

55. Band. 1. Heft.

---

## Sinn und Bedeutung der Wahrheitsfrage in der Philosophie der Religion und des Christentums.

Von Ludwig Faulhaber.

---

Die Apologetik befindet sich in einer merkwürdigen Lage. Wenn auch die billigen Vorwürfe, durch die man sie mancherorts als ein Gemisch verschiedener Teile aus anderen theologischen Disziplinen bezeichnet und deshalb ihre Auflösung durch Rückgabe dieser Teile an die entsprechenden Disziplinen als die beste Lösung ihrer Problematik ansieht, nur von der Unkenntnis dieser Problematik Zeugnis ablegen, so ist es doch andererseits richtig, daß alle Versuche, die Aufgabe und das Wesen dieser Disziplin auch nur einigermaßen zu umschreiben, darunter leiden, daß man Bedenken zu tragen scheint, dieselbe klar und konsequent entweder als philosophische oder als theologische Disziplin anzusprechen. So aber wird sie immer mehr oder weniger als Zwitterding zwischen Philosophie und Theologie definiert und so sehr man sich bisweilen auch bemüht, sie als das eine oder als das andere, als Philosophie oder als Theologie zu gestalten, man wagt es doch nicht, die jeweils andere Disziplin und ihre Methode prinzipiell und reinlich auszuschalten. Man verlangt von der Apologetik, daß sie ihre Thesen ausschließlich philosophisch begründe<sup>1)</sup> und betont die absolute Verschiedenheit von Apologetik und Dogmatik hinsichtlich der Methode, weil sich die eine auf die Erfahrung und die Vernunft, die andere aber auf die geoffenbarte Wahrheit stützt, um bisweilen in gleichem Atemzuge die Apologetik als theologische Disziplin anzusprechen, weil beide, Apologetik und Theologie, diskursiv begründete Wissenschaften sind und wenigstens zum Teil sich mit dem nämlichen Gegenstand, dem Übernatürlichen, der Person Christi und der Kirche,

<sup>1)</sup> Vgl. den Artikel *Apologetik* von Seitz im Lexikon für Theologie und Kirche I, 551 ff.

beschäftigen<sup>2)</sup>. Bisweilen hat man für diese Disziplin die positive Bezeichnung „Fundamentaltheologie“ vorgezogen und diesen ihren Namen damit begründet, daß in derselben das gesamte Gebäude der Theologie auf einen objektiv einwandfreien wissenschaftlichen Grund gestellt wird<sup>3)</sup>. Man übersieht dabei die Gefahr, daß mit dieser Bezeichnung der Weg zur theologischen Argumentation freigegeben erscheint, mag man auch noch so nachdrücklich fordern, daß die Fundamentaltheologie in der Methode an der exakten, wissenschaftlichen Herleitung aus der natürlich erkennbaren Erfahrungswirklichkeit festhalten muß, wenn auch diese Wirklichkeit dem Ursprung, Inhalt und Endziel nach teilweise übernatürlich sein kann. Dazu ist freilich sofort anzumerken, daß es sich bei reinlicher, philosophischer Begründung nicht mehr um Theologie handelt, wie es denn auch umgekehrt abwegig erscheint, wenn man mit der Bezeichnung „Fundamentaltheologie“ nichts anderes sagen will als die Setzung eines positiven Titels statt des alten Namens „Apologetik“<sup>4)</sup>. Was aber dies Hin und Her mit dem Namen bedeutet, ist dieses, daß es ein äußeres Zeichen ist für das Hin und Her in der Sache, und dieses hinwiederum der Grund für eine Krise der Apologetik, von der man heute sprechen kann und muß und die sich mancherorts schon zu dem Rufe verdichtet hat: weniger, ja möglichst wenig Apologetik und dafür mehr oder nur positive Dogmatik. Man hat die Wissenschaft mit dem negativen Namen selbst als etwas Negatives bezeichnet, als ob die Formulierung eines Wortes oder eines Begriffs in dieser Linie maßgebend sei für den Sinn und die Bedeutung und nicht nur ein Hinweis auf die Ableitung des Begriffs oder Wortes wäre. So konnte es so weit kommen, daß die wissenschaftliche Disziplin von der Verteidigung der christlichen Weltanschauung sich heute vielfach selbst verteidigen und um ihre Existenzberechtigung kämpfen muß.

