

Philosoph. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft.

38. Band. 2. Heft.

Zum Verhältnis zwischen Moral und Religion.

Einige Bemerkungen zum Buch „*Katholisches und modernes Denken*. Ein Gedankenaustausch über Gotteserkenntnis und Sittlichkeit zwischen Universitätsprofessor Dr. August Messer und Max Pribilla S. J.“ (Stuttgart 1924).

Von Prof. Dr. M. Wittmann in Eichstätt.

Im Jahrgang 1922/23 (Band 104 und 105) der *Stimmen der Zeit* haben sich August Messer und Max Pribilla in einer Reihe von Abhandlungen miteinander über ethische Fragen auseinandergesetzt. Inzwischen sind diese Abhandlungen unter dem Titel *Katholisches und modernes Denken* in Buchform erschienen. Es ist, wie die Vorrede sagt, etwas Neues, dass Vertreter verschiedener Weltanschauungen in dieser Form wissenschaftliche Erörterungen wechseln; aber beide Autoren können, wie dort ebenfalls angedeutet ist, ihren Gedankenaustausch mit Genugtuung der breiteren Öffentlichkeit übergeben. Wurde doch die Diskussion durchweg in einem völlig einwandfreien, ja vornehmen Tone geführt, in Formen, worin bei aller Meinungsverschiedenheit die gegenseitige Achtung und das vollkommen ehrliche Streben nach Wahrheit zum Ausdruck gelangt. Und nicht zweifelhaft ist, dass die Auseinandersetzung keineswegs ganz ergebnislos verlaufen ist, dass sie vielmehr manches Missverständnis beseitigt und manches Dunkel aufgehellt hat, so dass die beiden Gelehrten auch in dieser Hinsicht Befriedigung empfinden dürfen. Wenn ich mir nun gestatte, in Kürze auf diese Kontroverse zurückzukommen, so geschieht es, weil ich glaube, den Gedankengang in dem einen oder andern Punkte ein wenig weiterführen zu können. Zunächst darf ich hier auf meine *Ethik* (1923) verweisen, wo das Verhältnis zwischen Moral und Religion eingehend untersucht wird und gerade auch zu den von Messer und Pribilla angeschnittenen Teilfragen, wie mir scheinen will, mancher Aufschluss zu finden ist. Sodann sollen hier die dortigen Darlegungen in der einen und andern Beziehung ergänzt werden.

I.

1. Messer findet die Grundgedanken der Kantischen Autonomie darin, „dass der Mensch durch sein Wesen selbst, durch seine vernünftige Menschennatur (auch ohne ausdrückliches Gebot einer Gottheit) zu Höherem, Wertvollere[m] berufen ist, und dass er nur im Dienste idealer Aufgaben

seiner Wesensvollendung sich nähert, . . . ein Grundgedanke, der übrigens auch in der katholischen, insbesondere der thomistischen Ethik unverkennbar ist, nämlich in der Lehre, dass die vernünftige Menschennatur Norm des Sittlichen sei, nicht etwa der schlechthin souveräne Wille Gottes. Wenn aber die Gottheit bei ihrer Gesetzgebung geleitet ist von dem Gedanken, das der Menschennatur (dem Abbild ihres eigenen Wesens) Angemessene zu gebieten, so muss es Verhaltensweisen geben, die in sich — auch abgesehen von den göttlichen Geboten — »angemessen«, d. h. passend, wertvoll, seinsollend sind“¹⁾.

Zur Frage, ob Messer mit dieser Darstellung das Verhältnis zwischen Kantischer und katholischer Ethik zutreffend wiedergibt, oder ob er, wie schon in seinem Buche *Kants Ethik* in Gefahr ist, den Unterschied zwischen beiden Denkrichtungen abzuschwächen, sei zunächst bemerkt, dass es etwas anderes ist um das reine Vernunftgesetz im Sinne Kants und etwas anderes um das Vernunftgesetz im Sinne der alten Philosophie. Im übrigen ist darauf hinzuweisen, dass sich Messer über die Stellung des religiösen Faktors innerhalb der christlichen Ethik keine richtige Vorstellung bildet. Diese Ethik gibt nämlich allerdings zu, dass mit der Menschennatur, auch abgesehen von einem göttlichen Willen eine massgebende Ordnung in Geltung tritt; der Mensch wird in der Tat vor allem durch seine eigene Natur auf ein bestimmtes Ziel hingewiesen und einer entsprechenden Ordnung unterworfen. Die sittliche Ordnung erscheint zunächst als die Forderung der menschlichen Natur, das sittlich Gute als das Naturgemässe. Nur darf nicht übersehen werden, dass bloss das abstrahierende Denken die Naturordnung vom göttlichen Willen zu trennen vermag, dass aber eine solche Trennung keineswegs in der Wirklichkeit besteht; die Forderung der menschlichen Natur ist in Wirklichkeit, niemals bloss Naturgesetz, sondern notwendig zugleich göttliches Gebot. Die endliche Natur enthält von selbst die Beziehung zum göttlichen Urheber, weshalb zwischen dem Naturgesetz und dem göttlichen Gebot ein unauflösbarer Zusammenhang besteht; das Naturgemässe ist von selbst und notwendig zugleich das Gottgewollte. Die Naturordnung besteht nicht, ohne dass hierin eine göttliche Willenskundgebung zum Ausdruck gelangt²⁾. Messer beachtet diesen Sachverhalt nicht, sondern denkt sich das Verhältnis offenbar so, als würde nach christlicher Auffassung die göttliche Willenskundgebung erst nachträglich auf Grund freier Entscheidung zum Naturgesetz hinzutreten. Nur so kann er sagen, „dass die vernünftige Menschennatur Norm des Sittlichen sei, nicht etwa der schlechthin souveräne Wille Gottes“; in Wirklichkeit schliesst die Menschennatur als Norm des Sitt-

¹⁾ *Katholisches und modernes Denken* 40. — Ich zitiere durchweg die Buchausgabe, nicht die *Stimmen der Zeit*.

²⁾ Näheres hierüber Wittmann, *Ethik*. 274 ff.

lichen den göttlichen Willen keineswegs aus, sondern positiv ein. Der Ausdruck „schlechthin souveräner Wille Gottes“ deutet an, dass Messer nicht eine in der endlichen Natur von selbst und notwendig liegende Willensäußerung im Auge hat, sondern eine freie Tat, die erst in der Folge zu der in der Natur ausgesprochenen Ordnung hinzukommt; eine Auffassung, die den Sinn der theistischen Ethik verkennt. In welchem Sinne es bestimmte „Verhaltensweisen“ gibt, die — „auch abgesehen von den göttlichen Geboten“ — als „angemessen, d. h. passend, wertvoll, seinsollend“ erscheinen, ist darnach klar. In dem Sinne trifft dies zu, dass dem Menschen schon durch die eigene Natur eine bestimmte Lebensrichtung vorgeschrieben wird, keineswegs aber in dem Sinne, als wäre die Forderung der Natur nicht zugleich und notwendig göttliches Gebot. Es ist nicht denkbar, dass die Forderung der Natur nicht zugleich der Wille des göttlichen Urhebers ist; damit, dass der Schöpfer ein endliches Wesen mit bestimmter Beschaffenheit ins Dasein ruft, gibt er von selbst seinen Willen kund. Das göttliche Gebot schwebt nicht über der Natur der Dinge, sondern kommt hierin zum Ausdruck; natürliche Ordnung und göttliches Gebot sind inhaltlich ein und dasselbe. Messer scheint dieses Verhältnis auch zu verkennen, wenn er davon spricht, dass die Gottheit „bei ihrer sittlichen Gesetzgebung geleitet ist von dem Gedanken, das der Menschenatur . . . Angemessene zu gebieten“. Abermals will der Anschein entstehen, als würde durch freien göttlichen Willensentschluss zur Naturordnung noch eine andere Ordnung hinzugefügt; in Wirklichkeit kann die göttliche Willenskundgebung von der Natur nicht hinweggedacht werden.

2. Die Frage, was mich verpflichtet, das Gute zu tun, ist in den Augen Messers falsch gestellt, da das Gute als solches auch schon das Verpflichtende sei, während jene Frage mit Unrecht voraussetze, dass der Pflichtcharakter zum Guten erst hinzutrete. Was ich als gut erkenne, erlebe ich — so wird ausgeführt — sofort auch als das Seinsollende, Verpflichtende, als kategorischen Imperativ. Die Pflichtnatur wird also nicht erst dem Guten mitgeteilt, Gutes und Verpflichtendes sind nur zwei verschiedene Namen für dieselbe Sache. „Daraus ergibt sich aber, dass mich ein anderes Wesen (sei es Gott oder Mensch) gar nicht im eigentlichen Sinne zum Guten „verpflichten“ kann. Es kann nur das Gute befehlen, seine Unterlassung mit Strafe bedrohen, aber es kann nicht erreichen, dass ich mich zu etwas innerlich „verpflichtet“ fühle, es sei denn, dass mir dies als „gut“ einleuchtet. Ist dies aber der Fall, so fühle ich mich ohnedies verpflichtet; alle Bemühung, mich zu verpflichten, ist dann überflüssig.

