

# Glaubenspsychologie und Glaubenspädagogik

Autor(en): **Feldkeller, Paul**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **11 (1921)**

Heft 2

PDF erstellt am: **09.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-403956>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## Glaubenspsychologie und Glaubenspädagogik.

---

Seit Jahrhunderten befindet sich der wissenschaftlich gebildete Mensch unseres Kulturkreises, soweit er zugleich religiöse Tiefe besitzt, in einem Dilemma. Zwei antagonistische Kräfte zerren an seinem Verstande, an seinem Weltbilde als der Vorzeichnung möglichen Handelns und stürzen das Gemüt in tausend Engen und Beklemmungen. Es ist eine unmöglich mehr zu leugnende geschichtliche und psychologische Tatsache, dass Glaube und Wissenschaft unaufhörlich in Konflikt geraten sind und geraten. Und in den Fällen, da von diesem Konflikt wenig oder nichts an die Oberfläche dringt, wird der Einklang von Glauben und Wissen nur vorgetäuscht, besteht der Konflikt latent weiter und gelangt nur nicht zum Austrag. Denn entweder leidet der Glaube oder die wissenschaftliche Exaktheit. Setzen wir nämlich auch voraus, dass beide inhaltlich übereinstimmen (der ideale Fall!), so bleibt immer noch die Differenz in der Form des Denkens. Die logische Vernunft behauptet nun einmal das Monopol des begrifflichen Fürwahrhaltens und gesteht keiner andern, also ihr zu koordinierenden nichtwissenschaftlichen Urteilsform ein Daseinsrecht zu. Die Zulassung des Glaubens kommt demnach praktisch und psychologisch einer Absetzung der wissenschaftlichen Vernunft und einer Leugnung des Autonomieprinzips (des Gedankens der Eigengesetzlichkeit der Vernunft) gleich. Ist schon dies ein Verstoss gegen den Geist der Wissenschaft, so ist anderseits dem Glauben mit dem an Stelle der eigengesetzlichen wissenschaftlichen Vernunft gesetzten Autoritätsprinzip ebenso wenig gedient. Ist doch die Frage nach dem Träger dieser Autorität eine der allerschwierigsten! Freilich, wer innerhalb der Kirche geboren ist und nie das Schicksal erfuhr, an ihrem autoritativen Charakter zweifeln zu müssen, hat es gut. Wir aber sprechen hier ja gerade von demjenigen so verbreiteten und für unsere Kultur charakte-

ristischen Menschentypus, für den sich die Rechtsfrage nach der Legitimität der Autorität ungesucht, unwillkürlich und gebieterisch einmal stellt. Der Zweifel an sich steht jenseits von Gut und Böse, ist lediglich eine psychologische Tatsache. Der mündig gewordene Intellekt schafft eine neue Situation, für die der Mensch nicht verantwortlich zu machen ist. Jetzt verlangt die Rechtsfrage eine Antwort, der Zweifel seine Beschwichtigung. Damit aber wird der ganze seelische Habitus des Menschen, wie er bisher bestand, umgestossen. Denn die Autorität, die sich legitimiert, ist keine Autorität mehr. Sie kann daher auch das nicht leisten, was von ihr verlangt wird: die Legitimation als Autorität. Denn ein Rechtsgrund für diese könnte nur durch einen Schriftbeweis gefunden werden (z. B. Matth. 18, 17), die Schrift aber muss sich ebenfalls als zuständig legitimieren und kann es nur wiederum durch die Lehrautorität, die durch jene legitimiert werden sollte. Dieser Zirkelschluss ist darum unvermeidlich, sobald der Intellekt im religiösen Menschen eine gewisse Stufe erklommen hat. Dies ist die Tragödie aller religiösen und zugleich denkenden Menschen, deren Glaube mit einem bestimmten Lehrgebäude assoziiert ist. Es ist doch kein Geheimnis, dass der moderne Mensch immer mehr intellektualisiert und entseelt wird.

Da drängt sich denn doch die Frage auf, ob wir Gebildeten mit unserer auf den Glaubensinhalt übertragenen wissenschaftlichen Methode auf dem richtigen Wege sind. Der von vielen vorgeschlagene Weg einfacher Um- und Rückkehr in den naiven Glaubenszustand ist eine psychologische Unmöglichkeit. Versuchen wir es, so käme etwas anderes heraus, als beabsichtigt ist. Keine Station seelischer Entwicklung lässt sich ignorieren. Darum kann es sich niemals darum handeln, den Intellekt abzutöten, sondern nur, ihn anders zu behandeln als bisher. In verschiedener Weise hat man versucht, die Glaubenszuversicht mit dem wissenschaftlichen Bewusstsein auszusöhnen: mit Hilfe der Lehre von der doppelten Wahrheit, probabilistisch, tutio-ristisch, pragmatistisch und symbolistisch. Namentlich der Symbolismus erfreut sich grosser Beliebtheit. Mit seiner Hilfe sucht man bekanntlich auch in gut katholischen Kreisen die Paradies-erzählung u. a. der wissenschaftlichen Kritik mundgerecht zu machen.