Bei diesem Kampf wird die positive Gestaltung der Apologetik ein Hauptanliegen sein, so sehr auch heute durch die oft auffallend oberflächlichen Angriffe gegen den Monotheismus und das

<sup>2)</sup> So z. B. *Maison neuve* im *Dictionnaire de la théologie catholique* I, 1512 f.

<sup>3)</sup> *Seitz* im *Lexikon für Theologie und Kirche* I, 551 f.

<sup>4)</sup> *A. v. Schmid* bei *Buchberger*, *Kirchliches Handlexikon* I, 279 f. Der Verfasser bezeichnet im gleichen Zusammenhang die Apologetik ihrem Anfange nach als Erfahrungs- und Naturwissenschaft, ihrem Ende nach als Theologie.

Christentum die Versuchung zur veralteten Methode der Abwehr einzelner Irrtümer vorhanden sein mag. Auf den philosophischen Charakter der Disziplin ist besonderer Wert zu legen und sowohl in der Problemstellung wie auch in der Auswahl und Wertung der Argumente ist in dieser Linie allerstrengste Sauberkeit zu beobachten, wenn wir dem leider nicht immer ganz unberechtigten Vorwurf der „*petitio principii*“ entgehen und die systematische Rechtfertigung der einen, wahren Religion, Offenbarung und Kirche Gottes wirklich auf der Grundlage der natürlichen Erfahrung und der menschlichen Vernunft vornehmen wollen. Zu diesem Zwecke halte ich es für angebracht, die Scheidung von Religionsphilosophie und Apologetik in der äußeren Bezeichnung aufzugeben und statt dessen in mehr einheitlicher Form von der Philosophie der Religion, des Christentums und der Kirche zu sprechen. Besonders in dem letzteren Fragenkomplex werden dadurch philosophische, näherhin soziologische Fragen von den theologischen Fragestellungen auch schon äußerlich geschieden und die beiden Traktate über die Philosophie des Christentums und der Kirche werden notwendig philosophischen und historischen Charakters sein, nicht aber historisch-dogmatisch. Die Beschränkung in Inhalt und Argumentation kann für den natürlichen Erweis der Wahrheit des Monotheismus und des Christentums nur von Segen sein, muß aber auch bei mancher altgewohnten These folgerichtig und rücksichtslos durchgeführt werden. Nur das Eine ist das Ziel einer richtig verstandenen Philosophie des Christentums, dessen Göttlichkeit in seiner Offenbarung und damit dessen Wahrheit und Absolutheit nachzuweisen.

In doppeltem Sinn steht damit die Wahrheitsfrage im Mittelpunkt aller Religionsphilosophie. Wenn ich recht sehe, wird die alte, scholastische Unterscheidung von ontologischer und logischer Wahrheit hier zum Prinzip der Unterscheidung einzelner Gruppen der gesamten Disziplin. Geschichte und Psychologie der Religion scheiden sich von der Religionsphilosophie im engeren Sinn. Erstere behandeln die Echtheit der religiösen Phänomene, während letztere die Frage nach der Wahrheit des religiösen Grundurteils und in der Fortsetzung durch die Philosophie des Monotheismus und des Christentums die Wahrheit der christlichen Grundthesen zu untersuchen hat. Es ist klar, daß in der Behandlung der Wahrheitsfrage im letzten Sinn der Mittelpunkt der gesamten Religionsphilosophie gesehen werden muß, denn

nur auf erkenntniskritischem Weg kann die Berechtigung des Absolutheitsanspruchs des Christentums erwiesen werden. Der Religionsgeschichte wie auch der Religionspsychologie kommt bei aller Anerkennung ihrer Erfolge und aller Betonung ihres Wertes nur eine dienende Stellung zu. Sie stellen das notwendige Tatsachenmaterial für die eigentliche Philosophie der Religion bereit. Für sich allein gesehen sind sie freilich für die Erforschung und auch vielfach für die Förderung religiösen Lebens meist von größerem Wert und größerer Bedeutung als die Philosophie der Religion selbst.

