb der christlichen Offenbarung. Die Glaubensneuerer des 16. Jahrhunderts setzen sich mit der Autorität der kirchlichen Hierarchie, der Tradition, der Erklärung bestimmter Glaubenssätze auf Grund der Bibel auseinander. Leugnung des christlichen Glaubens wie bei Giordano Bruno, Indifferentismus, wie er im Heptaplomeres des Jean Bodin entwickelt wird, bleiben Ausnahmen. Wenn Averroisten und andere Aristotelesklärer tatsächliche Thesen aufstellen und durchführen, die gegen den christlichen Glauben verstoßen, so ist das ein nichtfolgerichtiger Verstoß gegen ihre Prinzipien über die Harmonie von Wissenschaft und Christentum.

Anders ist schon die Haltung des 17. Jahrhunderts. So sehr das Ansehen der Scholastik, der katholischen Theologie und Philosophie zurückgeht, so stark die Autorität des Papsttums außerhalb der katholischen Kirche und teilweise auch bei Katholiken gesunken ist, so gewaltig auch der Norden Europas von den neuen Lehren erfaßt ist: aus Christentum ist noch die stärkste, das Denken und Handeln des öffentlichen Lebens bestimmende Norm und Macht. Das beweisen die theoretischen Anschauungen und praktischen Maßnahmen der großen Gelehrten und Forscher wie Kepler, Boyle, Newton, der Philosophen wie Descartes, Leibniz, Locke, Berkeley. Vereinzelt werden aber Stimmen laut, die einen christentumfreien Deismus vertreten, wie Herbert von Cherbury, oder offen den Naturalismus bekennen, wie Hobbes und Spinoza. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts aber nehmen englische Denker geschlossen den Kampf gegen alle christliche Offenbarung auf, gegen Bibel, Wunder, Geheimnisse, gegen alles Übernatürliche; sowohl die Religionsphilosophie wie die Moral wird rationalistisch-antiübernatürlich aufgebaut.

Damit bereitet die damals führende englische Welt- und Lebensanschauung die Aufklärung des 18. Jahrhunderts vor. Französische und deutsche Gelehrte, Denker, Literaten, Schöngeister befruchteten sich mit den Motiven der englischen Aufklärung, bauen sie gedanklich weiter aus und suchen sie zum Gemeingut des

Volkes zu machen. Die Aufklärung des 18. Jahrhunderts besagt zutiefst Alleinherrschaft des menschlichen Denkens, der individualistischen Vernunft, Ablehnung der Geschichte und aller positiven Religionen, Kampf gegen Kirche, Hierarchie, Offenbarung, Übernatur. Die Religion selbst aber, die sie wesentlich deistisch pflegt, stellt sie wie alle andern Kulturfunktionen ganz in den diesseitigen Dienst des Menschen: Religiosität ist fast mehr Menschen- als Gottesdienst, geht fast in Moral auf, macht die Persönlichkeit besser, fördert das Gemeinwohl. Es sind, wissenschaftlich, allerdings vorwiegend populärwissenschaftlich betrachtet, die Fragen nach der Erkennbarkeit und Beweisbarkeit Gottes, wobei die teleologischen, moralischen und ethnologischen Erwägungen stark die metaphysischen zurückdrängen. Dazu kommen oft wiederkehrende Erörterungen über die Freiheit, Voraussetzung und Güte Gottes und ihre Vereinbarkeit mit dem Übel, der Sünde, endlich rationalistisch gehaltene Auseinandersetzungen mit Evangelien, Offenbarung. Wunder, Christus, Kirche. Das 18. Jahrhundert ist reich an solch fachwissenschaftlichen und volkstümlichen Literaten der Religionsphilosophie; man denke nur an Wolff und seine zahlreichen Schüler, an Mendelssohn, Reimarus, Lessing, an den Kant der vorkritischen Periode, um von Voltaire, den Enzyklopädisten und all den ähnlichen Literaten Frankreichs zu schweigen.

Die einseitige, von Geschichte und Erfahrung losgelöste Pflege der sich auf ihr Können stellenden Vernunft, die nach dem methodischen Vorbilde der Mathematik apriorisch ein Weltbild zu konstruieren unternahm, wobei der Anteil der irrationalen Seelenkräfte am Aufbau der einzelnen Kultursphären durchaus vernachlässigt wurde, mußte mit psychologischer und geschichtlicher, selbst logischer Notwendigkeit eine Gegenwirkung hervorrufen. Wir sehen sogar, daß die aufklärerische Verstandesherrschaft auf der ganzen Linie in einen radikalen Irrationalismus als völlige Entthronung der Ratio umschlug. Das ist der Abschluß der Entwicklung, die mit dem kühnen kritischen Rationalismus der neuen Philosophie in ihrem Begründer, Descartes, einsetzte.