„Freilich können Gebot und Strafandrohung (auch Liebe zu Gott und anderes) motivierend auf mich wirken, und solche Motivation mag unterstützend wirken, wenn mein sittliches Verpflichtungsgefühl für mich nicht ausreicht, das Wollen und Handeln zu bestimmen; aber der spezifisch-

sittliche Wert desselben wird durch solche Hilfsmotive nicht begründet und nicht vermehrt“¹⁾).

Dem gegenüber ist vor allem zu bemerken, dass eine vollständige Identifizierung der Begriffe gut und verpflichtend aus mehr als einem Grunde unstatthaft ist. Mit Pribilla ist daran festzuhalten, dass es sehr viel Gutes gibt, wozu wir nicht verpflichtet sind²⁾), Messer hat sich vergeblich bemüht, diesen Einwand zu entkräften. So wie er sich die von Pribilla angeführten Beispiele zurechtlegt³⁾), will freilich der Unterschied zwischen dem Guten und dem Pflichtmässigen verschwinden, allein die Beispiele können auch anders gewählt werden. Fallen also beide Begriffe vor allen Dingen ihrem Umfange nach auseinander, so besteht ausserdem auch inhaltlich keine volle Identität. Richtig ist allerdings, dass das Gute, soweit es den Pflichtcharakter besitzt, diesen nicht erst nachträglich erhält, sondern mit ihm eine ursprüngliche und unauflösbare Einheit bildet. Gutes und Verpflichtendes sind dann miteinander sachlich identisch, bilden in der Tat nur zwei verschiedene Seiten der nämlichen Sache. Nur folgt hieraus keineswegs, dass der Pflichtcharakter nicht auf eine Willenskundgebung zurückgeht. Wieder muss ich im übrigen auf meine *Ethik* (206 ff.) verweisen, wo ausführlich gezeigt wurde, dass das Gute eben deshalb als das Pflichtmässige erscheint, weil es nicht bloss die Forderung der Natur, sondern zugleich des göttlichen Urhebers darstellt. Eine begriffliche Zergliederung ergab, dass die Forderung der Natur den Pflichtgedanken nicht vollständig ausfüllt, dass ein unerklärter Rest zurückbleibt, wenn darin nicht auch eine persönliche Willensäußerung gefunden wird. Messers Darlegungen lassen eine ausreichende Analyse der Begriffe gut und verpflichtend vermissen. Es geht nicht an, den Umstand, dass wir das Gute als das Seinsollende und als den kategorischen Imperativ erleben, als eine letzte Tatsache zu betrachten; die Frage nach der Herkunft dieser Bewusstseinsinhalte darf nicht unterdrückt werden. Soll aber hierauf die Antwort gefunden werden, so wird es nicht genügen, im sittlich Guten die Forderung der Vernunft oder der vernünftigen Natur zu erblicken. Solange sich das Gute nicht über den Rang des Naturgemässen und Vernunftgemässen erhebt, reicht es nicht an das Pflichtgemässe heran; der Frage, wie es dazu kommt, uns gleichwohl auch als das Pflichtgemässe zu erscheinen, kann darum der Gedankengang nicht ausweichen. So gefasst, ist daher die Frage nach dem Grunde der Pflicht durchaus nicht falsch gestellt, sondern eine Frage, die sich nicht umgehen lässt. Auch wenn nach dem Grunde „der absoluten Verpflichtung“ gefragt wird, ist die Fragestellung nicht falsch, wie Messer meint, mit der Erwägung, dass es ein Widerspruch sei,

¹⁾ *Katholisches und modernes Denken* 105 f.

²⁾ 89.

³⁾ 152.

nach dem Grunde eines Absoluten zu fragen, da ein Absolutes seinem Begriffe nach etwas Letztes und Höchstes sei und deshalb eine Erkenntnis aus Gründen ausschliesse¹⁾. Messer folgt mit dieser Erwägung dem Vorbilde Kants²⁾. Dem gegenüber habe ich bereits anderswo³⁾ bemerkt, dass hier Kant ein Spiel mit dem Worte treibt, dass es völlig unstatthaft ist, das Absolute im Sinne des moralischen Imperativs mit dem Absoluten im Sinne der obersten Weltursache erkenntnistheoretisch auf die gleiche Stufe zu stellen; mag die höchste Weltursache eine Ergründung ausschliessen, so keineswegs der sittliche Imperativ, der uns ja zunächst nur als Bewusstseinsinhalt gegeben ist und insofern etwas Entstandenes und Bedingtes ist. Und wenn die Lösung der Frage darin gefunden wird, dass dem Menschengeist die Sittlichkeit nicht bloss als Forderung der Natur, sondern eben deshalb zugleich als gottgewollte Ordnung entgegentritt, so wird der Pflichtcharakter des Sittlichen allerdings auf eine Willenskundgebung zurückgeführt, aber nach dem Gesagten keineswegs so, als würde diese Beziehung zum Sittlichen erst in der Folge hinzutreten, sondern in dem Sinne, dass sie von Anfang an in der Natur der Sache liegt und mit ihr eine unauf lösbare Einheit bildet. Nicht so ist das Verhältnis gedacht, dass Gott durch Gebote und Strafen die Menschen zur Erfüllung der schon bestehenden Pflichten anhält, der Pflicht als solcher mithin als einem unabhängig von ihm bestehenden Tatbestand gegenübersteht; vielmehr gebietet Gott notwendig dem Menschen die Beobachtung der natürlichen Ordnung, und erst dieses Gebot verleiht der natürlichen Ordnung den Charakter der Pflicht. Während Messer von der Vorstellung erfüllt ist, als würde die religiöse Ethik zum fertigen Wesen des sittlich Guten die Beziehung zum göttlichen Willen nachträglich hinzufügen, ist in Wahrheit das religiöse Element als ein Wesensbestandteil des Sittlichen gedacht, als ein Element, ohne das die sittliche Ordnung nicht wäre, was sie tatsächlich ist, ohne das ihr speziell der Pflichtcharakter fehlen würde. Nicht bloss ein motivierender, sondern ein konstitutiver Faktor ist gemeint. So wird durch die religiöse Auslegung der innere Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Pflichtcharakter keineswegs bedroht, findet vielmehr allem Anscheine nach nur auf diesem Standpunkte seine Erklärung. Das Verhältnis der Sittlichkeit zum religiösen Faktor wird deshalb auch verfehlt, wenn Messer meint: „Wem die Moral ohne Gott »in der Luft schwebt« . . ., der schätzt und will eben nicht das Gute um des Guten willen⁴⁾“; denn die Anerkennung eines religiösen Bestandteils bedeutet nach dem Bisherigen keineswegs, dass das Gute einem fremden Interesse dienstbar gemacht wird und so aufhört, das unbedingte Seinsollende zu sein; vielmehr ist der Gedanke dieser,

¹⁾ 162.

²⁾ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Vorländer, 94 (463).

³⁾ *Ethik* 221 f.

⁴⁾ *Katholisches und modernes Denken* 140.

dass das Gute den Charakter des unbedingt Seinsollenden oder des kategorischen Imperativs ohne den religiösen Bestandteil nicht besässe. Die Beziehung zum göttlichen Gesetzgeber ist nicht eine äussere Bestimmtheit, sondern ein immanenter Bestandteil der sittlichen Ordnung, bedeutet nicht eine spätere und willkürliche Synthese, sondern einen ursprünglichen, inneren und unauflöshchen Zusammenhang. Messer aber denkt immer wieder an ein äusseres Verhältnis und betrachtet deshalb die religiösen Motive des sittlichen Handelns als blosse „Hilfsmotive“²⁾, während doch solche Beweggründe in der Natur der Sache liegen; nicht „ausserethische“ Motive werden mit religiöser Gesinnung an das sittliche Handeln herangebracht, sondern Motive, die mit dem eigensten und innersten Wesen der Sittlichkeit gegeben sind.

3. Mit dem Gesagten ist im Grunde gegenüber Messer auch schon Stellung genommen, wenn er im Gewissen die letzte Instanz für unser sittliches Verhalten sieht und deshalb sagen zu dürfen glaubt: „Kein anderer kann für den Menschen sittlicher Gesetzgeber sein, sondern er selbst ist es, insofern als er die Gebote seines Gewissens grundsätzlich als verpflichtend anerkennt . . . Ist nun das Gewissen für die ethische Betrachtung die letzte Instanz, so kann sehr wohl der religiöse Mensch noch einen Schritt weiter gehen und das Gebot des Gewissens (das ist der „praktischen Vernunft“) als Gebot Gottes auffassen. So ist also die sittliche Verpflichtung einer Rückführung auf Gott zwar — rein ethisch betrachtet — nicht bedürftig, wohl aber — religiös betrachtet — fähig“³⁾. Später sieht sich Messer veranlasst, die Behauptung, dass das Gewissen wenigstens „für die ethische Betrachtung“ die letzte Instanz sei, einzuschränken, da das Wesen und die Bedeutung des Gewissens darin bestehen, dem Menschen eine objektiv gültige Ordnung bekannt zu machen. Trotzdem sträubt er sich, die Aussagen des Gewissens auf eine höhere Instanz zurückzuführen, mit der Begründung, dass die objektive Ordnung „nicht eine zweite, neben dem Gewissen stehende Instanz“ sei, dass vielmehr beide zusammengehören. „Erst als Erkenntnisorgan für die Gesetze kann ja überhaupt das Gewissen beanspruchen, leitende Instanz für uns zu sein. Nur durch das Gewissen wird dem Subjekt das Objektive zugänglich“⁴⁾.