## I.

Religionsgeschichte und Religionspsychologie haben das Gemeinsame, daß sie die Religion als Erscheinung des menschlichen Lebens darstellen. Die Religionsgeschichte hat als Gegenstand die verschiedenen Formen der Religion in der Menschheit, während die Religionspsychologie in Betrachtung und Experiment die Eigenart und Stellung des religiösen Lebens oder auch bestimmter religiöser Akte oder Haltungen zu erforschen und darzulegen sucht. Selbstverständlich kann dabei der Inhalt religiöser Handlungen nicht außer acht gelassen werden, aber es steht in diesen beiden Zweigen der Religionswissenschaft zunächst nicht die Frage nach der Wahrheit etwa von religiösen Annahmen und Kenntnismahmen im Vordergrund, sondern nach der Natur und Eigenart der religiösen Handlungen selbst, die sich mit diesen Inhalten beschäftigen. In Anlehnung an Schleiermacher kann man hier das Wort von der Vielheit der Religionen in bestimmtem Sinne als einen wundersamen Ausdruck bezeichnen und das religiöse Verhalten der Menschen überall dort als einheitlich ansehen, wo die religiöse Grundhaltung gegeben ist. Die Religionen unterscheiden sich in ihren Thesen und Lehren und den darauf aufgebauten Stellungnahmen und Handlungen; die Grundhaltung aber, die in der Definition der Religion als bewußte Abhängigkeit von dem Übermenschlichen bezeichnet wird, ist überall vorhanden und läßt das Wort von der Einheit der Religion in gewissem Sinne als berechtigt erscheinen. Alle dem Sinne nach echte Religion und alles wirklich Religiöse im Leben des einzelnen sollen von Religionsgeschichte und Religionspsychologie erfaßt werden.

Durch die Scheidewand aber, die mit verschiedenen und gegensätzlichen Ansichten der Menschen über Gott und Göttliches, wie auch über sonstige Fragen des religiösen Verhaltens in

der Menschheit aufgerichtet ist, ist diese Einheit in der religiösen Lehre und damit auch weiterhin in der als Folge geforderten religiösen Haltung in eine Vielheit zerrissen. Die Wahrheit steht auch auf dem religiösen Gebiete neben dem Irrtum. Nicht überall, wo wir echte und wahre Religion haben, können wir auch die in ihren Kenntnissen und darauf aufbauenden Lebensformen wahre Religion finden. Auch im Irrtum kann wahre Religion sein und nicht überall, wo die Erkenntnis der Wahrheit religiöser Dinge ist, ist ohne weiteres wahre Religion. Es ist denkbar und möglich, daß der in der Religion Irrende an Religion dem in der wahren Religion Stehenden überlegen ist. Man muß also die Frage nach der Echtheit der Religion von der Frage nach der Richtigkeit und Wahrheit ihrer Lehre streng unterscheiden. Für die Philosophie der Religion ist die letztere zweifellos von größerer Bedeutung. Es entsteht aber die Frage, inwieweit Religionsgeschichte und Religionspsychologie über die Darstellung des Religiösen hinaus auch dem Ziele des Erweises der Wahrheit einer bestimmten Religion dienen können.

