

Zeitschrift: Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review
Band: 11 (1903)
Heft: 42

Artikel: Über den Wahrheitsgehalt der Religion
Autor: Keussen, R.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-403563>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 31.03.2025

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

ÜBER DEN WAHRHEITSGEHALT DER RELIGION ¹⁾.

Die Mannigfaltigkeit der Aussenwelt in dem ihr eigenen Zusammenhang zu begreifen, die Tatsachen des Innenlebens, den Mechanismus der ursprünglichen Empfindungen und Vorstellungen, deren Niederschlag in der Begriffs- und Urteilsbildung, diese ganze Komplikation des psychischen Geschehens zu verstehen — das wird als eine der wesentlichen Aufgaben des philosophischen Denkers betrachtet werden müssen. Aber die wissenschaftliche Weltauffassung, welche er so durch die Registrierung aller Tatsachen der Wirklichkeit und ihre Einordnung in den Apparat möglichst einfacher Begriffe und Gesetze erreicht, genügt zunächst nur dem theoretischen Bedürfnis des Verstandes; — Herz und Gemüt können nicht umhin, darüber hinaus eine Welt der Möglichkeiten aufzubauen, die in sich beschliesst, was da sein sollte, aber nicht oder nur unvollkommen ist, was geschehen sollte, aber nur in beschränktem Masse oder gar nicht geschieht, die Welt der Zwecke schlechthin, mögen sie nun ästhetischer oder ethischer Natur sein. Ihr entlehnen wir alle Werte, aus ihr leiten wir die Hoffnung ab, dass alles Geschehen, wie es um uns her oder von uns vollzogen wird, einen Sinn habe. Eine Weltanschauung, die dem ganzen Menschen gerecht werden will, wird also die leidenschaftslos gewonnene Erkenntnis des Weltgeschehens und des menschlichen Seelenlebens einem vertieften Verständnis entgegenführen,

¹⁾ *R. Eucken*, «Der Wahrheitsgehalt der Religion». Leipzig, Veit & Cie., 1901. Als Einleitung hierzu erschien der auf der sächsischen kirchlichen Konferenz gehaltene Vortrag desselben Verfassers: «Das Wesen der Religion philosophisch betrachtet.» Leipzig, Georg Wigand. — Vergleiche auch *Dr. H. Pöhlmann*: «Rudolf Euckens Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen.» Berlin, Renther & Reichard, 1903.

indem sie diese Erkenntnis aus ihrer Isolierung hinaushebt und in Verbindung mit der Welt der Werte bringt.

Allein eine solche Wendung könnte nur dann gerechtfertigt erscheinen, wenn die Werte, an denen wir die zunächst gegebene Welt messen, mehr sind als eine willkürliche Konstruktion der Phantasie, wenn in ihnen eine geistige Notwendigkeit zum Ausdruck gelangt, deren letzter Grund in der Weltordnung selbst liegt. Nur so erhalten diese Werte einen absoluten Charakter. — Wohl liegt hier zweifellos für das Empfinden zunächst ein Dualismus vor. Denn die Notwendigkeit unserer sinnlich-geistigen Organisation und der ausser ihr vorausgesetzten Wirklichkeit schafft ein erstes in sich geschlossenes Weltbild; wir legen an dieses einer unbedingten Verpflichtung gehorchend die Welt der Werte an, und es ergibt sich das aufregende Resultat, dass die Kette von Begriffen, die in ihrem geschlossenen Zusammenhang dem theoretischen Bedürfnis völlig genügt, dem praktischen geradezu widerspricht. Denn fordern jene Begriffe eine strenge Gesetzmässigkeit des Ganzen, einen Mechanismus des Geschehens, in welchem die vorhandene Wirklichkeit völlig aufgeht, so ist nicht abzusehen, wie daneben eine anders geartete Welt Bestand gewinnen soll — ausser mit ihr beginnt ein neues Reich des Seins sich zu entfalten, das für uns ein begründetes Vorrecht besitzt und, was eben so wichtig erscheint, sich durchsetzen lässt. — Ihre Erfüllung kann eine solche Erwartung jedoch nur finden, wenn in uns, und zwar durch eigene Bestimmung zu lebensvoller Darstellung gelangt, was ursprünglich nur wie ein liches Traumbild über dem gewöhnlichen Verlauf unseres Seelenlebens schwebte. Nur damit gewinnt das Ideal einen wirklichen Wert, dass es in diese Welt, sie umbildend, und zugleich in den Kreis unserer Erfahrung eingeht.