Indessen vermögen solche Erwägungen nichts daran zu ändern, dass das Gewissen als Sprachrohr einer objektiv gegebenen, unabhängig von ihm bestehenden Ordnung dient und für seine Vorschriften nur unter Berufung auf diese Ordnung bindende Kraft in Anspruch nehmen kann, so dass sich die objektive Ordnung nicht bloss als eine neben dem Gewissen, sondern sogar als eine über ihm stehende Instanz erweist. Die Autorität

¹⁾ 143 ff. 157.

²⁾ 107 f.

³⁾ 167.

des Gewissens ruht nicht auf sich selbst, sondern auf der Autorität einer Ordnung, die unabhängig von ihm in Geltung ist. Gebietet sonach das Gewissen zuletzt nicht im eigenen Namen, sondern im Namen einer schon bestehenden Ordnung, um ihren Vorschriften Ausdruck und Anerkennung zu verschaffen, so erscheint der Mensch damit, dass er die Vorschriften seines Gewissens als verpflichtend anerkennt, streng genommen keineswegs als sein eigener Gesetzgeber; es gelingt nicht, den Menschen selber zum Gesetzgeber und zum Urheber der sittlichen Ordnung zu machen¹⁾. Erweist sich bereits von diesem Gesichtspunkte aus das Gewissen auch für eine rein ethische Betrachtung durchaus nicht als letzte Instanz, so noch weniger, wenn, wie bemerkt, eine weitere Ueberlegung ergibt, dass die objektiv gegebene Ordnung nicht bloss als das Gesetz der Natur zu gelten hat, sondern von selbst auch den Willen des göttlichen Urhebers der Natur zum Ausdruck bringt; nicht bloss einer Naturordnung, sondern auch einer gottgewollten Ordnung dient dann das Gewissen als Organ. Und nicht erst eine bloss religiöse, zu ethischen Gesichtspunkten äusserlich hinzutretende Betrachtung hat zu diesem Ergebnis geführt; sondern eine rein ethische Untersuchung, nämlich die begriffliche Zergliederung der Sittlichkeit. Nicht so liegen die Dinge, dass es dem einzelnen freigestellt wäre, zur bloss ethischen Betrachtung noch die religiöse hinzuzunehmen oder nicht; vielmehr wird das religiöse Moment als zum Wesen der Sittlichkeit gehörig erkannt. Mit religiöser Betrachtungsweise wird an die Sittlichkeit nicht ein ausserhalb der Sache liegendes Moment herangebracht, sondern die Zergliederung der Sittlichkeit kann nicht zu Ende geführt werden, ohne auf das religiöse Element zu stossen. Nicht erst ein subjektives und freies Ermessen verleiht der Sittlichkeit religiösen Charakter, sondern vor allem ein sachlicher und objektiver Zusammenhang. Die Unterscheidung einer rein ethischen und einer religiösen Betrachtungsweise in dem Sinne, als hätten beide innerlich und sachlich nichts miteinander zu tun, ist daher unberechtigt; die sittliche Pflicht ist einer Zurückführung auf eine höchste Willenskundgebung nicht bloss „fähig“, sondern auch „bedürftig“.

4. Ähnliches gilt von einer anderen Unterscheidung Messers, nämlich von der Meinung, „Wirklichkeits- und Wertfragen“, strenge sondern zu müssen²⁾. „Eine Wertfrage ist: Worauf ruht der Wert des sittlich guten Handelns? Darauf ist zu antworten: Er ruht in ihm selbst; er hat nicht nur abgeleiteten Wert (wie ein Mittel, das seinen Wert vom Zweck empfängt), sondern es ist ein absoluter, d. h. Selbstwert und darum Selbstzweck, letztes Ziel für unser Wollen und Handeln. Das ist ja der Sinn des schon dem schlichten Menschen verständlichen und einleuchtenden Wortes, dass man das Gute um des Guten willen tun soll. Eben darum

¹⁾ Näheres Wittmann, *Ethik*, 193 ff., 258 ff., 306 ff.

²⁾ *Katholisches und modernes Denken* 158 ff.

kann, ja muss die Ethik, sofern sie „reine“ Ethik, also blosse Wertwissenschaft sein will, „bei der unmittelbaren Evidenz der sittlichen Vernunftordnung stehen bleiben“, wie ja auch die Logik bei der logischen Evidenz erster unmittelbarer Grundsätze stehen bleibt. Freilich ist richtig, dass viele „das Bedürfnis empfinden, den ethischen Wertunterschieden noch einen ontologischen „Halt“ zu geben; dass sie das Gefühl haben, „ohne Gott schwebte eben die Moral in der Luft“ . . . Psychologisch sind dergleichen Gefühle erklärlich aus der Gewöhnung der Jugenderziehung, die ja das Sittliche und das Religiöse auf das engste zu verbinden pflegt, ferner aus der Schwierigkeit, den Wertgedanken in abstracto ganz rein zu vollziehen; es sollen Werte gedacht werden als geltend und verpflichtend und doch als — unwirklich; denn die sittlichen Werte zum Beispiel sollen ja erst in Gesinnung und im Handeln wirklicher Menschen wirklich werden. Dass das Geistesleben der Menschen vom Unwirklichen — nämlich leitenden Wertideen — gleichsam innerlich lebt, diesen Gedanken rein zu vollziehen, fordert eine gewisse Abstraktionskraft“. Seitdem Plato in seinen *Ideen* Wertgedanken zugleich als jenseitige Wirklichkeiten gedacht, hat sich diese Verquickung von Wert und Wirklichkeit, von Timologischem und Ontologischem bis auf den heutigen Tag in der Metaphysik behauptet“¹⁾.

Hier macht sich ein unhaltbarer Dualismus geltend; Wert- und Wirklichkeitsfragen völlig voneinander zu trennen, ist durchaus unmöglich. Als ob eine Welt und eine Ordnung von Werten nicht eine entsprechende Seinsordnung zur Voraussetzung hätte. Werte können nimmermehr in das Leere hineingestellt werden, sondern verlangen eine reale Grundlage; nur in einer Welt von Dingen kann es eine Welt von Werten geben. Nur in der Gestalt wertvoller Eigenschaften und Seinszustände sind Werte existenzfähig, nicht aber vermögen Werte hypostasiert oder auf sich selbst gestellt zu werden. Werte ohne reales Substrat sind eine bare Undenkbarkeit²⁾, und speziell sittliche Werte haben nur im Zusammenhang mit dem Wollen und Handeln von Persönlichkeiten Sinn und Bestand. Und nur gewisse Handlungen, Handlungen von ganz bestimmter Beschaffenheit, sind objektiv gut, wie auch nur ganz bestimmte Handlungen objektiv schlecht sind. Von Wirklichkeitsfragen vermag daher eine Wertlehre keineswegs abzusehen, nur im Zusammenhalt mit entsprechenden Wirklichkeiten können Werte begriffen und ergründet werden; die Frage nach den Gründen oder Voraussetzungen von Werten wird sofort zu einer Wirklichkeitsfrage. Eine Ethik, die eine Wissenschaft sein, d. h. die Tatsachen der Sittlichkeit aus den Gründen erkennen will, kann nicht unterlassen, nach den realen Grundlagen dieser Tatsachen zu fragen. Wollte die „Wertwissenschaft“ dabei

¹⁾ Messer, *Glauben und Wissen* (München 1919) 85 ff., 99 ff.

²⁾ S. etwa H. Lüdemann, *Das Erkennen und die Werturteile*. Leipzig 1910. 13 ff. 39 ff. 49 ff. 72 ff.