Zunächst scheint es, daß eine Steigerung in der Verwirklichung des Grundgedankens aller Religion, der Verbindung mit dem Göttlichen als Ansatz und Ausgangspunkt eines solchen Beweises verwendet werden könnte. Auf diesem Wege müßte etwa die vergleichende Religionswissenschaft die wahre Religion von den Irrtümern auf dem religiösen Gebiete scheiden und unterscheiden. Indessen weist die oben schon erwähnte Vereinbarkeit von Religion und Irrtum darauf hin, daß dieser Weg erkenntnistheoretisch versagen muß. Die Verwirklichung der Definition der Religion besagt nur deren Vorhandensein oder deren ontologische Wahrheit, kann aber nicht als Beweis für die Wahrheit religiöser Lehren angesehen werden. Allenfalls kann die Innigkeit der Verbindung mit dem göttlichen Sein als sog. negatives Kennzeichen für diese Wahrheit gelten, so daß, wo dieselbe fehlt, die wahre Religion nicht sein kann. Aber solche Argumente können nie die positive Beweisführung für eine These begründen oder ersetzen. Der Gedanke einer Steigerung des religiösen Verhaltens, der sich beim Vergleich mehrerer Formen der Religion oder kurz mehrerer Religionen aufdrängt, kann nur ein Hinweis darauf sein, daß die den anderen Formen überlegene Religion wahrscheinlich die Wahrheit besitzt, nicht aber als sicheres Argument gelten, solange wir mit rein natürlicher Beobachtung und rein philosophischen Argumenten zu arbeiten haben.

Wie aber, wenn eine bestimmte religiöse Verhaltensweise ohne das wirkliche Dasein eines Gottes nicht erklärlich wäre? Ich denke dabei daran, daß die Darstellung des Schöpfungswerkes, die Einrichtung etwa des Primitivopfers oder der Monogamie auf der Stufe der Urkultur die Forderung einer Uroffenbarung als berechtigt dartun sollen, weil diese religiösen Phänomene durch das menschliche Denken allein nicht voll verständlich seien<sup>5)</sup>. Auf diesem Wege könnte man aus der Subtilität bestimmter religiöser Lehren oder bestimmter religiöser Gesetze auf die Wahrheit wenigstens des religiösen Grundurteils schließen. Aber abgesehen davon, daß diese ganze Argumentationsweise die genaue Grenzlinie des Könnens der menschlichen Vernunft zu willkürlich zieht und für den ganzen Gedankengang allenfalls eine gewisse Wahrscheinlichkeit, niemals aber Gewißheit beanspruchen kann, wäre damit nur der Beweis für das Dasein irgendeiner übermenschlichen Größe und eben dadurch die Berechtigung der Religion überhaupt gegeben, nicht aber eine Beantwortung der Wahrheitsfrage im Sinne der Unterscheidung der wahren, d. h. der die Wahrheit verkündenden Religion von anderen echten Formen der Religion möglich.

Ähnlich verhält es sich mit dem Hinweis auf die Allgemeinheit bestimmter religiöser Ideen. Selbst wenn man für eine These das Argument aus dem *consensus gentium* gelten läßt, wird sich gerade auf dem religiösen Gebiet die Summe der Irrtümer neben die zerstreuten Körner der Wahrheit stellen, um klar zu machen, daß es nur ein Minimum ist, hinsichtlich dessen man von einer wirklichen Übereinstimmung sprechen kann. Nicht bloß die Übereinstimmung in wenigen Grundthesen, sondern auch die Vielheit der religiösen Lehren und ihrer Gegensätze ist eine geschichtliche Wirklichkeit. Und diese Wirklichkeit ist so stark, daß man bis zu einem gewissen Grade die Haltung derer verstehen kann, die — wenn auch unmöglicherweise — alles metaphysische Fragen und alle Moral aus dem Religiösen möglichst weit entfernt wissen möchten oder aber wenigstens den Streit um die Wahrheit als etwas Sekundäres bezeichnen und die Religion ausschließlich in dem persönlichen Verhalten des Menschen sehen wollen. So wenig kann auf diesem Fußpunkte

<sup>5)</sup> Vgl. dazu W. Schmidt, *Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes*, bei Esser-Mausbach, *Religion Christentum, Kirche*, I (Kempten und München 1920) S. 573 ff. — Ebenso W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee* VI (Münster 1935) S. 491 ff.

ein Beweis für die Wahrheit einer bestimmten Religion aufzuheben, daß hier vielmehr oft die Versuchung zum Verzicht auf die Wahrheitserkenntnis oder sogar die Verzweiflung an der Möglichkeit dieser Erkenntnis ihren Ursprung hat.