Wir halten diesen Weg für keinen glücklichen. Der „Sym-

bolismus“ verlässt meistens die rein religiöse Sphäre (zugunsten der moralischen, sozialen usw.). Mindestens aber laugt er die Kraft religiöser Vorstellungen zugunsten blosser Abstraktionen aus. Er mündet damit zwar in die „negative Theologie“ ein und bereitet eine religiöse Philosophie vor, die möglicherweise ein guter Ausdruck des Religiösen werden kann, niemals aber für die Masse auch nur der Gebildeten der Vermittlung religiöser Wahrheit dient. Der Pragmatismus aber kommt ob seiner Leugnung einer absolut geltenden religiösen Wahrheit gar nicht in Frage.

Diese Ausführungen sollen zeigen, welch ungeheures Interesse die Theologie an der Psychologie, namentlich der Denkvorgänge, hat. Die Frage nach den seelischen Vorgängen beim Glauben, insbesondere nach der Bedeutung des Intellekts für die Erkenntnis der religiösen Wahrheit und die Glaubenszuversicht, ist solange nicht wichtig, als man schlicht glaubt und nur mit schlicht Glaubenden zu tun hat. Dies ist jedoch heute nicht mehr der Fall. Kein Priester, kein Prediger des Abendlandes glaubt mehr „schlicht“, weil sein Glaube täglich gezwungen ist, sich mit dem wissenschaftlich geschulten Intellekt auseinanderzusetzen. Und das Volk, das der Seelsorger zu betreuen hat, ist zu grossem Teil intellektuell mündig und zur Kritik aufgelegt und soll doch zur religiösen Einstellung angehalten werden. Mit diesem heute mehr und mehr in den Vordergrund tretenden Problem der Glaubenspädagogik, die in seinem Umfange nach noch unabsehbares und dabei überaus wichtiges und zukunftsbedeutsames Wissensgebiet darstellt, drängt sich die glaubenspsychologische Frage nach dem Wesen des Glaubens von selbst auf.

Wenn man freilich sieht, wie weit es noch ist, bis alle, die es angeht, die Berechtigung wie die ausserordentliche Bedeutsamkeit dieser Frage auch nur erst ahnen, möchte einem angst und bange werden. Man scheint in weiten Kreisen nichts davon zu wissen, dass Glaube und Theorie vom Glauben zweierlei ist, dass man ein gläubiger Mensch sein kann und doch nicht zu wissen braucht, was „Glaube“ ist. Das alte rationalistische Vorurteil, dass dem seelischen Habitus seine Erkenntnis gleichsam immanent sei, dass das „Haben“ und Erleben seelischer Inhalte mit ihrem Begriffen- und Erkannthaben zusammenfalle, hat namentlich im Protestantismus, worauf zuletzt Max Scheler über-



zeugend hingewiesen hat, die folgenschwersten Irrtümer veranlasst. Namentlich für das Gebiet der Denkerlebnisse (des Glaubens, des Gewissens, der Motive, der Begriffe, Vorstellungen usw.) ist ja die Verlockung, die eigenen seelischen Zustände auch für gewusste und erkannte zu halten, und Tatsachen wie das irrende Gewissen zu leugnen, ausserordentlich gross. Und dennoch ist es für kein Gebiet wie gerade das der Denkvorgänge so wichtig, zu wissen, dass Erlebnis und Interpretation des Erlebnisses grundsätzlich auseinandertreten. Die Rede von „eigener Überzeugung“, „Souveränität des Gewissens“, „Autonomie des sittlichen Willens“ ist zunächst nur Interpretation der seelischen Wesenheiten: ob sie auch richtige Interpretation sei, ist damit noch gar nicht gesagt und protestantischerseits viel zu wenig bedacht worden. Somit hat man hier das manifeste intellektuelle Bewusstsein an der Oberfläche der Seele zumeist idealisiert und das bornierte Wissen des individuellen und als Individualität immer beschränkten Menschen unter den Decknamen „Gewissen“, „Überzeugung“, „Persönlichkeit“ usw. heilig gesprochen.

Andererseits weiss die katholische Kirche von der metaphysischen Tiefe der Seele wenig oder nichts; wohlgemerkt: im wissenschaftlichen, lehrhaften Sinne weiss sie davon nichts. Alle im Laufe der Jahrtausende innerhalb der katholischen Kirche zum Durchbruch gekommene tiefe Religiosität hat daran nichts ändern können, dass die kirchliche Psychologie spurlos an ihr vorüberging. Wohl hat die fundamentale Tatsache, dass Glaube und Theorie vom Glauben zweierlei ist, seelenkundige Beichtväter ihr gemäss handeln lassen, aber in die kirchliche Psychologie und Dogmatik fand sie keinen Eingang. Und doch hat die Dogmatik sich von je mit der Frage der Gläubigkeit, der Tugend des Glaubens und der Sünde des Unglaubens beschäftigt. Man mache sich nur die eminente Bedeutsamkeit dieser Tatsache klar! Mit diesem Verfahren der kirchlichen Dogmatiker ist nämlich die Theorie des Glaubens zu einer Angelegenheit des Glaubens selbst geworden; ein unhaltbarer Zustand. Ganz abgesehen nämlich davon, dass über diese Dinge niemals etwas geoffenbart ist, berühren sie auch nirgends die Sphäre glaubenswichtiger Gegenstände. Denn die Theorie vom Glauben kann unmöglich ein Gegenstand des Glaubens selbst, also auch nicht eines Dogmas sein. Nur über den Inhalt, nicht