stehen bleiben, dass das Gute seiner selbst wegen zu geschehen hat und insofern „Selbstzweck“ ist, so würde sie über die Feststellung einer unmittelbar gegebenen Bewusstseinsaussage nicht hinausgehen; sie hat mit dieser Feststellung noch nicht begonnen, Wissenschaft zu sein. Dazu kommt es erst, wenn die Frage in Angriff genommen wird, wie jene Bewusstseinsaussage zu erklären ist; und hiermit wird die Untersuchung sofort in die Welt des Realen oder der Wirklichkeit eintreten müssen und die Ethik von selbst nicht bloss den Charakter einer Wert-, sondern auch einer Wirklichkeits- oder Realwissenschaft annehmen. Wenn Messer die Frage, worauf der Wert des sittlich guten Handelns beruht, mit dem Satze beantwortet: „Er ruht in ihm selbst“, so hat diese Antwort nur insoweit einen Sinn, als mit ihr gesagt ist, dass das Gute seiner selbst wegen geschieht, seinen Wert und seinen Zweck in sich selber hat; keineswegs aber kann hiermit gesagt sein, dass das Gute von realen Voraussetzungen abgelöst und auf sich selbst gestellt werden kann, so dass die Frage nach den Gründen keine Berechtigung hätte. Eine solche Fassung des Gedankens würde abermals eine Forderung missachten, auf der das ergründende Denken bestehen muss, nämlich die Forderung, einen höchsten Lebenswert nicht bloss als tatsächlich gegeben hinzunehmen, sondern zugleich auf seine Voraussetzungen zurückzuführen und so einem tieferen und wissenschaftlichen Verständnis zu erschliessen. Hierbei läuft das sittlich Gute keineswegs Gefahr, zu einem blossen Mittel herabgedrückt zu werden und den Rang eines Selbstzweckes einzubüssen, wie Messer zu befürchten scheint, da eine Erkenntnis aus den Gründen nicht gleichbedeutend ist mit einer Unterordnung unter ein höheres Ziel. Wenn Messer sodann „bei der unmittelbaren Evidenz der sittlichen Vernunftordnung stehen bleiben“ will, „wie ja auch die Logik bei der logischen Evidenz erster unmittelbarer Grundsätze stehen bleibt“, so scheint er ein begriffliches Verhältnis mit einem blossen Faktum zu verwechseln. Die höchsten Grundsätze alles Denkens leuchten unmittelbar ein, weil das zwischen den beiden Begriffen bestehende Verhältnis sofort durchschaut wird. Solch elementare Wahrheiten werden daher in sich selbst als Wahrheiten erkannt und bedürfen keiner Ableitung aus tieferen Wahrheiten. Allein eine ganz andere Bewandnis hat es mit unserem sittlichen Bewusstsein. Das Bewusstsein, dass das Gute geschehen soll, darf mit einem Sachverhalt, wie er mit dem unabänderlichen Verhältnisse zweier Begriffe gegeben ist, durchaus nicht auf die nämliche Stufe gestellt werden, sondern hat zunächst nur den Charakter einer blossen Tatsache. Dass es ein sittliches Bewusstsein gibt, versteht sich nicht ebenso von selbst wie etwa der Satz vom Widerspruch, sondern bedeutet an sich ein bloßes Faktum, das wie jedes andere Faktum vorerst nur der Gegenstand einer bloßen Kenntnisnahme, nicht schon einer begrifflichen Einsicht bildet, nicht a priori, sondern aus der Erfahrung erkannt wird. Nicht etwas „unmittelbar Evidentes“, sondern etwas unmittelbar Gegebenes

liegt vor; unmittelbare Bewusstseinsaussage und logische Evidenz sind auseinanderzuhalten. „Evidenz“ hat immer ein begriffliches Verhältnis, nicht eine Tatsächlichkeit zum Inhalte, bedeutet die Erfassung eines begrifflichen Zusammenhangs, nicht eines realen Tatbestandes. Gegenüber einer Tatsache des sittlichen Bewusstseins kann die Frage nach den Voraussetzungen ebensowenig unterdrückt werden wie gegenüber einer anderen Tatsache; die Tatsache, dass in unserem Bewusstsein auch sittliche Inhalte auftauchen, will erklärt sein. Ein unauflösbarer begrifflicher Zusammenhang mag freilich insofern erkannt werden, als das Gute seinem Wesen nach als das gedacht wird, was geschehen soll; allein dass es etwas Gutes von dieser Art tatsächlich gibt, sagt uns zunächst nur unser Bewusstsein, und deshalb kann die Frage, wie das Bewusstsein dazu kommt, uns eine solche Ordnung zu verkünden, von keiner Ethik umgangen werden, die sich die Erklärung der Tatsachen des sittlichen Bewusstseins irgendwie zur Aufgabe setzt. Zu den ethischen Wertunterschieden jene Grundlagen auffindig zu machen, ohne die sich diese Tatsachen nicht denken und begreifen lassen, ist daher nicht bloss das Bedürfnis einzelner, sondern die Forderung einer Denknötwendigkeit. Ob der Gedankengang auf solche Weise mit der Zeit auf religiösen Boden führt, steht vorerst ganz dahin, das muss erst der Verlauf der Untersuchung zeigen; vorderhand ist nur so viel klar, dass die Tatsachen des sittlichen Bewusstseins nicht etwas Letztes sind, sondern ebenso wie andere Bewusstseinstatsachen eine Begründung erheischen. So allgemein gefasst, hängt also das ethische Problem keineswegs bloss mit einer Denkgewohnheit oder einer bestimmten Erziehung zusammen, sondern entspricht vollkommen den Gesetzen des ergründenden Denkens überhaupt ⁴⁾.

Wenn Messer zuletzt gar die Frage nach den realen Grundlagen von Werten aus der Schwierigkeit erklären will, „den Wertgedanken in abstracto

⁴⁾ Vollkommen irrig ist es daher auch, wenn Messer meint, dass es erst mit der platonischen Ideenlehre und mit ihrer angeblichen Verwandlung von „Wertgedanken“ in „jenseitige Wirklichkeiten“ üblich geworden ist, Wert und Wirklichkeit miteinander in Verbindung zu bringen. Um Wertgedanken handelt es sich zunächst gar nicht bei Plato, sondern um Abstraktionen, der Wertcharakter kommt höchstens hinzu. Ausserdem bedeuten diese abstrakten Gedanken, die Plato zu transzendenten Wesenheiten gestaltet, schon vorher etwas Reales und Wirkliches; schon bei Sokrates bezeichnen sie die Wesenheiten der Dinge, nicht erst mit ihrer Hypostasierung durch Plato. Von Wertgedanken, die an sich etwas Unwirkliches bedeuten und erst mit der Verwandlung in transzendente Wirklichkeiten eine Beziehung zum Realen erhalten, kann also bei Plato keine Rede sein; Messers Auffassung findet in dem tatsächlichen Sinn der platonischen Lehre keinerlei Halt. Und so wenig es von der Philosophie Platos herkommt, dass Werte in ihrem Wesen und ihrer Existenz aus entsprechenden realen Voraussetzungen erklärt werden, ebensowenig von einer anderen rein geschichtlich bedingten Denkrichtung; der Grund ist nicht ein geschichtlicher, sondern ein sachlicher.

ganz rein zu vollziehen“, aus dem Umstande, dass Werte „als geltend und verpflichtend und doch als unwirklich“ gedacht werden sollen, da sittliche Werte erst mit der Gesinnung und dem Handeln der Menschen Wirklichkeit erlangen, und wenn die Schwierigkeit speziell darin gefunden wird, dass nur ein höherer Grad der Abstraktionskraft den Gedanken, „dass das Geistesleben vom Unwirklichen — nämlich von leitenden Wertideen — gleichsam innerlich lebt . . . rein zu vollziehen“ vermag, so hat der Gedankengang in mehr als einer Hinsicht eine nicht wenig gewagte Richtung eingeschlagen. Soll eine solche Fassung des Wertgedankens dem tatsächlichen Bewusstsein gerecht werden? Ohne Zweifel hat der Mensch das Bewusstsein, wirklichen Werten gegenüberzustehen, wenn er weiss, dass moralische Vorschriften in Geltung sind. An etwas Unwirkliches denkt das sittliche Bewusstsein keineswegs, will vielmehr mit der Anerkennung sittlicher Normen auf dem Boden der realen Welt stehen. Nicht erst in Gesinnung und Handlung erlangt das sittlich Gute Wirklichkeit, hat diesen Charakter vielmehr auch schon als sittliche Ordnung; das Bewusstsein schreibt den sittlichen Forderungen eine reale oder wirkliche Geltung zu. Und wie soll ein Leben „vom Unwirklichen“ dem Menschen jene einzigartige und höchste Würde verleihen, wie sie mit sittlicher Lebenshaltung und Vollendung gegeben ist? Hier vermag eine solche Ethik die Tatsachen des sittlichen Bewusstseins noch weniger zu erklären wie der so vielfach variierte Formalismus der Kantischen Ethik; denn mit „unwirklichen“ Werten ist schlechterdings nichts zu erklären, und mit solchen rein negativen Elementen vollends einen höchsten Lebenswert und eine höchste Vollkommenheit begründen zu wollen, muss als eine nahezu groteske Verirrung der Philosophie der Gegenwart bezeichnet werden²⁾.

²⁾ Zu anderen Versuchen der modernen Ethik, dem Gedanken des sittlich Guten einen negativen Charakter zu geben, s. Wittmann, *Max Scheler als Ethiker* (Düsseldorf 1923) 40 ff., 62 ff., 77 f. Auf die Beziehungen Messers zur Wertphilosophie Windelbands, Rickerts usw. kann hier nur hingewiesen, aber nicht eingegangen werden. Eine beachtenswerte kritische Würdigung dieser Denkrichtung bei Lüdemann a. a. O. 71 ff. und bei T. Bohlin, *Das Grundproblem der Ethik* (Leipzig 1923) 185 ff. 260 ff. — Hier auch ein Wort zu einer anderen in der Schule Schelers hervortretenden Fassung des Wertbegriffs. Hatte zunächst D. v. Hildebrand (Hochland, 21. Jahrg. B. 1 S. 630) gelehrt, dass der Wertbegriff nicht etwa, wie ich in meiner Schrift *Max Scheler als Ethiker* behauptet hatte, den Zweckgedanken voraussetze, sondern umgekehrt ihm zugrunde liege, und dass der Zweckgedanke „nur dadurch über seinen rein formalen Charakter hinausgehoben werde, und damit für die Ethik Bedeutung gewinne, dass er die Wertidee zur Grundlage erhält“ (vgl. meine Erwiderung in den *Blättern für den katholischen Klerus*, 5. Jahrg. [Eichstätt 1924] 103 ff. 110 ff.), so hat sich jüngst auch Th. Steinbüchel in diesem Sinne geäußert (*Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge*, 2. Jahrg. 294 f.). „Zweck . . . ist ein Sein. Warum ist es wertvolles Sein, und warum ist Anlageentfaltung;

II.