Diese allgemeinen Überlegungen lassen wir dem folgenden Hinweis auf das Werk Euckens über den Wahrheitsgehalt der Religion vorausgehen, weil sie uns in den wesentlichen Bestand seiner Überzeugungen einführen können. Sie stehen auf platonischem Grunde, wenngleich der Gewinn einer Gedankenarbeit von mehr als zwei Jahrtausenden in sie aufgenommen ist. Ein Rückblick auf die Ideenlehre des griechischen Philosophen sei darum an dieser Stelle gestattet, um deutlich zu machen, inwieweit Euckens Gedanken hier einen Zusammenhang fest-

halten, und wo ein Fortschritt geboten war und durchgeführt erscheint. — Die Ideenwelt gelangt nach Plato nicht durch eine Analyse des Inhalts der Sinnenwelt dem Menschen zum Bewusstsein, nicht dadurch werden wir der unvergänglichen Elemente, die sich in unserer Wahrnehmung widerspiegeln, bewusst, dass sie uns bei wiederholter Erfahrung in der Gleichartigkeit ihrer Nachbilder kenntlich werden, sondern eine zusammenschauende Intuition erfasst durch Vermittlung der Erinnerung (*ἀνάμνησις*) die gemeinsame Beziehung der einzelnen Exemplare auf ihr entsprechendes Urbild. — Der Begriff bringt diese Beziehung und damit das wahre Sein, die absolute Wirklichkeit zum abschliessenden Ausdruck, und unveränderlich wie die ewige Ideenwelt selbst sind die Begriffe von ihr im Geiste des Menschen. Das Selbstvertrauen des Dogmatismus hat bei Plato eine scharfe wissenschaftliche Formulierung erhalten.

Und hier zunächst kommt die Untersuchung Euckens in einen Gegensatz zu jeder Weltanschauung, welche die Wahrheit in einer voreilig konstruierten Formel festlegen möchte, damit aber zu einer Hemmung aller geistigen Bewegung führt. Wohl misst er der Tatsache einen fundamentalen Wert zu, dass die Menschheit eine selbständige Geisteswelt über und zugleich aus den Erfahrungen des inneren und äusseren Lebens schafft. Diese Geisteswelt erweist sich in der Folge als mehr denn eine blosse Projektion der Gesamtheit unserer Erfahrungen auf die Wand unseres Seelenlebens, sie gewinnt einen wesenhaften, selbsttätigen Charakter; denn sie erzeugt ihre eigenen Notwendigkeiten, die dem Mögen und Meinen des Menschen sich überlegen zeigen und ihm Normen für die Wahrheitsforschung sowohl wie für sein sittliches Handeln geben. Eucken definiert diese Selbsttätigkeit als „Naturgeschehen des Geistes“ (cf. Pöhlmann, S. 26). Die Bewegung aber, welche das Geistesleben damit von sich aus zuwege bringt, verträgt durchaus keine Festlegung in starren Formen. Die Wahrheit selbst ist kein fertiger, unveränderlicher Begriff, der einfach aufgenommen und zur Lösung aller Lebensrätsel verwandt werden könnte, sondern auf jeder Stufe der Geisteskultur muss sie neu erkämpft werden, wenn sie das Geistesleben ganz umschliessen und ihm gerecht werden will. „Veritas filia temporis“ — allerdings nicht in dem Sinne, dass die Wahrheit nun zu einer relativen

Funktion der Zeit herabgedrückt werden soll, — sie muss ihr überlegen bleiben, eine Forderung, der sie nur dann genügt, wenn sie mit der geschichtlichen Entwicklung fortschreitet und nicht schwächlich hinter ihr zurückbleibt.