dagegen über das Psychologische und Naturwissenschaftliche, gleichsam das Technische des Glaubensvorgangs kann die Religion als solche, sei es Theorien aufstellen, sei es Vorschriften machen. Alle ihre Glaubensvorschriften sind vielmehr inhaltlicher Natur und setzen zu ihrer Befolgung das Technische und Psychologische ja gerade voraus. Auch beginge man andernfalls einen groben logischen Fehler. Die logische Form des Glaubens kann nämlich nicht zugleich dessen Inhalt sein, muss vielmehr unabhängig vom Inhalt bestehen. Ein Urteil aus blosser Materie ohne Urteilsform ist logisch unmöglich. Wird die Form in den Inhalt aufgenommen, so bedarf das Ganze an Stelle des Form gewordenen Inhalts eben einer neuen Form, mit der dasselbe geschehen kann, und so in infinitum. Um also den Dogmeninhalt gläubig aufnehmen zu können, muss die Glaubensform als ein nicht lehrbares, undiskutables Ding unabhängig von dem aufzunehmenden Glaubensinhalt im Gläubigen bereits fertig vorliegen. Es darf also logischerweise nicht umgekehrt, die wahre Art zu glauben, durch einen Dogmeninhalt dem Gläubigen beigebracht werden. Diese geht nicht entfernt den Dogmatiker, sondern nur den Glaubenspädagogen etwas an. Sie ist eine rein praktische, pastorale Angelegenheit.

Damit ist die Bahn frei für die Erkenntnis, dass der frömmste Mensch und die anerkannteste dogmatische Lehrautorität für die Beantwortung der Frage nach der psychologischen Beschaffenheit des Glaubens nicht zuständig sind. Nur der Inhalt z. B. der Transsubstantiationslehre kann im Gewissen verpflichten: das Wie der Erfüllung dieser Verpflichtung ist, von Äusserlichkeiten abgesehen, kein Gegenstand der autoritativen Lehre und damit der Verpflichtung mehr. Wie die weisesten und erleuchtetsten Männer der Kirche im Punkte der ptolemäischen Weltanschauung, des Alters der Erde, des naiven erkenntnistheoretischen Realismus und vieler anderer profaner Dinge geirrt haben, so haben sie auch im Punkte ihrer Theorie vom Glauben geirrt, insofern sie diesen in logisch-formaler Hinsicht dem wissenschaftlichen Fürwahrhalten gleichsetzten. Und sie durften es, insofern auch diese Theorie etwas rein Profanes darstellt. Aber schon der eigene Glaube all dieser Männer strafte ihren Glauben vom Glauben Lügen.

Denn die religiöse und die wissenschaftliche Einstellung sind voneinander grundverschieden und gehorchen ganz ver-

schiedenen Gesetzen. In beiden Fällen formal gleich ist nur der manifeste Gedankentext als fertiges Produkt, nicht mehr dagegen die Genese sowie die seelische Funktion und Zweck-erfüllung. Die offizielle Meinung, dass Glaube intellektuelles Fürwahrhalten sei, bedarf einer gründlichen Korrektur. Freilich ist gegenüber Darstellungen von protestantisch-philosophischer Seite unbedingt an zweierlei festzuhalten: am Erkenntnischarakter des Glaubens und an der wesentlichen Beteiligung des Intellekts. Negativ ausgedrückt heisst das: der Glaube ist keine blosser Fiktion zum Zwecke der Einleitung bloss biologisch wertvollen oder selbst anerkannt sittlichen Handelns, und er löst sich in keinem Falle in blosser Gefühlsergüsse ohne feste und intellektuell genau bestimmte Gegenstände auf. Das alles ist zuzugeben. Wohl ist der Glaube Erkenntnis, wohl bedarf er der Mithilfe des Intellekts; aber der Glaubensgegenstand selbst ist intellektuell nicht fassbar. Eigentlich lehrt ja die Kirche etwas Ähnliches, indem sie die Inkommensurabilität des menschlichen Verstandes und des höchsten Gutes behauptet. Indem sie aber einen vollkommenen, göttlichen Intellekt konstruiert, legt sie die Meinung nahe, dass wenigstens prinzipiell Gott in Begriffen fassbar sei. Nun gibt es tatsächlich einen „Gott“ im Begriffe, aber er ist nicht der „Gott“, den der Fromme schaut und lebt. Dieser geht vielmehr in den Verstand nicht ein. Er bleibt draussen, aber dafür dem religiösen Sinn nahe. Praktisch ist es so, dass der religiöse Sinn seinen Gott hat und der Verstand den seinen. Dieser muss gleichsam beschäftigt, „unterhalten“ werden, damit er, also festgehalten und absorbiert, nicht die Erkenntnisarbeit in einer ganz anderen Tiefe der Seele — mit noch nicht erforschten Kräften — störe. Der Intellekt läuft also gleichsam leer mit. Er braucht nicht notwendig mit dogmatischem Inhalt beschäftigt zu sein. Er kann, genügende religiöse Tiefe vorausgesetzt, sich auch mit anderen Dingen, gewerblichen, wissenschaftlichen, künstlerischen, beschäftigen — solchen Menschen wird das ganze Leben zum Gebet —, aber in hervorragendem Masse die Erkenntnisarbeit der Seelentiefe stützen tut er doch nur, wenn er selbst auch religiös eingestellt ist und sich mit entsprechenden religiösen Vorstellungen und Begriffen erfüllt. Diese aber sind solche, die erfahrungsgemäss bei möglichst häufiger Versenkung in sie die unbegriffliche religiöse Erkenntnis des Seelenzentrums, der