1. Was dann noch kurz die Ausführungen Pribillas betrifft, so brauche ich kaum hervorzuheben, dass ich diesen durchweg zustimme.

sittlich wertvolles Sein? Doch nur, weil schon vorausgesetzt ist, dass zielvolle Entwicklung in sich wertvoll ist . . . Wo immer also der Zielgedanke für die Ethik nutzbar gemacht wird, setzt er den Wertgedanken schon voraus“. In Wahrheit wird jede Entwicklung natürlicher Anlagen und Fähigkeiten nicht erst auf Grund eines anderweitig vorausgesetzten, von aussen herangebrachten Wertgedankens, sondern unmittelbar und in sich selbst als wertvoll erkannt, denn die von der Natur gewollte Entwicklung der Anlagen und Kräfte bedeutet den Zustand der Vollkommenheit; Vollkommenheit aber ist etwas Wertvolles. Von dem, was die Natur bezweckt oder intendiert, von den Zuständen der natürlichen Entfaltung und Vollendung, kann daher das Merkmal des Wertvollen nicht hinweggedacht werden, so dass unverkennbar ein Zweckgedanken als solchem der Wertgedanke schon eingeschlossen ist. Letzterer braucht also nicht von einer umfassenden, nämlich einer theistischen Weltanschauung an ersteren herangebracht zu werden; wohl aber ist die Zweckidee ihrerseits geeignet, zu einer solchen Weltbetrachtung anzuleiten, wie dies ja der Sinn des herkömmlichen teleologischen Gottesbeweises ist. Nicht um in sich erkannt zu werden, bedarf die Ordnung der Werte einer metaphysischen Voraussetzung, sondern erst, um ergründet zu werden. Zunächst wird der Wertgedanke nicht einer metaphysischen Weltanschauung, sondern der Erfahrungswelt entnommen; aus einer theistischen Betrachtung der Dinge wird die Welt der Werte nicht erst erkannt, sondern erklärt. „Um ihre Ziele als etwas Wertvolles erweisen zu können“, braucht die Ethik keine Metaphysik und keine Religion; denn der Wert dieser Ziele liegt auf der Hand und wird von niemand bezweifelt; erst wenn es gilt, die Tatsache und Eigenart sittlicher Werte zu erklären und zu ergründen, kommt es zur Metaphysik und religiösen Betrachtungsweise. Wie ist es nun vielleicht zu verstehen, dass Steinbüchel gleichwohl den Wertgedanken vom Zweckgedanken trennen will, nicht jedes Streben nach einem Ziel als etwas Wertvolles betrachtet, sondern nur das Streben nach einem Ziele, das durch den Hinzutritt des Wertcharakters zu einem wertvollen gestaltet wird? Liegt vielleicht ein unzulänglicher Zweckgedanke zu Grunde? Ist es vielleicht immer noch ein mehr subjektiver, eudämonistisch gefärbter Zweck, mehr ein Ziel menschlichen Strebens als ein objektiver, in der Natur der Dinge liegender Zweck? Zwecke, die sich der Mensch selber setzt, können gut oder schlecht, wertvoll oder wertlos sein, sind also insofern, allgemein genommen, allerdings indifferent, schliessen das Merkmal des Wertes noch nicht in sich. Anders aber objektive, in der Natur selbst gesetzte Zwecke; hier lässt sich vom Zwecke das Merkmal des Wertvollen nicht trennen. (Auch Thomas v. A. führt den Wertgedanken auf den Zweck zurück: Die Tugend oder sittliche Güte deckt sich mit der naturgemässen Vollendung oder der Erreichung des natürlichen Zieles. S. theol II. 71, 1.) Dass Scheler nicht bis zum reinen Zweckgedanken vordringt, wie in meiner Schrift *Max Scheler als Ethiker* gezeigt wurde, gibt auch Steinbüchel zu, mit dem Bekenntnis, dass Scheler Erfolgsethik und Zweckethik nicht auseinandergehalten hat. Steinbüchel möchte diesen Fehler ver-

Auch was Pribilla über die Voraussetzungen des Pflichtcharakters moralischer Normen vorbringt, scheint sich mit der von mir vertretenen Anschauung zu decken. Dies, wenn es heisst, „dass eine stichhaltige Erklärung und tragfähige Begründung der verpflichtenden Kraft des Sittengesetzes ohne ein Zurückgehen auf Gott als den Gesetzgeber unmöglich sind¹⁾, dass es ohne Gotteserkenntnis zwar eine Erkenntnis der Pflicht, aber keine erschöpfende Einsicht in deren Wesen gebe²⁾, dass zwischen gut und böse zwar auch ohne Gottesglauben unterschieden werden kann, dass sich jedoch die sittliche Verpflichtung nicht begründen lässt, „wenn es nicht einen Gesetzgeber über dem Menschen gibt³⁾, dass die Zergliederung des sittlichen Bewusstseins einen Zusammenhang zwischen Religion und Moral erkennen lässt⁴⁾, dass darum der Atheismus auch tatsächlich die absolute Verbindlichkeit des Sittengesetzes zu leugnen pflegt⁵⁾. Ein anderes Mal aber widmet Pribilla dem „Begriffe oder der Formalursache der sittlichen Verpflichtung“ eine Untersuchung, deren Ergebnisse, wie es scheint, mit den soeben angeführten Aussprüchen nicht leicht in Einklang zu bringen sind. Wie Pribilla findet, führen Messers beachtenswerte und scharfsinnige Erörterungen „in der Tat in das Allerheiligste der Ethik, dessen Erkenntnis freilich durch dichte Schleier behindert ist“⁶⁾. Auch die christliche Ethik sei trotz der Arbeit der Jahrtausende in den letzten und schwierigsten Punkten noch nicht zu voller Klarheit und Sicherheit gelangt. Pribilla ergreift deshalb die Gelegenheit, um in einer Frage, die ihm seit langem beschäftigt habe, seine eigene Ansicht zu entwickeln. In vielem stimme er Messer zu. Für Pribilla wie für Messer spitzt sich die Schwierigkeit in der Frage zu: „Was verpflichtet den, der nicht mehr an Gott glaubt, das Gute zu tun und das Böse zu unterlassen?“⁷⁾ Mit andern

meiden, indes will es fraglich erscheinen, ob sein Zweckgedanke den subjektiven Charakter vollständig abstreift, ein Zweifel, der durch den Umstand verstärkt wird, dass Steinbüchel lieber „Zielethik“ als „Zweckethik“ sagen will, und zwar, um das subjektivistische Moment auszuschliessen. Die Einseitigkeit des Schelerschen Zweckgedankens scheint sonach in der Tat nicht ganz überwunden zu sein. Ein Zweckgedanke im Sinne einer objektiven, in der Natur selbst liegenden Zielsetzung, braucht sonach, um für die Ethik nutzbar gemacht zu werden, den Wertgedanken nicht von aussen in sich aufzunehmen; er enthält den Wertgedanken in sich selbst und ist aus sich heraus geeignet, Grundlage der Ethik zu sein. Andererseits findet nur in einem solchen Zweckgedanken der Wertbegriff den notwendigen Halt; der Versuch, letzteren gegenüber dem ersteren zu verselbständigen und einen vom Zweckgedanken unabhängigen Wertgedanken zum Prinzip der Ethik zu machen, hat daher keine Berechtigung (vgl. Wittmann, *Ethik*, 130 ff., 202 ff.).

1) *Katholisches und modernes Denken* 32.

2) 115 f. — 3) 45 f. — 4) 188.

5) 124. — 6) 110 f. — 7) 111.

Worten: „Wie soll man ein Pflichtbewusstsein in dem erklären, der nicht an Gott glaubt?“¹⁾).

Viele Theologen versuchen, das Pflichtgefühl aus einer Ahnung Gottes zu erklären. Es gebe in Wirklichkeit kaum einen Erwachsenen, zu dem nicht irgendwie die Kunde von einem Gott als Urheber des Sittengesetzes gedrungen sei. Diese Ahnung Gottes, die auch den ausgesprochenen Atheisten nicht ganz verlasse, müsse ihn antreiben, die Sittengesetze zu beobachten, um sich nicht der Gefahr einer Beleidigung Gottes auszusetzen. Allein, so hält Pribilla entgegen, eine bloße Ahnung Gottes, eine bloße Vermutung oder ein bloßes Rechnen mit der Möglichkeit der Existenz Gottes ist nicht geeignet, eine feststehende Verpflichtung zu begründen. Eine sicher erkannte Pflicht könne nicht eine bloße Ahnung oder Vermutung zur Grundlage haben, ein zweifelhafter Gott kann nicht der Ursprung einer unzweifelhaften Verpflichtung sein²⁾).