In England leitet bereits im 17. Jahr-

hundert der ästhetisierende Moralist Shaftesbury zu Hutcheson über, der zur Schottischen Schule mit ihrer Forderung des kritikfreien, gesunden Menschenverstandes führt, während der aufklärerische Semiempirismus Lockes in dem radikalen, folgerichtig zu Ende geführten Kritizismus Humes endet, der Wissenschaft, Moral und Religion aus gefühlsmäßigen Anlagen und Aktsetzungen des Menschen ableitet. In Frankreich aber geht von Rousseaus leidenschaftlichem Kampf gegen die Verstandesbildung, von seinen teilweise genialen Ideen über Gesellschaft und Lebensführung eine tiefgehende Wirkung aus, die sich nur mit der Voltaires und der Enzyklopädisten, vorab eines Diderot, vergleichen läßt. In Deutschland genügt es, an Hamann, Jacobi, Herder und vor allem an Kant zu erinnern.

Kant bringt folgerichtig den innersten Sinn der Entwicklung der Religion seit dem Ausgang des Mittelalters zum Abschluß. Er hat klar die Psychologie des Religiösen der vorausgehenden Zeit erfaßt und philosophisch zum Ausdruck gebracht, er ist der Exponent seiner Zeit. Darin gründet großenteils seine säkulare Wirkung. Wir sahen, wie nach und nach, aber stetig fortschreitend bzw. absteigend, die harmonische Verbindung von katholischem Glauben und diesseitiger Lebensgestaltung gelöst, die Autorität der Kirche in der Wissenschaft beiseite geschoben, daraufhin das Christentum aus dem gesamten Kulturkreis ausgeschieden wird, bis letztlich die Religion ganz aus der menschlichen Vernunft, aus dem autonomen Menschentum abgeleitet und mehr und mehr die Religiosität als Dienst an der Menschheit statt als Gottesverehrung bewertet wird. Kant tut den letzten Schritt: einmal verbannt er prinzipiell und mit dem Aufgebot seines Kritizismus alles Wissen von Gott, alle Gottesbeweise aus dem begrifflich oder theoretisch bestimmbaren Wissen und setzt sie in durch und durch irrationale, ganz auf den blinden Willen sich stützende Postulate der praktischen Vernunft um, zweitens führt er entschlossen und unerbittlich alle subjektive Religion oder alle religiöse Betätigung auf Moral zurück; und da alle echte Moral Autonomie der Vernunft, Ausscheidung eines fremden Gesetzgebers besagt, ist damit drittens von vornherein alle positive Religion, alle Mitteilung von religiösen

Wahrheiten, die das menschliche Vernunftferassen überschreiten, verfehlt.

Darin gleicht David Hume, der bekanntlich einen so zündenden, tiefgreifenden Einfluß auf Kant ausübte, dem deutschen Philosophen, daß auch er den Menschen in den Mittelpunkt seines vielseitigen Denkens rückt, daß auch er der folgerichtige, analytisch scharfe Kritiker ist. Völlig verschieden, ja entgegengesetzt, sind aber beide, wenn der eine die Struktur der Wissenschaft und Moral bzw. Religion aus dem höheren, intelligenten, willensmäßigen Tun, der andere aber aus dem niederen, gefühlsmäßigen, leidenschaftlichen Verhalten des Menschen ableitet¹.

Wenn Kant durch sein Ausscheiden der Religion aus aller Wissenschaft und seine Begründung der Religion und Religiosität auf der Moral bzw. auf sich selbst lebendig in unsere Zeit hineinragt — man denke nur an die Religionsphilosophie der Protestanten, an das Konformitätssystem Schellers in „Vom Ewigen im Menschen“ —, so Hume durch seine Ableitung alles Religiösen aus dem Emotionalen. In seiner „Natürlichen Geschichte der Religion“ entwickelt er zwei grundsätzliche Gesichtspunkte: erstens, der Glaube an Gott ruht nicht auf verstandesmäßiger Einsicht, sondern bricht aus gefühlsmäßigen, blinden Tiefen des Herzens, besonders aus Furcht, hervor; zweitens, die primitive, unverdorbene Form des Gottesglaubens ist die Annahme einer Vielheit von Göttern, die erst später in Monotheismus übergeht, um wiederum der Vielgötterei zu weichen, die in sich und für die Moral wertvoller ist. Nicht so radikal wie die Ergebnisse des theoretischen Positivismus und Empirismus es logisch nahe legen, entscheidet das zweite religionsphilosophische Hauptwerk, die nach Humes Tode 1779 veröffentlichten „Dialoge über

¹ Vgl. hierzu das vorzügliche Werk von Rudolf Metz, „David Hume, Leben und Philosophie“ (Stuttgart 1929), dem ich viele Anregungen verdanke, wie ich auch im Artikel des Aprilheftes dieser Zeitschrift: „Die philosophischen Strömungen der Gegenwart in Großbritannien“, die reichen, quellenmäßigen Forschungsergebnisse seines gleichnamigen Werkes, großenteils wörtlich, einem weiteren Leserkreis zu vermitteln bezweckte.