## II.

Zum Unterschied von Religionsgeschichte und Religionspsychologie, deren Aufgabe die phänomenologische oder psychologische Beschreibung der Religion ist, hat die eigentliche Religionsphilosophie die Wahrheitsfrage im engeren Sinn an die Religion zu stellen. Mit Recht wird dieser Teil der Disziplin von Wunderle als der eigentliche Hauptteil der Religionsphilosophie bezeichnet<sup>6)</sup>. Gerade aus dem Gedanken, daß die Religion unter dem Gesichtspunkt der Wahrheit zu werten ist, ergibt sich m. E. die Notwendigkeit, die bisweilen fast zu straff durchgeführte Unterscheidung von Religionsphilosophie und Apologetik aufzugeben, weil bei dieser philosophischen Wertung die Scheidung von Wahrheit und Irrtum am Ende stehen muß, wenn anders sie mit philosophischen Argumenten vorgenommen werden kann. und deshalb nicht nur der Nachweis des Monotheismus, sondern auch derjenige des Christentums, und zwar in seiner katholischen Form mit philosophischen Mitteln möglich ist. So wäre auch in der Terminologie die Philosophie der Religion in der Philosophie des Monotheismus, des Christentums und der Kirche weiterzuführen. Das würde, wie schon angedeutet wurde, eine gewisse Beschränkung in den letzteren Traktaten bedeuten. Aber nicht zum Schaden der Sache; denn gerade das ist heute von praktischer Bedeutung, daß wir den absoluten Charakter des Christentums und der Kirche betonen, und diesen hinwiederum müssen wir durch den Wahrheitsbeweis begründen. Allen auf das Subjektive im Religiösen gerichteten Systemen muß der richtig verstandene Intellektualismus wieder stärker entgegengesetzt werden, ohne daß dieser selbst übertrieben werden darf. Gerade der objektive Charakter nicht nur des religiösen Lebens, sondern auch der von ihm intendierten Inhalte ist als Hauptpunkt der Religionsphilosophie herauszustellen in einer Zeit, wo man die Objektivität vielfach mißachtet.

1) Die Philosophie der Religion hat als Wahrheitsfrage die Frage nach dem Dasein und der Eigenart des religiösen Objektes

<sup>6)</sup> G. Wunderle, *Grundzüge der Religionsphilosophie* (2. Aufl. Paderborn 1924) S. 3.

zu stellen. Die Beantwortung dieser Wahrheitsfrage wird die Entscheidung zu treffen haben etwa zwischen den Begriffspaaren Polytheismus und Monotheismus, Pantheismus und Monotheismus. Diese Entscheidungen werden durch die bekannten Gottesbeweise oder wie man vielleicht besser sagt, durch den Gottesbeweis gefällt, als dessen Resultat der Monotheismus anzusehen ist.

Man hat sich heute schon vielfach, wenn auch nicht allgemein, daran gewöhnt, den Gottesbeweis notwendig mit dem Kausalgesetz zu verknüpfen. Gerade dieser Umstand ist der Anlaß dafür geworden, daß man immer mehr von einem Gottesbeweis und nicht von Gottesbeweisen spricht. Alle anderen Versuche, das Dasein Gottes zu beweisen, bedeuten den Ontologismus in irgendeiner Form, das heißt sie schließen von dem Inhalt eines vorhandenen Begriffes auf die Verwirklichung dieses Inhaltes. Hierher gehört auch die Ansicht, die das Vorhandensein religiöser Akte mit bestimmten Inhalten als unmittelbares Zeugnis für die Existenz eben dieser Inhalte ansieht. Es ist klar, daß durch die Bindung der Gotteserkenntnis an die Kausalität die Frage nach der Gültigkeit des Kausalgesetzes zugleich eine Grundfrage der Gotteserkenntnis ist. Für die Gotteserkenntnis ist es einerlei, ob man das Kausalgesetz als einen analytischen Satz von unmittelbar evidentem Charakter ansieht, wie es vielfach noch angenommen wird, oder ob man dieses grundlegende Gesetz durch eine erkenntnistheoretische Analyse einzelner Bewußtseinsvorkommnisse, durch die das Subjekt sich selbst als Ursache irgendeines Seins erfährt, als allgemein gültig erweist<sup>7)</sup>. Aus dem veränderlichen Charakter der Welt und aus der Tatsache des Beginnens überhaupt kann man jedenfalls mit Hilfe des Kausalgesetzes auf ein Sein schließen, das nicht begonnen hat, also das Sein aus sich selbst haben muß, und dieses Sein ist das *ens a se*, oder, wie wir ohne weiteres zu sagen gewohnt sind: Gott. Der philosophische Schluß bezieht sich also zunächst nur auf das Dasein des *ens a se*, und schließt aus der Tatsache des Beginnens überhaupt auf eben dieses Sein, das jeden Beginn von sich ausschließt.