Frage einer sodann, warum der Mensch den Geboten Gottes gehorchen muss, so kann man, wie Pribilla dartut, nicht mit dem Hinweis auf die göttliche Allmacht und die Unmöglichkeit, sich ihr zu widersetzen, antworten, da eine solche Denkweise nichts mit der Sittlichkeit zu tun hätte und auch eine Verpflichtung des Schwachen gegenüber dem Starken zu begründen vermöchte. Lautet aber die Antwort, dass man Gott zu gehorchen hat, weil er befiehlt, so „bleibt die Frage, warum es sittlich gut und geboten ist, sich dem Willen Gottes zu fügen. Der Wille allein kann ein Machtgebot, nicht aber einen sittlichen Anspruch begründen, und ehe ich in sittlicher Weise dem Willen Gottes gehorche oder durch Ungehorsam mich schuldig mache, muss ich erkennen, dass die Unterwerfung unter Gott sittlich gut und geboten ist. Man wird also noch beifügen: „Weil Gott der weiseste und heiligste Gesetzgeber, weil er unser Schöpfer ist“. Aber warum muss ich dem heiligsten Gesetzgeber und meinem Schöpfer gehorchen? Etwa weil er mich strafen kann, wenn ich es nicht tue? Aber die Strafe setzt eine Verpflichtung voraus, sie ist die Ahndung für die Verletzung einer Pflicht, sie kann also die Verpflichtung nicht schaffen und begründen. Schliesslich bleibt nichts anderes übrig als zu sagen: Ich muss den Geboten Gottes gehorchen, weil ich es in unmittelbar einleuchtender Klarheit als sittlich gut, und zwar im Sinne eines notwendigen Gutes erkenne, d. h. weil es nicht nur von der rechten Vernunftordnung gebilligt, sondern von ihr gefordert wird.

Es ergibt sich daher als Schlussfolgerung: Die Formalursache der sittlichen Verpflichtung ist die wesenhafte Gebundenheit des Menschen an die Vernunftordnung, in die er als Vernunftwesen unentrinnbar eingespannt ist und die deshalb jedem, der zum Gebrauch der Vernunft gelangt, mit

¹⁾ 112.

²⁾ *Katholisches und modernes Denken* 114 f.

unwiderstehlicher Eindringlichkeit zum Bewusstsein kommt. Die Erkenntnis der Verpflichtung enthält demnach noch nicht, jedenfalls nicht notwendig, eine formelle Erkenntnis Gottes.

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

„Auf die Frage also, warum wir das von der Vernunftordnung Geforderte tun und das ihr Widersprechende meiden müssen, können wir nur durch den Hinweis auf die einleuchtende Klarheit dieser Forderung antworten, ohne sie auf einen noch klareren Grundsatz zurückführen zu können. So können wir ja auch in der Erkenntnisordnung den Grundsatz, dass die Wahrheit dem Irrtum vorzuziehen sei, nicht weiter begründen, da jeder Versuch, die Berechtigung dieses Satzes zu beweisen, schon den zu beweisenden Satz voraussetzen müsste. Wie wir hier von einem logischen Apriori stehen, so dort vor einem ethischen Apriori“¹⁾.

Scheinbar stehen hier einander in der Tat Auffassungen gegenüber, die schwerlich in Einklang zu bringen sind. Einerseits wird der Pflichtcharakter des sittlich Guten aus der Beziehung zu einem göttlichen Gesetzgeber erklärt, andererseits wird ein begrifflicher Zusammenhang zwischen Pflichtbewusstsein und Gotteserkenntnis in Abrede gestellt. Auch Messer findet, dass diese beiden Auffassungen einander ausschliessen; gehört die Gotteserkenntnis nicht zum Begriff der sittlichen Verpflichtung, so braucht die Ethik, um die verpflichtende Kraft des Guten aufzuhellen, nicht auf einen religiösen Faktor zurückzugreifen²⁾; ist das Pflichtbewusstsein unabhängig von der Gotteserkenntnis, so muss auch die Geltung und bindende Kraft der sittlichen Ordnung von der Existenz Gottes unabhängig sein³⁾. Wie es scheint, dreht sich die Schwierigkeit um die Frage, was Pribilla unter einem begrifflichen Zusammenhang versteht. In jedem Falle will der Lösungsversuch darauf hinauskommen, dass die Pflicht zwar sachlich oder ihrem objektiven Wesen nach eine höchste Willenskundgebung voraussetzt, „da Gott der ontologische Grund für die ganze sittliche Ordnung ist“⁴⁾, dass aber das Pflichtbewusstsein der religiösen

1) 116 ff. — 2) 154. — 3) 159. — 4) 124.

Denkweise und Gesinnung mit einer gewissen Unabhängigkeit gegenübertritt. Ob Pribilla dieses Verhältnis auf eine befriedigende Formel gebracht hat, ist die Frage.

Pribilla ist zum Ergebnis gelangt, dass das Prinzip oder, wie er sagt, die „Formalursache“ der sittlichen Pflicht nicht im göttlichen Willen, sondern in der Ordnung der Vernunft zu suchen sei. Auf die Frage, warum mich der göttliche Wille verpflichtet, warum ich gehorchen soll, wurde mit dem Hinweis auf die Vernunft geantwortet: Nur weil die Vernunft den Gehorsam gegen Gott gebietet, ist es Pflicht, diesen Gehorsam zu leisten. Nicht der göttliche Wille, sondern die Vernunftordnung erscheint darnach als letztes Prinzip der sittlichen Pflicht; während die Pflicht, Gott zu gehorchen, nicht unmittelbar einleuchtet, sondern der Begründung bedarf, ist die Forderung der Vernunft einer Begründung nicht mehr bedürftig. Pflicht scheint darnach im Grunde nichts anderes zu sein als das Gebot der Vernunft.

Indessen wird mit dieser Auffassung die Stellung und Bedeutung der Vernunft doch wohl verkannt. Eine Vernunftordnung kann nicht als etwas Letztes betrachtet werden, sondern setzt eine entsprechende Seinsordnung voraus; jedes Vernunftgebot muss objektiv oder sachlich begründet sein. Die Vernunft gebietet nicht aus sich heraus, nicht als reine oder isolierte, auf sich selbst gestellte Vernunft, wie Kant gemeint hat, sondern nur als Ausdruck und Sprachrohr einer unabhängig von ihr bestehenden, in der Natur der Dinge verkörperten Seinsordnung. Auf die Frage, „warum wir das von der Vernunftordnung Geforderte tun und das ihr Widersprechende meiden müssen“, wird keineswegs bloß mit dem „Hinweis auf die unmittelbar einleuchtende Klarheit dieser Forderung“ geantwortet; vielmehr ist die Vernunft mit ihren Entscheidungen und Vorschriften ausnahmslos an objektiv gültige und sachlich bedingte Normen gebunden, weshalb die Philosophie des Altertums und Mittelalters nicht die Vernunft schlechthin, sondern die richtige Vernunft ($\delta\sigma\theta\acute{o}\varsigma \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ = ratio recta) als sittliche Norm betrachtet, wie ja auch Pribilla von der rechten Vernunftordnung spricht¹⁾. Die Unterscheidung einer richtigen und einer verkehrten Vernunft bedeutet, dass über der Vernunft noch eine höhere Norm steht, eine objektive Ordnung, die für die Bestimmungen der Vernunft massgebend ist. Und auch der „Grundsatz, dass die Wahrheit dem Irrtum vorzuziehen sei“, ist wahrlich nicht bloß eine Forderung der Vernunft, sondern in erster Linie einer objektiven Seinsordnung. Das Gesagte gilt vor allen Dingen von der menschlichen Vernunft; die menschliche Vernunft schöpft ihre Gebote nicht aus sich selbst, sondern aus der Natur der Dinge und so aus einer schon bestehenden Seinsordnung. Durch die Vernunft wird die Ordnung nicht eigentlich begründet, sondern nur erkannt und bekannt gegeben; eine Vernunftordnung bildet also keine letzte Instanz und daher auch keinen letzten Erklärungsgrund. An diesem Verhältnis ändert sich im

Grunde aber auch nichts, wenn an die göttliche Vernunft gedacht wird. Gedanklich wenigstens muss auch hier der Vernunftordnung die entsprechende Seinsordnung vorausgeschickt werden; die Ordnung der göttlichen Vernunft ist nur zu denken als der Ausdruck jener Ordnung, die vor allem in der göttlichen Wesenheit verkörpert ist. Und so kann die Pflicht, dem göttlichen Willen zu gehorchen, ihrem letzten Grunde nach nicht in einer Vernunftordnung, sondern nur in einer Seinsordnung wurzeln, nicht aus der Vernunft, sondern nur aus der Natur der Sache erklärt werden. Pribilla's Anschauung will ein Stück reiner Vernunft zurücklassen, möchte die Vernunft, statt sie zum Organ der objektiven Seinsordnung zu machen, auf sich selbst stellen. Darin freilich hat Pribilla vollkommen recht, dass ein bloßer Machtwille niemals eine Pflicht begründen könnte; und in diesem Sinne darf er auch sagen, dass der Wille allein, d. h. der bloß physische Wille, nicht als Grundlage der sittlichen Pflicht dienen kann. Aber etwas ganz anderes ist es, wenn der göttliche Wille als sittlicher Wille gedacht ist. Ein Gebot, das von einem höchsten sittlichen Willen ausgeht, wird nicht als bloßes Machtgebot empfunden, sondern nimmt den Charakter einer bindenden Anordnung und hiermit, so scheint es, den der Pflicht an. Dies umsomehr, als nicht ein dem Menschen innerlich fremd gegenüberstehender Wille gebietet, sondern der Wille, der mit dem Urheber der menschlichen Natur zusammenfällt, sodass sich das Gebot dieses Willens inhaltlich mit der Forderung der eigenen, d. h. der menschlichen Natur deckt, göttliches Gebot und Naturordnung inhaltlich ein und dasselbe sind. Und jetzt kommt an dem Sachverhalt noch eine andere Seite zum Vorschein, bietet sich der Untersuchung ein anderer Ausgangspunkt dar, sodass es zu einer anderen Fassung des Problems kommt und hiermit zu einem Gedankengang, der vielleicht noch mehr dazu angetan ist, den Sachverhalt dem Verständnis näher zu bringen. Mit der Frage, warum eine göttliche Willenskundgebung verpflichtet, pflegen sich nämlich erfahrungsgemäss wenigstens in den Kreisen der autonomen Ethik Vorstellungen zu verbinden, die geeignet sind, eine Lösung zu erschweren; der göttliche Wille wird gerne als ein Wille gedacht, der ohne innere Beziehung zum Menschen und zur Menschennatur ist, und wird zudem mehr oder minder als ein bloß physischer Wille vorgestellt²⁾. Dann mag es freilich seine Schwierigkeit haben, von einem solchen Willen eine Verpflichtung herzuleiten. Eine andere Problemstellung und ein anderer Gedankengang will geeignet erscheinen, solch irreführende Vorstellungen fernzuhalten. Dies, wenn, wie schon oben geschehen, davon ausgegangen wird, dass das sittlich Gute vor allem die Forderung unserer Natur darstellt, dass aber diese Auffassung offenbar das Wesen der Sache nicht erschöpft, da sie den Pflichtcharakter des Sittlichen unerklärt lässt. Bleibt doch insofern für die autonome Moral trotz mannigfachster Bemühungen immer wieder ein