die natürliche Religion“. Gründe für die Erkennbarkeit Gottes werden Gegenständen kritisch gegenübergestellt, ohne daß es zu einem klaren Entscheid über Begriff und Beweisbarkeit seines Daseins kommt. Mit Recht faßt Rudolf Metz das Ergebnis dahin zusammen: „Schließlich verschwimmen alle Unterschiede zwischen Theismus und Atheismus, Dogmatismus und Skeptizismus; Humes Gottesbegriff ist der typische Repräsentant der Anthropomorphisierung der Aufklärung, seine Religion ist der durch Vernunft verdünnte Saft der Religion, ohne allen positiven Glaubenskern, ohne innere Erschütterung, ohne alle glaubensmäßige Bindung; was an innerer religiöser Begeisterung vorhanden zu sein scheint, ist lediglich ästhetischen Ursprungs, es ist die Religion der religiösen Ermattung und Indifferenz“ (S. 369 f.).

Es ist zugleich lehrreich und tröstlich zu sehen, wie die Nachwelt so entschieden und kritisch über die Methoden und Ergebnisse der Religionsphilosophie der Aufklärung hinweggegangen ist. Man denke nur an Hegels damals allbeherrschende Metaphysik vom Göttlichen, an Schleiermachers für die protestantische Theologie grundlegende Ableitung der Religion aus der ehrfurchtsvollen Hingabe an das Absolute, an Kierkegaards heute wieder so lebendige Existentialtheologie, an die Hegelsche Rechte mit dem jüngeren Fichte und Christian Hermann Weiße und ihrem spekulativen Theismus, an Bolzanos Monadologie und ihre Einmündung in ein persönlich gefaßtes Absolutes, an die Evangelien-, Wunder-, Christuskritik des Rationalismus im 19. Jahrhundert, die über die naiven, massiven Einwände des Rationalismus der Aufklärung wie über Kinderkrankheiten hinwegging.

Wie wird ein späteres Jahrhundert über die Religionsphilosopheme, die religionsgeschichtlichen und religionspsychologischen Theorien, über die dialektische Theologie und Existentialphilosophie von heute urteilen? Unsere philosophia perennis hat sich mit ungleich größerem Erfolge bemüht, das ideale, tiefe, reiche Gedankengut der Griechen, eines Platon, und Aristoteles, der Stoiker und Neuplatoniker, aber auch eines Maimonides, Avicenna und Averroes, dann der Väter und Scholastiker und ebenso das eines Leibniz, Kant, Hegel wie der neue-

ren Ethnologen und Psychologen harmonisch und selbständig zu verarbeiten und gleich einem gesunden Organismus das Irrtümliche und Verstiegene auszuscheiden. Das Gleiche gilt von der Theologie der übernatürlichen Gotteserkenntnis, von der Aszese und Mystik. So stehen wir zuversichtlich, wach und stark den theoretischen und praktischen Kämpfen der religiös so lebendigen Jetztzeit gegenüber. Auch hier gilt das Dichterwort: „Was glänzt, ist für den Augenblick geboren, das Wahre bleibt der Nachwelt unverloren.“ Ins Übernatürliche erhoben: „Haec est victoria, quae vincit mundum, fides nostra, das ist unser Sieg, der die Welt überwindet, unser Glaube“ (1 Joh. 5, 4).

Bernhard Jansen S. J.

Das Christliche im Denken

Der zweite Band der gesammelten Abhandlungen „Mittelalterliches Geistesleben“ Martin Grabmanns als des führenden Erforschers der mittelalterlichen Philosophie, die deutsche Ausgabe von Maritains Buch über die „Christliche Philosophie“, in dem der führende Kopf des französischen Thomismus seine Stellungnahme in dem Streit niederlegt, zu dem Blondel in seiner Broschüre über die „Katholische Philosophie“ das Wort ergriffen hatte, endlich die Gesammelten Studien „Unterscheidung des Christlichen“ von Romano Guardini, dieses führenden Geistes der jungen deutschen katholischen Generation, — diese drei Werke in ihrer Gesamtheit zwingen zur Titel-Frage. Denn so sehr die Gesammelten Abhandlungen Grabmanns vorwiegend eingehende Literargeschichte der mittelalterlichen Philosophie sind, das Buch Maritains einen systematischen Kommentar zu Thomas darstellt, und die Gesammelten Studien Guardinis im lebendigen Werden des Gedankens selber stehen, — durch alle drei brennt doch die eine Frage: Wie geht ein echt Christliches mit einem echten Denken zusammen?

Ist echtes Denken nicht die äußerste Spitze einer Bewegung von unten nach oben — gebunden also, wie es scheint, an die Echtheit eines reinen Unten, das in der Treue zur ungebrochenen Natur und zum strengen Gesetz seines Wesens und auch im ungestörten Wagnis eines