„Seele der Seele“, am kräftigsten befördern, weshalb sie autoritativ gesammelt, kanonisiert, formuliert werden und zu „glauben“, d. h. zunächst intellektuell für wahr zu halten sind. Nicht etwa ist dies „Fürwahrhalten“ bereits der Zweck (auch die Teufel „glauben“ in solchem Sinne!). Es muss also noch die „religiöse Intention“ hinzukommen. Diese aber liegt nicht mehr im intellektuellen Fürwahrhalten, sondern ganz wo anders. Soll die intellektuelle Einstellung und damit die intellektuelle Intention nicht zugleich die religiöse Einstellung oder Intention sein, so kann dies nur heissen, dass die religiöse Meinung, die erst dem intellektuellen Fürwahrhalten ihren letzten und tiefsten, ihren „leitenden“ Sinn gibt, mit der intellektuellen Meinung des manifesten Denktexes nicht zusammenfallen kann. Es sind demnach zwei Intentionen zu unterscheiden, und die religiöse Intention ist „Leitintention“.

Während also die offiziellen Lehren dahin neigen, das intellektuelle mit dem religiösen Denken zu identifizieren, konstatieren wir eine für die Glaubenspädagogik höchst bedeutsame Zweideutigkeit der Glaubensinhalte. Sie haben zweierlei Meinung, von denen freilich nur eine einzige die letzte und tiefste darstellt, die andere bloss manifest ist. Damit jedoch hat sich die Bedeutung und Funktion des im Dienste der Religion stehenden Intellekts im Verhältnis zum rein wissenschaftlichen wesentlich verschoben: er ist nicht mehr der Träger der spezifischen — hier also religiösen — Erkenntnis, sondern eine bloss psychologische Komponente zur Zubereitung dieser Erkenntnis. Der Intellekt sinkt damit zum Range eines blossen Instrumentes herab, dessen Inhalt bis zu einem gewissen Grade der Auswechselbarkeit unterliegt.

Dieser letzte Punkt ist besonders wichtig, weil ja die Kirchen gerade auf das Intellektuelle des Glaubensinhaltes den Hauptton legen. Dieser Ton ist berechtigt, nur ist er eine reine Sache des Intellektes selbst, und der Mensch soll diesen gewähren lassen. Aber der Mensch ist mehr als sein Intellekt, und seine letzte und tiefste Meinung (seine Leitintention) ist nicht identisch mit der Meinung des blossen Intellektes. Hier kommen wir an einen wichtigen Punkt, der das Verhältnis der Kirchenlehre zum Kantianismus berührt. Weil die autoritativen Weisungen der Kirche ja immer nur dem Intellekt, mithin der Individualität, gelten, kommt sie an das Tiefste der

Persönlichkeit gar nicht oder nur mittelbar heran. In der Tat muss der Mensch zur religiösen Wahrheit bereits neigen, muss ein religiöser Sinn, eine Glaubensdisposition (die „Gnade“) vorhanden sein, wenn die Glaubensgebote der Kirche in ihrer letzten religiösen Meinung aufgenommen werden sollen. Wird der kirchliche Glaubensbefehl richtig verstanden, dann beeinträchtigt er die Autonomie der religiösen Persönlichkeit in keiner Weise: deren religiöse Meinung gilt vielmehr unabhängig von jedem Gebot und jedem Dogma. Der Befehl bezieht sich nur auf den intellektuellen Glaubensinhalt und betrifft in seiner wohlverstandenen letzten Meinung nichts anderes, als was der religiöse Sinn des Gläubigen ohnedies erkannt hat oder was zu erkennen er disponiert ist, was ihm nur ohne die dogmatischen Vorstellungen und Begriffe nicht zu so intellektuellem, d. h. vorstellungs- und begriffsmässigem Bewusstsein kommt wie mit ihnen. Freilich unterscheidet man das *lumen naturale* und das *lumen supranaturale*. Aber das heisst doch nur, dass der natürliche Intellekt auf gewisse Wahrheiten nicht von selber kommen kann; es heisst nicht, dass es kein tieferes Organ gibt, das von den „übernatürlichen Wahrheiten“, statt kalt und unberührt zu bleiben, vielmehr eigenartig ergriffen wird und ein heiliges und erschütterndes Wiedersehen feiert, das der nie vergisst, der es jemals erlebte. Man kann tausendmal etwas „wissen“ und beweisen können: es wird dadurch und durch den zufällig sakralen Charakter seines Inhalts noch nicht im geringsten zu einer „religiösen Erkenntnis“ bzw. zu einer „religiösen Wahrheit“. Dazu gehören ganz andere Fähigkeiten der Seele. Es gibt einen „Glauben“ hinter dem vulgo Glauben. Und alles fleissige Fürwahrhalten in dem letztgenannten Sinne kann den Fürwahrhalter zu keinem religiösen Menschen zaubern. Die Kirche hat in einer wunderbaren „instinktiven“ Psychologie das auch zum Ausdruck gebracht, indem sie über den blossen Intellektualglauben hinaus auf die Notwendigkeit „guter Werke“ und der Erweckung der „guten Meinung“ hinwies. Nur ihre wissenschaftliche Psychologie war und ist unglaublich rückständig, indem sie hinter den manifesten Oberflächenphänomenen „Intellektualglauben“, „guten Werken“ und der allenfalls vieldeutigen „guten Meinung“ die tieferen Regionen vergass; — „vergass“, aber nur im intellektuellen wissenschaftlichen Sinne, denn religiös lebendig war die leitende metaphy-