Man hat den Beweis für das Dasein der ersten Ursache vielfach als die Erkenntnis des „Philosophengottes“ von der Erkenntnis des Gottes der Religion unterscheiden wollen, nicht

<sup>7)</sup> Vgl. dazu Geysler, *Das Gesetz der Ursache, Untersuchungen zur Begründung des allgemeinen Kausalgesetzes*, München 1933.



bloß durch den Hinweis auf die Verschiedenheit der Akte, nämlich des philosophischen Schlusses auf der einen und des religiösen Erfassens auf der anderen Seite, sondern auch auf die Verschiedenheit der von den Akten intendierten Gegenstände. Man betont den radikalen Unterschied zwischen dem „Philosophengott“, als dessen Sein wir nur die Erstursächlichkeit aus den Dingen dieser Welt und ihren Beginn erschließen, und dem Gotte der Religion, dem wir in der religiösen Betätigung als einem Lebendigen, als einer Persönlichkeit mit persönlichen Beziehungen zu uns entgegentreten. Diese Unterscheidung wäre dann richtig, wenn unsere Erkenntnis, die wir von Gottes Dasein auf philosophischem Wege gewinnen, bei dem Dasein allein stehen bleiben müßte. Das ist aber deswegen falsch, weil wir durch die Eigenart des Aseitätsbegriffes und damit durch die Eigenart unserer Erkenntnis der Erstursache in der Lage sind, auch über das Sosein dieser Erstursache Erkenntnisse zu gewinnen.

Nicht eigentlich als Folgerung, sondern nur als deutliche Herausstellung aus diesem Gedankengang ergibt sich die Richtigkeit des Monotheismus im Gegensatz zum Pantheismus. Nach einem philosophischen Axiom ist die Kausalbeziehung zwischen zwei Seienden geradezu ein Kennzeichen ihres realen Unterschiedes. Wenn wir deswegen aus den Dingen dieser Welt und ihrem Beginn auf die Erstursache schließen, und zwischen diesen beiden Größen auf Grund des Kausalgesetzes die Kausalbeziehung erfassen, so ist die Erstursache eben damit als ein von dem Sein der Dinge dieser Welt, mögen wir dieselben einzeln oder in ihrer Gesamtheit auffassen, verschiedenes Sein erkannt. Die Erkenntnis der Erstursache entscheidet damit in der Frage Pantheismus oder Monotheismus deutlich zugunsten des Monotheismus. Gerade die kausale Gegensätzlichkeit zu dieser Welt ist das Erkenntnismittel, durch die wir das Dasein der Erstursache zu erfassen vermögen.

Eine weitere Erkenntnis in dieser Linie ist diejenige der Einzigkeit Gottes. Nach dem Grundsatz, daß alles Existierende individuell sein muß, muß dasjenige, was durch seine Wesenheit Existenz hat, durch eben diese Wesenheit auch Individuum sein. Aus dem Begriffe der Aseität folgt ohne weiteres der Begriff der notwendigen Individualität Gottes, d. h. die Erkenntnis, daß die Erstursache in ihrem Sosein keinem anderen Sein artgleich sein kann, sondern notwendig als einziges Sein seiner Art, als einzigartig angesprochen werden muß. Der Gottesbeweis ist dadurch

in der Lage, die Entscheidung zwischen dem Polytheismus und dem Monotheismus eindeutig zugunsten des letzteren zu fällen und den Polytheismus auszuschließen.