Mit dem Aufweis dieser die Richtung der Euckenschen Überzeugungen angehenden Gedanken können wir uns zunächst begnügen; inwieweit sie für seine religiöse Lebensanschauung fruchtbar geworden sind, wird die folgende Darstellung ergeben.

Als die Behauptung einer jeden Religion bezeichnet Eucken die Existenz einer Überwelt und ihre Zugänglichkeit für uns, eine Offenbarung göttlichen Wesens und Wollens; zugleich wird bald mehr, bald weniger ein Bruch mit den Interessen der uns umgebenden Welt, eine Loslösung von ihrem vergänglichen Wesen gefordert. Als voller Ersatz für diesen Verzicht soll sich uns das göttliche Leben und in ihm die Glückseligkeit erschliessen. In der Art, wie nun die Religionen dieses Ziel zu erreichen suchen, gehen sie nach zwei wesentlich verschiedenen Richtungen auseinander. Sie charakterisieren sich als Gesetzes- und Erlösungsreligionen. Jene begnügen sich mit einer Verklärung und Idealisierung der vorgefundenen Welt, diese verlangen die Abkehr von ihr, ja ihre völlige Verneinung. Der indische Typus der Erlösungsreligion schliesst mit diesem Verlangen ab. Den Willen zum Leben durch die Erkenntnis der Nichtigkeit seiner Ziele zu ertöten, darin fasst sich für den Buddhismus Wesen und Absicht der Religion zusammen. Das Christentum hat diese aussichtslose Negation, welche ihm Schopenhauer als alleinige ethische Norm zuweisen wollte, tatsächlich überwunden. Es verbindet mit der Weltverneinung die Welterneuerung, den Aufbau eines neuen geistigen und sittlichen Lebens im Reiche Gottes. Zu überzeugender Darstellung und damit zum Erweis ihrer Möglichkeit gelangt diese Anschauung in der Persönlichkeit Christi. Sie bildet das Ferment des christlichen Glaubens für alle Zeiten. Der Glaube an Christus krystallisiert sich dann in seinen besonderen Formen in der Kirche, ein Prozess, der für diese durch Jahrhunderte mit erschütternden Kämpfen verbunden war. Aber seine geschichtliche Notwendigkeit und Berechtigung lässt sich nicht verkennen. Denn es handelt sich bei dieser Entwicklung nicht um den Luxus theologischer „Begriffsdichtung“, sondern um den ernsthaften Versuch, die Persönlichkeit Christi in ihrer zentralen Bedeutung für das