sische Intention in ihr von je. Den Unterschied der katholischen und der lutherischen Glaubens- und Rechtfertigungslehre sehe ich daher mehr in einer psychologischen als in einer metaphysischen und religiösen Differenz. Luther veränderte den Begriff vom „Glauben“; er fasste ihn tiefer, weniger intellektuell (obwohl noch immer missverständlich); den Glauben, selbst aber hat auch er nicht reformiert; er ist im Katholizismus trotz seiner intellektuellen Interpretation nicht weniger tief als im Protestantismus. Denn ein seelischer Vorgang und seine Interpretation sind zweierlei. Insofern hat Luther die Glaubensbedingungen der veränderten seelischen Lage eines Teiles der Menschen (nichts steht still) psychologisch angepasst und vielen das Glauben erleichtert. Aber das ist wiederum nur ein rein pastoraler, ein glaubenspädagogischer Fortschritt. Einen religiösen Fortschritt sehen wir darin nicht.

Nur bei Zugrundelegung eines tieferen Erkenntnisorgans, als es der Intellekt ist, lösen sich ja die Paradoxien, wieso der kindliche, ja der autoritative und mithin den Intellekt bindende Glaube dennoch die tiefste Einsicht und Gewissheit verkörpern kann. Anders wird die Tatsache, die für den wahrhaft Frommen eine Binsenwahrheit darstellt: dass nämlich Unterwerfung des Intellekts im Glauben und Autonomie der erkennenden Persönlichkeit miteinander verträglich sein können (können!), ja dass jene die Bedingung für dieses sein kann, niemals begriffen werden. Wir wissen, dass mit der Unterwerfung der Individualität, wo sie freiwillig, d. h. „von innen her“, also durch Selbstzucht geschieht, ein Wachsen und Vertiefen der Persönlichkeit verbunden ist. Freilich muss ein „Innen“ vorhanden sein, welches die Vorstellungen und Begriffe kalt lassen, für das der Intellekt lediglich Instrument ist, von dem er „Distanz“ zu halten versteht (den man also nicht bis zuletzt ernst nimmt). Diese Glaubensparadoxie ordnet sich damit von selbst einem grösseren Zusammenhang anderer längst bekannter Paradoxien ein, die alle nur in der Doppeldeutigkeit des menschlichen Seins, das in Wahrheit ein amphibisches ist, ihre Auflösung finden. Wie anders wäre es zu erklären, dass vollkommene Freiheit und Autonomie der Persönlichkeit mit dem absoluten Gehorsam gegen Gott zusammenfällt, dass die tiefste Demut mit dem königlichsten Stolz identisch ist, dass äussere Gebundenheit und Eigengesetzlichkeit zusammenbestehen kön-



nen; wie anders wäre die ganze wundersame coincidentia oppositorum zu erklären, wenn nicht durch die Doppeldeutigkeit alles religiösen „Glaubens“, der zweierlei Sinn, zwei parallel laufende Meinungen hat: eine intellektuelle, die auf die Vorstellungen und Begriffe geht, und eine pneumatische, deren Gegenstand sich in keinem Bild, keiner Vorstellung, keinem Begriff wiedergeben lässt und doch dem Gläubigen so klar, so tief und wahr ist, dass er ihn als ens realissimum verehrt? Das Denken, mithin auch das religiöse Fürwahrhalten ist selbst nur Ausdruck und lässt dann natürlich mehrere Deutungen zu. Es kann z. B. Ausdruck des blossen Lebenswillens wie der tiefempfundenen, aber unaussprechlichen religiösen Wahrheit wie auch von beiden zugleich sein, wovon der Mensch selbst nichts zu wissen braucht.

Es gibt also einen religiösen Denkstil, der sich von dem wissenschaftlichen wie dem künstlerischen ganz bestimmt unterscheidet (wie ich in meiner „Idee der richtigen Religion“, Perthes, Gotha 1920, in ausführlicher Analyse gezeigt habe). Der religiöse Denkstil aber lässt wieder mehrere Denkdialekte zu: so ist z. B. derjenige, in welchem die Psalmen gedacht sind, von demjenigen des Thomas von Kempen grundverschieden. Clemens Alexandrinus dachte anders als Tertullian, die Gedanken des Paulus zeigen andere begriffliche Struktur als diejenigen Christi. Das feine Stilgefühl gar, auch nach der intellektuellen Seite hin, das die Denkdialekte der Evangelien auszeichnet (von denen wieder der des Johannes eine Sonderstellung einnimmt), entgeht keinem reiferen Leser. Von je sind daher die Evangelien wie auch die Schriften der Mystiker als hervorragende Mittel zur Vertiefung der religiösen Erkenntnis geschätzt worden. Auffällig ist demgegenüber die Abneigung, welcher die scholastischen Schriftsteller gerade in der Neuzeit begegnen. Sie wäre gerechtfertigt, sofern sie kein Werturteil enthielte, sondern lediglich die Tatsache ausdrückte, dass der Denkdialekt der Gegenwart dem der Evangelien und der Mystiker näher liegt als dem der Scholastiker. Aber ungerecht ist deren Geringschätzung, als hätten sie alle die Religion mit der Wissenschaft, namentlich der Philosophie, identifiziert und somit verwechselt.