Die Analyse des Begriffes der Erstursache führt aber noch weiter zur Erkenntnis auch des geistigen und persönlichen Gottes. Die mit der Aseität gegebene Unendlichkeit schließt ohne weiteres die Materialität der Erstursache aus, weil der Stoff notwendig endlich ist. Auch der Gedanke, daß Voraussicht und Zweckmäßigkeit Eigentümlichkeiten des geistigen Handelns sind, läßt den Schluß aus der Zweckmäßigkeit und Zielstrebigkeit, die wir in der Welt antreffen, auf die Geistigkeit der Erstursache zu. Die in Natur und Welt offenkundig niedergelegte Zielgebung ist für das menschliche Denken eine natürliche Offenbarung des Geistes, der durch das ihm eignende Selbstbewußtsein zugleich Person ist. Mit anderen Worten: Nicht nur der Gott der Religion, sondern auch schon der „Philosophengott“ wird von uns als persönlicher Gott erkannt. Diese Erkenntnis des Monotheismus im Sinne der Annahme eines persönlichen Gottes ist die Antwort der Religionsphilosophie auf die Frage nach der Wahrheit der Religion. Sie darf sich nicht beschränken auf die Darlegung der intentionalen Inhalte religiöser Akte und das Bekenntnis zur Religion zu einer Erkenntnis werden lassen nur unter der Voraussetzung, daß die religiösen Naturen auch die erkenntnistheoretisch reicher sind<sup>8)</sup>, sondern muß den allgemeingültigen und absoluten Charakter der religiösen Grundwahrheit des Daseins Gottes herausstellen, auch wenn dadurch eine bestimmte Form der Religion erwiesen und eben damit andere Formen als Irrtum erkannt werden.

2) Mit der Philosophie des Christentums betritt die Disziplin die Untersuchung der Frage nach der Wahrheit dieser besonderen Form der Religion unter den monotheistischen Religionen. Diese Wahrheit wiederum läßt sich durch äußere Argumente nur beweisen, wenn der geschichtliche und zugleich göttliche Charakter der christlichen Offenbarung dargetan werden kann. Weil nun die Quelle für einen solchen Beweis notwendig in der urchristlichen Überlieferung und Literatur — wenigstens der Hauptsache nach — gesucht werden muß, wird hier die Annäherung der Religionsphilosophie an die Theologie und in Verbin-

<sup>8)</sup> H. Scholz, *Religionsphilosophie* (2. Aufl. Berlin 1922), besonders den Abschnitt 4 des 3. Buches, S. 281 ff.

dung damit auch die Gefahr einer zu engen Berührung und unbeachteten Vermischung bisweilen sehr groß. Diese enge Annäherung ließ die manchmal in zu strenger Scheidung von Religionsphilosophie und Apologetik für letztere als Summe der Abhandlungen über die Geschichte und Göttlichkeit der Offenbarung und ihrer Weitergabe durch die Kirche den Namen der Fundamentaltheologie entstehen und damit an die Stelle des philosophischen Nachweises der Wahrheit des Christentums einen historisch-dogmatischen Traktat treten. Wenn es nun aus praktischen Erwägungen heraus möglich und berechtigt sein mag, besonders in der Abhandlung über die Kirche, zugleich mit den philosophischen und geschichtlichen Fragen auch die theologischen Fragen zu verbinden, um die zu häufige Wiederkehr des gleichen Traktates unter verschiedenen Gesichtspunkten zu vermeiden, so ist doch andererseits der apologetische Erweis der Kirche von der Darlegung der geoffenbarten Lehre über die Kirche als ein notwendiges Mittel zum Heile streng zu scheiden.

Für die Abhandlung über die Philosophie des Christentums hat die Wahrheitsfrage zunächst den Sinn, daß die Begründung der geschichtlichen Wirklichkeit der christlichen Offenbarung gesucht wird. Der Beweis für diese Wahrheit wird in der Hauptsache aus den Schriften des Neuen Testaments geliefert werden müssen. Im Vergleich mit diesen haben die außerchristlichen Zeugnisse der Natur der Sache nach nur sekundäre Bedeutung.