²⁾ 117. — ³⁾ Wittmann, Ethik 297 ff.

unerklärter Rest zurück, eine Erkenntnis, der die autonome Moral selbst Ausdruck verleiht, wenn sie die sittliche Pflicht so oftmals mit Kant als einen unbegreiflichen Tatbestand bezeichnet hat, so dass man sich heutzutage zur Feststellung der Tatsache, dass für die autonome Moral keine befriedigende Erklärung der sittlichen Pflicht möglich ist, nicht mehr bloß auf allgemeine Reflexionen zu berufen braucht, sondern in der Lage ist, die Tatsachen sprechen zu lassen¹⁾. Nur im Zusammenhang mit der Tatsache, dass der Menschheit von jeher das Sittengesetz nicht bloß als die Ordnung der Natur und der Vernunft, sondern zugleich als göttliches Gebot gilt, konnte es den Charakter der Pflicht und des gebieterischen Sollens annehmen. Nur wenn anerkannt wird, dass in der natürlichen Ordnung von selbst auch der Wille des göttlichen Urhebers der Natur zum Ausdruck gelangt, das Naturgemässe unmittelbar auch das Gottgewollte ist, will es sich verstehen, dass das Menschheitsbewusstsein in der sittlichen Ordnung nicht bloß eine unpersönliche Regel, sondern ein Gebot im eigentlichen Sinne erblickt. Jetzt bleibt nicht mehr jener unerklärliche Rest zurück, den die autonome Moral nicht zu überwinden vermag: Das Sittengesetz ist nicht bloß seinem Inhalte nach, sondern auch mit seinem Pflichtcharakter verständlich geworden. Und jetzt besteht auch kein Anlass mehr, die Frage zu erörtern, wie denn ein fremder Wille den Menschen verpflichten kann; denn um irgendeinen, den Menschen fremd und lediglich von aussen gegenübertretenden Willen handelt es sich nicht, sondern um jenen Willen, der mit dem göttlichen Urheber der Natur zusammenfällt und dem Menschen die Ordnung der eigenen Natur als Gesetz vorschreibt. Der Umstand, dass die Ordnung der Natur nicht bloß Naturordnung, sondern auch göttliches Gebot ist, scheint vollauf geeignet zu sein, diese Ordnung mit dem Charakter der Pflicht auszustatten. In der Tat will sonach diese Fragestellung und dieser Gedankengang geeignet erscheinen, gewissen Schwierigkeiten zu begegnen, auf welche die autonome Moral zu stossen pflegt. Nicht so fast das ist die Frage, wie ein fremder Wille uns zu verpflichten vermag, sondern das, wie das Sittliche dazu kommt, uns nicht als völlig unpersönliche Forderung, sondern als Pflicht zu erscheinen; und diese Frage dürfte mit obigem Gedankengang eine vollkommen befriedigende Antwort finden.

2. Eine zum Teil veränderte Fragestellung will sich auch noch an einem andern Punkte nahelegen. Die Erkenntnis, dass der Pflichtgedanke durch religiöse Weltbetrachtung bedingt ist, schliesst nicht aus, dass sich dieser Gedanke im einzelnen Falle bis zu einem gewissen Grade auch behauptet, wo die religiöse Betrachtungsweise aufgegeben ist; auch solche, die nicht von religiösen Anschauungen erfüllt sind, bewahren mehr oder minder ein Pflichtgefühl. Verschiedene Gesichtspunkte kommen zur Erklärung dieses Tatbestandes in Betracht. Einmal sind mit der Religion

¹⁾ A. a. O. 215 ff.

nicht alle Voraussetzungen der sittlichen Pflicht in Wegfall gekommen; soweit die Pflicht eine Forderung der Natur und der Vernunft darstellt, sind die Grundlagen geblieben. Das für den Pflichtcharakter der sittlichen Vorschrift entscheidende Moment ist allerdings beseitigt. Allein wer sich über die religiöse Bedingtheit der Pflicht keine Rechenschaft gegeben hat, wer diesen Zusammenhang nicht durchschaut, wird der Meinung sein, den Pflichtgedanken auch ohne religiöse Voraussetzung festhalten zu können. Objektiv hat dann dieser Gedanke den ausreichenden Halt verloren, die persönliche Auffassung lässt jedoch diesen Sachverhalt nicht zur Geltung gelangen. Dazu kommt die Macht der Gewohnheit, die es erklärlich erscheinen lässt, dass sich eine allgemein übliche und althergebrachte Denkform vorerst auch noch behauptet, wenn sie innerlich untergraben ist. Dies vorderhand zur Antwort auf die Frage: Wie erklärt sich das Pflichtbewusstsein dessen, der nicht an Gott glaubt? Ein weiterer Gesichtspunkt wird noch berührt werden. Andererseits hat die Erfahrung gezeigt, dass die Existenzfähigkeit der Pflichtidee ausserhalb der religiösen Atmosphäre eine begrenzte ist; denn die autonome Moral bringt die Neigung mit sich, den Pflichtgedanken aufzulösen und durch andere Bewusstseinsinhalte zu ersetzen. So erscheinen die Erfahrungstatsachen, weit entfernt, der religiösen Auslegung des Pflichtgedankens unrecht zu geben, sie positiv zu bestätigen. Die Erfahrung beweist keineswegs eine eigentliche Unabhängigkeit der Pflichtidee von religiöser Betrachtungsweise, beweist vielmehr einen inneren Zusammenhang¹⁾. Pribilla aber glaubt einen „begrifflichen“ oder „logischen“ Zusammenhang nicht annehmen zu sollen²⁾. Nun ist es nach obigem zweifellos, dass Pribilla hiermit nicht einen sachlichen Zusammenhang in Abrede stellen will; offenbar denkt er vielmehr an die Tatsache, dass das Pflichtbewusstsein innerhalb gewisser Grenzen auch ohne religiöse Gesinnung fortbesteht. Dann aber wird der Sachverhalt wohl besser anders formuliert; denn einem sachlichen Zusammenhang entspricht doch auch ein begrifflicher. Gehört der religiöse Faktor zum objektiven Wesen der Pflicht, dann auch zu ihrem Begriffe; wenigstens in einem objektiv richtigen und vollständigen Begriffe kann dann jener Faktor nicht fehlen. Nur dass sich der Mensch über diesen Tatbestand hinwegtäuschen und der Anschauung sein kann, zur Stütze des Pflichtbewusstseins der religiösen Grundlage nicht zu bedürfen; der Mensch glaubt dann, den Pflichtgedanken ohne religiöse Grundlage aufrechterhalten zu können, obschon dem objektiv nicht so ist. Nur in diesem Sinne lockert sich das Verhältnis einigermaßen, nicht im Sinne einer begrifflichen Unabhängigkeit. In der Folge nähert sich Pribilla dieser Auffassung, wenn er bemerkt: „Gewiss ist es im Einzelfall für den sittlich Handelnden nicht notwendig, sich des Ursprungs der Verpflichtung aus Gott bewusst zu werden. Deshalb kann auch der Atheist aus Pflichtbewusstsein handeln. Anders aber steht es

¹⁾ A. a. O. 301 ff. — ²⁾ *Katholisches und modernes Denken* 123.

um die Ethik“, die eine letzte Ergründung der Pflicht anstrebt und so zum Ergebnis gelangt, dass die sittliche Ordnung ihren letzten Grund in einem göttlichen Gesetzgeber hat¹⁾; mit andern Worten, der einzelne mag sich mit einem unvollständigen Pflichtbegriff begnügen und über die religiöse Voraussetzung hinwegsehen, die Wissenschaft aber bemüht sich um einen erschöpfenden Begriff und muss deshalb auch eine gesetzgeberische Tat in den Begriff aufnehmen. Auch schränkt Pribilla seine Formel ein, wenn er sagt, dass „der bloße Begriff . . . der sittlichen Verpflichtung formell noch kein religiöses Moment enthält“²⁾; wieder scheint der Gedanke darauf hinauszukommen, dass die Pflicht sachlich und objektiv zwar einen religiösen Bestandteil enthält, dass aber dieser Tatbestand der menschlichen Erkenntnis entgehen kann. Und beinahe noch deutlicher gelangt diese Auffassung in den Worten zum Ausdruck: „Die Erkenntnis . . . der sittlichen Verpflichtung ist nicht notwendig (begrifflich) von der Erkenntnis Gottes abhängig“³⁾; mit andern Worten, das tatsächliche Pflichtbewusstsein braucht das religiöse Element nicht ausdrücklich zu umfassen, obschon es objektiv und in Wirklichkeit in der Pflicht enthalten ist.