religiöse Leben allen verständlich zu machen, um die konsequente Verfolgung des Gedankens, die Erlösungstatsachen aus den relativen Grössen der Geschichte auszuscheiden und ihnen einen absoluten metaphysischen Charakter zu verleihen. Es steht bei der Wertung von Jesu Persönlichkeit und Leben nicht mehr ein bloss geschichtliches Dasein, sondern seine Bedeutung für die Menschheit, ja den Kosmos schlechthin in Frage. Nur so ist die Ausbildung einer Theologie und Christologie verständlich, welche eine umfassende Weltanschauung in einem abgeschlossenen Gedankensystem zu geben versucht. Gewisse Bedenken hiergegen lassen sich indessen nicht umgehen. Denn nur eine Übertreibung des Prinzips kann den Formen, in welche der Gedanke gekleidet wurde, dass das Christentum die absolute Religion sei, den gleichen Wert beilegen wie der sie begründenden Erfahrung. Kann doch die psychologische Analyse niemals übersehen, dass Urteil und Gefühl des einzelnen zunächst den Grundtatsachen des Christentums jenen überragenden Wert beilegen; die Wiederholung der gleichen Erfahrung treibt dann zu einer allgemeinen Fixierung dieses Werturteils im Dogma. Nun kann aber nur das Vorurteil leugnen, dass es dem Individuum niemals möglich ist, sich von Sprache und Denken seiner Zeit zu emanzipieren; und da alle Wissenschaft nur in den Köpfen der Individuen besteht, zahlt auch sie in ihren Ausdrucksformen der Zeit ihren Tribut. Mit dieser Voraussetzung hat die Theologie nicht weniger zu rechnen wie jede andere Wissenschaft. — Wir können uns daher der Beobachtung nicht verschliessen, dass die antike Geisteskultur die Formen hergegeben hat, als es sich darum handelte, der christlichen Weltanschauung einen bestimmten abschliessenden Ausdruck für den Gedanken zu geben. So hat sich jene theologisch-metaphysische Spekulation herausgebildet, in der die ursprünglich praktische Lebensanschauung Jesu von philosophischen Begriffen umspannt erscheint, ein gewaltiges Gebäude, das auf allen Seiten gegen die Angriffe einer profanen Welt Schutz bieten sollte. — Allein wie ehrwürdig sich auch die Mauern und Wände, welche das Heiligste der Menschheit umschliessen, darstellen, das moderne Empfinden steht ihnen fremd gegenüber und kann sich nur mühsam in ihren Stil hineinleben. Eine Unruhe musste sich darüber notwendig des Denkens bemächtigen und die Frage aufgeworfen werden, ob

nicht diese Verbindung der antiken Geisteskultur mit der christlichen Lebensanschauung schwere Schäden bedinge. Eine Bewegung hat sich an diese Frage angeknüpft, die überall in der modernen Welt ihren Einfluss äussert und von der jeder ergriffen werden muss, der überhaupt die religiösen Probleme zum Gegenstand seines Nachdenkens macht.

So mannigfaltig sind nun die theoretischen und praktischen Richtungen und Bestrebungen, die in das Sammelbecken der „modernen Weltanschauung“ zusammenfliessen, dass es nicht leicht ist, die Fülle von Widersprüchen, welche sich aus ihrem Zusammentreffen mit der alten, kirchlich überlieferten Fassung des Christentums ergeben, in wenige Sätze zusammenzufassen. Dennoch wird eine klare Erkenntnis des vorhandenen Gegensatzes um so dringender, je mehr sich dieser nicht nur gegen die Formen, sondern gegen die Substanz des christlichen Glaubens richtet. Die an ihm geübte Kritik erscheint, wie Eucken mit Recht hervorhebt, als das Ergebnis grosser Wandlungen in den Grundrichtungen der europäischen Kultur während der letzten Jahrhunderte. — Die Renaissance, der Rationalismus des 17. und 18. Jahrhunderts, der naturwissenschaftliche Realismus des neunzehnten, sie alle nehmen daran in gleicher Weise ihren Anteil (Wahrheitsgehalt, S. 20—23). Die vom Materialismus beherrschten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts haben den bestehenden Konflikt vornehmlich als einen solchen zwischen Religion und Naturwissenschaft empfunden. Aus der Beschränkung eines nur den Bedürfnissen des Menschen entsprechenden Erfahrungskreises schien zuerst die Vernichtung des geozentrischen Weltbildes durch die kopernikanische Theorie hinauszuführen. Eine noch grössere Entsagung forderte dann die Behauptung eines den Weltzusammenhang beherrschenden Mechanismus und die Auffassung, dass das bestimmende Mittel zu aller Entwicklung im Reiche des Lebendigen der Kampf ums Dasein sei. War doch damit dem Anthropomorphismus, den Wundern, ja allen moralischen Zwecken innerhalb der Ordnung der Natur — wenigstens für eine einseitige Betrachtung — der Krieg angesagt. Alle in sich unabhängigen Grössen wurden vermöge einer geistlosen Anwendung des Prinzips der Entwicklung aus der Geschichte, jeder absolute Wert aus dem Leben gestrichen. Die Philosophie konnte in ihrem Streben nach letzter Wahrheit von diesem Wandel der Anschauungen