Uns liegt es darum ob, die Gedanken der Scholastiker religiös richtig zu deuten. Sicher ist darunter vieles, das mit

wahrer Religion nichts zu tun hat. Aber die Form des Denkens darf für diese Vermutung niemals ausschlaggebend sein. Gewiss besteht ein grosser Unterschied zwischen der Logik Thomas' von Aquino und derjenigen Meister Eckeharts, wenn wir nur dessen exoterische Schriften und Predigten im Auge haben. Hier denkt Eckehart in einem ganz merkwürdigen freien, der Untersuchung durch einen Logiker dringend bedürftigen Denkdialekt, der an das spezifisch orientalische Denken mit seiner Neigung, durch eine Fülle logisch unverbundener, eben nur koordinierter Bilder, Vorstellungen und Begriffe ein und dasselbe zu sagen, erinnert. Aber es darf niemals übersehen werden, dass diese Denkweise Eckeharts keinen religiösen Gegensatz zu Thomas bedeutet; denn auch er hat genau wie dieser den Denkdialekt beherrscht, der für die Abfassung theologischer und philosophischer Werke charakteristisch ist: den scholastischen Formalismus mit seinen Definitionen, Deduktionen und Beweisen. Soll man annehmen, dass aus diesen ein flacherer religiöser Geist spricht als aus den mehr populären Schriften? Die so — ausgesprochen oder unausgesprochen — denken, sind gar sehr auf dem Holzwege. Auch müssten sie Eckehart der Unwahrhaftigkeit zeihen, dass er aus Feigheit vor der kirchlichen Autorität in seinen offiziellen und gelehrten Arbeiten wider besseres Wissen reifere Erkenntnisse verleugnet habe. Das kann nur meinen, wer in den manifesten Gedankentexten allein die Wahrheit sieht, wer im Begriffe befangen bleibt und in ihm mehr sieht als einen blossen Ausdruck für das Leben in Gott. Natürlich ist die logische Struktur dort und hier grundverschieden, und Eckehart hatte wohl seine Gründe, hier anders als dort zu sprechen; aber mit seiner religiösen Erkenntnis hat dieser Unterschied nichts zu tun. Er reicht nicht bis in die Sphäre metaphysischer Wahrheit. Nur die Denkdialekte sind verschieden, deren Eckehart zwei beherrschte (daher seine ungeheure Wirkung auf das Volk), Thomas nur einen. Auf Grund dieser denktechnischen Unterschiede eine verschiedene Tiefe der Religion und der Persönlichkeit beider zu begründen, geht nicht an. Die heutige Modeanschauung, die „Mystiker“ müssten religiös tiefer sein als die Scholastiker, ist ein Märchen. Sie dachten in einem anderen Denkdialekt, das ist alles. Auch konnte man, wie das Beispiel gerade Eckeharts und Bonaventuras zeigt, Mystiker und Scho-

lastiker in einer Person sein. Die moderne Anschauung ist zudem nicht selten verdächtig, an einem angeblichen Skeptizismus Eckeharts einen Gefallen zu finden. Man bringt ihn in Zusammenhang mit dem Symbolismus und dichtet ihm aufklärerische Anschauungen an, die er nun und nimmer besass, einzig und allein, weil der oberflächliche Wortlaut zur Not auch solche modernen Ansichten gestattet. Da muss denn doch betont werden, dass Eckehart in keinem Sinne Symbolist war und ganz die gleichen religiösen und dogmatischen Grundanschauungen hatte wie Thomas auch, nur dass seine Gedankenorgel polyphoner war, d. h. mehr Register besass als diejenige des Doctor angelicus. Die religiöse Mentalität beider war eine, nur zwischen ihr und der Geistesverfassung moderner Schöngeister und Aufklärer, die vor jedem Wunderbericht davonlaufen, ist alle Vermittlung Flickwerk. Freilich war Eckehart in stärkerem Grade Missdeutungen ausgesetzt als andere Lehrer, und dies gab die Ursache für das päpstliche Einschreiten ab.