Pribilla will die „begriffliche“ Unabhängigkeit des Pflichtbewusstseins vom religiösen Gedanken auch daraus begründen, dass dieses Bewusstsein der Gotteserkenntnis vorausgehen kann³⁾. Indessen ist mit dieser Möglichkeit kaum zu rechnen, da der Gottesgedanke als der konkretere für den kindlichen Verstand der zugänglichere ist und wohl durchweg in der kindlichen Seele längst lebendig ist, bis es einmal zu einem Pflichtbewusstsein kommt. Im übrigen darf die Entstehung der Pflichtidee im einzelnen Menschengenossen nicht zu individualistisch gedacht werden. Es ist nicht so, als würde der einzelne diese Idee lediglich oder auch nur vorzugsweise auf Grund eigenen Denkens bilden und allmählich aus den Elementen zusammensetzen; vielmehr verhält sich der jugendliche Mensch hier wie sonst in erster Linie rezeptiv. Der einzelne bringt den Pflichtgedanken nicht selber und aus sich heraus hervor, sondern nimmt ihn aus dem allgemeinen Bewusstsein entgegen, der Pflichtgedanke ist eine allgemeine Form des sittlichen Denkens, die sich dem einzelnen mitteilt. Nicht so ist die Entstehung des Pflichtbewusstseins im einzelnen zu denken, als würden die Individuen zunächst getrennte Wege gehen und erst am Ziel zusammen treffen; vielmehr schöpfen sie aus einer gemeinsamen Quelle. Die Annahme, als würden die einzelnen unabhängig voneinander und vom allgemeinen Bewusstsein zum Pflichtgedanken kommen, verkennt die wirkliche Sachlage. Zudem bietet das allgemeine Bewusstsein dem Denken des einzelnen auch einen dauernden Halt; eine allgemeine geistige Atmosphäre dient der Gedankenwelt des Einzelnen als Quelle und Stütze. Um so begreiflicher ist jetzt, dass der Pflichtgedanke des einzelnen die Anerkennung der objektiven Grundlage überdauert. Nicht bloß dies kommt in Betracht, dass

¹⁾ 126. — ²⁾ 186. — ³⁾ 190.

die Voraussetzungen des sittlichen Bewusstseins zum Teil fortbestehen, dass sich ferner der Mensch über die Grundlage der Pflicht täuschen, Teilgrundlagen für die Gesamtgrundlage halten kann, und dass die Macht der Gewohnheit in der Gestalt einer althergebrachten Denkweise ihre Wirkung tut; zu beachten ist auch noch, dass das Pflichtbewusstsein auf Seiten der Gesamtheit fortbesteht und dem Bewusstsein des einzelnen eine Stütze bietet. Diese Umstände zusammen genommen scheinen es begreiflich zu machen, dass sich im einzelnen Fall der Pflichtgedanke innerhalb engerer Grenzen behaupten will, obschon er des inneren und objektiven Halts verlustig gegangen ist. In erster Linie gestaltet sich daher von diesem Gesichtspunkte aus das Pflichtproblem zur Frage: Wie ist das Menschheitsbewusstsein zu dieser Form und Ausprägung des sittlichen Bewusstseins gelangt? Und erst in zweiter Linie erhebt sich die Frage. Wenn sich herausstellt, dass das Pflichtbewusstsein der Menschheit aus religiöser Weltbetrachtung hervorgeht, wie erklärt sich dann, dass sich das Pflichtbewusstsein im einzelnen Falle doch ohne religiöse Grundlage behaupten will? Diese Formulierung der Frage dürfte die sachgemässere sein und geringeren Schwierigkeiten begegnen. Nicht das ist die Frage, wie ein einzelner ohne Gotteserkenntnis den Pflichtgedanken zu bilden vermag, sondern das, wie er ihn festzuhalten vermag, obschon er die religiöse Grundlage preisgegeben hat.

Eine zu individualistische Denkweise scheint auch im Spiele zu sein wenn manche Theologen das Pflichtgefühl aus einer Ahnung Gottes zu erklären suchen. Gemeint ist offenbar eine erst aufkeimende, primitive Gotteserkenntnis, ein Erkenntnisakt, über den sich der einzelne vielleicht noch nicht Rechenschaft gibt, der aber gleichwohl schon seine Wirkung tut; eine mehr oder minder verhüllte, dunkle, unbewusste, aber dennoch lebendige und wirksame Gotteserkenntnis. Wieder liegt die Vorstellung zugrunde, als würde der einzelne den Pflichtgedanken selbständig hervorbringen und aus den Elementen der eigenen Gedankenwelt erst zusammensetzen; abermals wird zu wenig beachtet, dass der einzelne den Pflichtgedanken schon vorfindet und aus dem gemeinsamen Bewusstsein sich aneignet. Richtig ist die Annahme, dass im Pflichtgedanken eine mehr oder minder versteckte Gotteserkenntnis enthalten ist; nur durfte diese Gotteserkenntnis zunächst nicht dem einzelnen, sondern der Gesamtheit zuguteil werden. Wenn das sittliche Denken offenbar die Form des Pflichtbewusstseins ohne die religiöse Weltanschauung der Menschheit nicht angenommen hätte, so bedeutet dies nicht, dass der einzelne den Pflichtgedanken auf Grund der eigenen religiösen Erkenntnis erst bildet. Der religiöse Bestandteil der Pflichtidee ist mit jenen Theologen anzuerkennen, im übrigen aber hat das Verhältnis einen anderen Charakter; der einzelne darf als Träger des sittlichen Denkens nicht aus der Gesamtheit herausgestellt werden. Der Pflichtgedanke ruht auf religiöser Grundlage, so je-

doch, dass diese zunächst dem Bewusstsein der Gesamtheit, nicht des einzelnen angehört. Dass im einzelnen — innerhalb bestimmter Grenzen — der Gedanke auch ohne religiöse Grundlage lebendig bleibt, scheint dann wesentlich verständlicher zu sein, als wenn ihm die Grundlage in erster Linie im religiösen Bewusstsein des einzelnen gegeben wird.

Die Religion der Romantik.

Von Dr. Käte Friedemann.

I. Wesen der Religion.

Ob der Romantiker von der Natur spricht oder von der Geschichte, vom Menschenleben, von Kunst und Dichtung — immer ist es für ihn das Ewige, das sich im Endlichen spiegelt, das Ganze, das sich in der Einzelerscheinung offenbart.

Er spricht von den Dingen nie, als wären sie um ihrer selbst willen da, sondern als legten sie nur Zeugnis ab von einem dahinter waltenden Unsichtbaren, als trete in ihnen das „Reich Gottes“ in die Erscheinung. Es ist nicht die „Weltfrömmigkeit“ eines Goethe oder Gottfried Keller, deren Sinn sich an der Breite der Erscheinungen freut, um dann die bunte Vielheit auf ein einheitliches Prinzip zurückzuführen. Schleiermacher, dessen Religiosität im Anschauen des Universums gipfelt, spricht sich entschieden gegen die Auffassung aus, als machten Raum und Masse die Welt aus, als seien sie der Stoff der Religion. „Als nicht die Kräfte jener Welten entdeckt waren“, sagt er, „ja, als man noch gar nicht wusste, dass leuchtende Punkte Weltkörper waren, war dennoch das Universum nicht weniger herrlich anzuschauen als jetzt . . . Ist nicht der begrenztteste Körper in dieser Rücksicht ebenso unendlich, als alle jene Welten?“¹⁾

Der Romantiker dringt nicht von der Peripherie ins Zentrum, sondern er ist im Zentrum zu Hause und begrüsst dessen Geist überall, wo er ihm in der Peripherie begegnet, als ein ihm Vertrautes und Verwandtes.

Wenn wir nun, trotzdem uns das religiöse Element in allem begegnet, was in den Blickpunkt der Romantik fällt, von diesem Element in seinem An sich sprechen, so tun wir dies einmal, um dem nachzuspüren, was für ihn eben das Wesen dieses Elementes ausmachte, und weiter, weil die Romantik sich nicht dauernd damit begnügte, den Inkarnationen des Göttlichen innerhalb der einzelnen Kulturgebiete nachzugehen, sondern weil ihr schliesslich die Religion zu einem Sondergebiet wurde, das zwar alle

¹⁾ Schleiermacher, *Reden über die Religion* (Göttingen 1906) S. 52. Aehnliches S. 50 f., 54 f.