nicht unberührt bleiben, sie musste sich vielmehr aufgefordert fühlen, Gedanken, die vielleicht nur die Methode der Forschung in den Einzelwissenschaften beeinflusst oder ein fruchtbares Erklärungsprinzip in ihrem Rahmen abgegeben hatten, bis in ihre letzten Konsequenzen zu verfolgen, und notwendig ergab sich daraus, dass sie mit der Religion in den schärfsten Gegensatz kam. Der Bruch mit allem Autoritätsglauben muss dabei als das Entscheidende bezeichnet werden; denn hieraus ergab sich die Forderung: die Wahrheit ist von neuem zu suchen, und bestimmend für die Erkenntnis ist allein das auf die Erfahrung sich stützende affektlose Denken. Die also proklamierte „Autonomie der menschlichen Vernunft“ verwies alsbald die künstlich gegliederten Gebäude des alten Kirchenglaubens als Luftschlösser aus dem Reiche der Erfahrung. Aus der Wissenschaft schien die Religion verbannt, und da ihr somit alle Legitimation entzogen war, deutete die siegesgewisse Prophezeiung ihres Untergangs bei fortschreitender Aufklärung nur das letzte Ziel dieser ganzen Entwicklung an. Die Selbsttäuschung, in der sie befangen war, ist durch den Verlauf der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts aufgedeckt worden. Denn ihr Ergebnis war das Aufkommen einer neuen religiösen Bewegung, die allerdings viel mehr als Sehnsucht nach Gotteserkenntnis und -erfahrung besteht, denn als abgeschlossene und begrifflich festzulegende Erkenntnis. „Wir selbst“, sagt Eucken, „fühlen uns durchaus als Suchende und wenden uns daher auch an Suchende.“

Wenn es aber so steht trotz aller Kritik der Wissenschaft, die gegenüber den Grundtatsachen der Religion versagt, wenn überdies die Persönlichkeit Christi auch dem modernen Menschen ehrwürdig bleibt, was ist zu tun? Die Religion und das Christentum haben für unsere Überzeugungen und für die Entfaltung unseres Lebens einen bestimmenden Wert, einen Wert, den wir unmittelbar empfinden. Sollen wir nun, indem wir eine solche Erfahrung zum Ausgangspunkt nehmen, so fragt Eucken, daraus das prinzipielle Recht oder gar den Zwang ableiten, zur alten Form der Religion zurückzukehren? oder besser: können wir es noch? — Seine Antwort lautet: nein! Es ist unmöglich, weil nun einmal der historische Zusammenhang zerrissen ist und sich daher nichts daran ändern lässt, „dass wir in der überkommenen Gestalt der Religion manches

als mythologisch, als magisch, als anthropomorph empfinden, was unsern Vätern religiös, ethisch, göttlich war“ (l. c., S. 54). Das neue Verlangen nach Religion kann nicht für eine Rechtfertigung ihrer alten Form ausgegeben werden.

Unter diesen Verhältnissen bleibt für eine positive Begründung der Religion kein anderer Weg als der einer „Revision unseres ganzen Lebensstandes“. Nur indem wir die Entfaltung und Auswirkung unseres geistigen Lebens nach allen Seiten verfolgen, dürfen wir hoffen, auf die primitiven Tatsachen zu stossen, die in sich Religion einschliessen und fordern (cf. l. c., S. 57/58). Dieser Versuch ist an sich nicht neu; er bildet mehr oder weniger das Leitmotiv aller modernen religionsgeschichtlichen Forschung. Aber bei Eucken handelt es sich zuletzt nicht um diese und die von ihr aufgebrachten Hypothesen über das Wesen der Religion, sondern um eine durchaus selbständige Untersuchung, die sich darum auch mit der älteren religionsphilosophischen Spekulation vor allem kritisch auseinandersetzt. Weniger diesen kritischen Streifzügen wollen wir jedoch folgen als der Entwicklung und dem Fortschritt von Euckens eigenen Gedanken.

R. KEUSSEN.

(Schluss folgt.)