Andererseits wird man dem hl. Thomas nicht gerecht, wenn man seinem gross angelegten Gedankensystem einen ausschliesslich wissenschaftlichen Geltungsanspruch vindiziert. Solchen Geltungsanspruch hat es freilich in der Meinung des Thomas wie der ganzen Scholastik und der katholischen Christenheit bis zum heutigen Tage besessen. Aber man erinnere sich unserer These: das Denken und die Interpretation des Denkens ist zweierlei. Die Meinung der Autoren, und wäre es die der heiligsten, über das logische Wesen ihres Glaubens kann für uns nicht massgebend sein. Wir achten ihr fachmännisches Urteil über den Glaubensinhalt. Das Psychologische des Glaubens, die Glaubensform dagegen ist Gegenstand eines vorerst ganz jungen Forschungszweiges, auf dem es noch gar keine Autoritäten geben kann. Unser ist daher die Aufgabe, das Lehrsystem des hl. Thomas richtig zu deuten. Wir behaupten, es ist nicht Wissenschaft im heutigen Forschungssinne, sondern ein besonderer, gerade im abendländischen Mittelalter und sonst nirgend ausgebildeter religiöser Denkdialekt, der sich an den wissenschaftlichen angelehnt, ihn gleichsam kopiert hat und ihm daher äusserlich gleichsieht. Den Beweis dafür entnehmen wir der Tatsache, dass der hl. Thomas ein frommer Mann gewesen ist, dessen ganzes Leben von der religiösen Einstellung so stark erfüllt war, dass diese keine andere Ein-

stellung vorherrschen liess. Waren doch die Vorbedingungen zu ausschliesslich wissenschaftlicher, d. h. von jedem, auch dem religiösen Interesse befreiter Einstellung im ganzen Mittelalter nicht gegeben, sondern mussten in der humanistischen Anknüpfung an die Antike erst wieder neu geschaffen werden. Auch die mittelalterliche Rezeption des Aristoteles blieb von dessen ausschliesslich wissenschaftlicher Tendenz unberührt; die grundverschiedene hellenische und mittelalterliche Mentalität dachten aneinander vorbei. Als Wissenschaft kann die Scholastik den Wettbewerb mit moderner Forschung nicht aushalten, aber als besondere religiöse Sprache, als treffender Gedankenausdruck für die unbegrifflichen und unbegreifbaren religiösen Wahrheiten, als Hilfsmittel für deren Ereanntnis sucht sie ihresgleichen. Den Schlüssel zu Thomas' Summa gibt die richtige Perspektive. Stellen wir uns wissenschaftlich ein, so ist es selbstverständlich, dass wir vor lauter Begriffen keine religiöse Wahrheit sehen, während die nur künstlerische Einstellung alle Wirklichkeit aufklärerisch zu (symbolischen) Abstraktionen verflüchtigt.

Denn man muss den Intellekt wie ein Instrument handhaben, um ihn richtig einstellen zu können. Alle grossen religiösen Naturen haben das gekonnt, und der Morgenländer kann es heute noch. Das Befremden der Modernen rührt uns daher gar nicht, sondern ist uns nur ein Zeichen der Befangenheit in ihrem historisch bedingten Denkdialekt. Heute ist man, einseitig von den wissenschaftlichen Methoden und Erfolgen der letztvergangenen Jahrhunderte beeinflusst, der festen Überzeugung, in den intellektuellen Gebilden, den Begriffen, letzte, unveränderliche, absolut geltende Wahrheiten vor sich zu haben. Dabei gehört es zu den schwierigsten erkenntniskritischen Problemen, zu erforschen, was eigentlich das Wesen der „wissenschaftlichen Wahrheit“ sei. Dies Phänomen ist ja noch so jung, nicht älter als Thales! Was dagegen „religiöse Wahrheit“ ist, wissen wir ganz genau; natürlich unbegrifflich, weil sie sonst auf die Wissenschaft, das Bekannte auf das Unbekannte reduziert würde. Der Begriffsaberglaube der Gegenwart ist also gar nichts Selbstverständliches. Die Verstandesprodukte: Vorstellungen, Begriffe, Urteile, Denkdialekte sind nichts Unveränderliches, sondern dem historischen Wechsel unterworfen, während die religiöse Wahrheit beharrt: die ältesten Schriften

des Alten Testaments „meinen“ die gleiche metaphysische Wirklichkeit wie der heutige Gläubige, obwohl wir ihren Denk-dialekt kaum noch verstehen. Werden daher die religiösen Begriffe so ernst genommen wie die wissenschaftlichen, werden sie unser Schicksal, und vermögen wir nicht mehr selbstherrlich mit ihnen zu schalten wie noch die Propheten des Alten Bundes, Christus selbst, Johannes u. a., dann muss die Religion darunter leiden. Der Nurdogmatiker krankt an der gleichen Befangenheit im Begriff wie der Aufklärer. Dessen begriffsstürmerische Tendenzen sind daher nicht anders zu beurteilen als die Bilderstürme in der alten Kirche und während der Reformation. Dort wie hier wurde die sachnotwendige Distanz zu den Hilfsmitteln der Religion nicht gewahrt und deren Wesen in minder Wichtigem gesehen. Luther und Eck nahmen die religiösen Begriffe tiefernt; Eckehart dagegen hätte niemals um der blossen Begriffe willen der Kirche den Rücken gekehrt. Aber mit der Religion selbst hat dies alles nichts zu tun. Niemals wird der Begriffsstürmer z. B. dem ontologischen Argument gerecht werden. Als philosophischer „Beweis“ ist dieses Argument natürlich verfehlt. Aber nur wenige wissen, dass es noch eine zweite und weit wichtigere Bedeutung als religiöses Stilelement besitzt. Als solches ist es bereits im Jehova-Namen enthalten, und die syllogistische Ausführung hat keine andere als idiomatische Bedeutung. Gibt es nicht zu denken, dass die Scholastik, die in Anselm von Canterbury das ontologische Argument aufgestellt hatte, mit wachsender wissenschaftlicher Einstellung seine ausschliesslich religiöse Bedeutung nicht mehr verstand und es daher verwarf, dass dagegen Hegel, derjenige Philosoph, der bisher die meiste Distanz zum Arbeitsintellekt und seiner Logik gewonnen hat, das Argument wieder in seine Rechte einsetzte?

Denn die Wahrheit ist dem Begriffe transzendent und daher mit einer Mehrzahl nicht immer übereinstimmender Begriffe wohl verträglich. Widersprüche tun nichts zur Sache, weil der Begriff in der Religion nicht das Letzte ist. Wir sehen das am Trinitätsdogma, an der Transsubstantiationslehre u. a. Die Widersprüche heben sich bei richtiger Perspektive auf. Das liegt an der „Transparenz“ der religiösen Begriffe. Während nämlich der wissenschaftliche Begriff dem Blick eine Grenze setzt, von der er abprallt, schaut der reli-



giöse Sinn — die beste Diagnose für sein Vorhandensein! — durch den Begriff, der nun zum religiösen wird, gleichsam fernsichtig hindurch und entdeckt dort eine neue Sphäre der Wahrheit, die bei wissenschaftlicher Einstellung des Intellekts nicht sichtbar wird. Der Religiöse, der seinen Intellekt souverän beherrscht und auf ihm spielt wie der Künstler auf seinem Instrument, der aber zugleich ein guter Logiker ist — Augustinus und Eckehart waren solche! —, sieht in den Gebilden des blossen Verstandes nichts Endgültiges, Absolutes. Bei einiger Übung im transparenten Sehen gelingt es ihm, den Begriffen gleichsam in den Rücken zu kommen — was für die Wissenschaft ein Ding der Unmöglichkeit ist —, also gewissermassen den Verstand zu umsegeln, etwa wie Hegel den globus intellectualis umschiffte, und damit seine untergeordnete Bedeutung zu erkennen. Während nämlich sonst selbst der Religiöse seiner religiösen Wahrheit nur am Rande des Bewusstseins inne wird, da ja seine Vorstellungen und Begriffe im Vordergrund stehen und die Auffassung absorbieren, gelingt es dem im Meditieren Geübten mehr oder weniger, die religiöse „Leitintention“ in den Mittelpunkt des Bewusstseins zu rücken und die intellektuellen Intentionen daraus zu verdrängen. Diese Zustände sind als Verzückung, Intuition, intellektuelle Anschauung seit langem bekannt. Sie sind theoretischer (wissender), nicht gefühlsmässiger Natur und haben daher an sich mit Affekten nichts zu tun. Natürlich kommen sie für die Mehrheit der Menschen nicht in Betracht. Wir führen diese psychologischen Tatsachen nur als Beweis dafür an, dass das religiöse Meinen nicht auf Vorstellungen oder Begriffe geht, sondern sich dieser entäussern kann, ohne die Bezielung auf seinen Gegenstand deswegen zu verlieren.

Diese logischen Forschungen zum Gegenstand der religiösen Erkenntnis besitzen eine grosse Zukunft. Zunächst freilich haben sie den intellektualistischen Zeitgeist zum Feinde. Denn dem modernen Occidentalen ist die Welt mit Begriffen vernagelt. Diese biologisch (technisch und geschäftlich) für ihn erfolgreich gewesene und damit durch natürliche Auslese befestigte Gewohnheit lässt sich nicht von heute zu morgen verändern. Das gilt namentlich für die protestantische Welt. Sie bringt in ihrer Begriffsbefangenheit der intellektualistischen Gegenwart das Apostolikum und nach und nach alle religiösen



Vorstellungen zum Opfer. Der römische und der griechische Katholizismus ist in dieser Masse nicht vom Intellektualismus berührt. Das zeigt sich vor allem im Festhalten am Dogma. Aber innerhalb dieser vom Dogma gezogenen Grenzen ist die Begriffsbefangenheit nicht minder wirksam. Mindestens Rom würde das freie Schalten mit dem Intellekt als einem blossen Instrument heute nicht mehr gestatten. Wer also kann sich heute mit diesen Forschungen befassen, die an den lebendigen Christenglauben anknüpfen, wie er zu den klassischen Zeiten der christlichen Religion bestand? Nur derjenige, welcher dem protestantischen Intellektualismus ebenso überlegen gegenübersteht wie der autoritativen Gebundenheit durch den römischen Katholizismus. Ausser dieser nicht gewöhnlichen geistigen Freiheit sind jedoch auch psychologischer Instinkt und philosophische Schulung, zumal logischer Scharfsinn erforderlich. So wollen wir die Zeit heraufführen helfen, da die religiös Impotenten, die keine Kraft besitzen, den Begriff zu beseelen und ihn damit zu verifizieren, dem verdienten Gelächter anheimfallen, wenn sie aus ihrer Unfähigkeit eine Tugend machen, und der mit der Wissenschaft vom menschlichen Denken ausgerüstete und philosophisch geschulte Theologe und Glaubenslehrer seine alte Stellung als Kulturpionier wieder einnimmt, die er ehemals besessen hat.

*Berlin.*

Paul FELDKELLER.

---