Die neutestamentlichen Schriften selbst werden als echt und glaubwürdig und als Werke geschichtlichen Charakters von der Textkritik erwiesen. Es ist nicht Sache der Apologetik, diesen Beweis als solchen selbst zu führen; denn auch die Textkritik arbeitet mit philologischen Mitteln und muß als eine philosophische Disziplin angesehen werden. Von der Textkritik können wir die Erkenntnis übernehmen, daß die neutestamentlichen Werke sowohl durch die handschriftliche wie auch durch die literarische Bezeugung den anderen Werken ihrer Zeit, etwa den Werken der griechischen und lateinischen Klassiker nicht nur ebenbürtig, sondern sogar überlegen sind. Selbstverständlich ist es ein Gebot gesunder Kritik, hinsichtlich des Neuen Testaments die gleiche geschichtliche Bezeugung zu verlangen, wie sie sonst in der Geschichte gefordert wird. Es kann sogar eine Steigerung der kritischen Anforderungen gerechtfertigt und geboten sein einer Sammlung von Büchern gegenüber, die nicht nur Auffallendes im Sinne seltener und bedeutender Ereignisse, sondern auch Be-

sonderes im Sinne unerhörter und über die natürliche Ordnung hinausweisender Geschehnisse berichten.

Daß da die Wunderberichte der Evangelien Anlaß zu einer besonderen Vorsicht bei der Untersuchung der Textgeschichte sind, erscheint gerechtfertigt und selbstverständlich, solange wir das Neue Testament als rein natürliches und historisches Werk benützen und in ihm noch nicht in dogmatischer Sicht eine lautere Quelle göttlicher Offenbarung sehen. A priori ist hier methodisch das gleiche Mißtrauen erklärlich, wie wir es etwa den Wunderberichten aus den Kreisen anderer Religionen entgegenbringen, so daß erst die nähere Untersuchung entscheiden muß zwischen echter und glaubwürdiger Überlieferung und Unehchem oder Unglaubwürdigem.

Aus dem Gebote, die Schriften des Neuen Testamentes in der Philosophie des Christentums noch nicht als theologische Quelle, sondern als rein geschichtliche Werke anzusehen, ergibt sich für die Methode ein weiteres, häufig mißachtetes Gebot. Auch in dem zuverlässigsten geschichtlichen Werke, das hinsichtlich aller von ihm berichteten Geschehnisse voll und ganz glaubwürdig ist, werden wir etwa aus einzelnen von dem Schriftsteller überlieferten Reden der in den Erzählungen genannten Personen Einzelworte keinesfalls pressen oder gar zum Ausgangspunkt wichtiger Beweise machen dürfen. Es wird in solchen Fällen immer zu beachten sein, ob die betreffenden Worte bei der Rede selbst oder gar von dem Redner selbst niedergeschrieben wurden, oder ob sie aus dem Gedächtnis des Schriftstellers zu einem späteren Zeitpunkt rekonstruiert sind. Auch bei sehr großer geschichtlicher Treue, bei sehr gutem Gedächtnis und dem lautesten Wahrheitswillen wird die Eigenart des Schriftstellers, seiner Umgebung und auch seiner besonderen Tendenzen nicht ohne Einfluß bleiben. Man denke etwa an die Möglichkeit, man stehe selbst vor der Aufgabe, eine angehörte Rede irgendeiner bedeutenden Persönlichkeit, über deren Inhalt in den Kreisen der eigenen Umgebung wiederholt und immer wieder gesprochen wurde, rekonstruieren zu sollen. Man wird eine solche Aufgabe nie so fassen, daß es sich um eine wörtliche Rekonstruktion handelt. Oder man wird sie, soll es sich um die wörtliche Wiederholung handeln, als eine übermenschliche Aufgabe bezeichnen. Je größer der zeitliche Abstand von der Rede ist, desto größer würde diese Aufgabe, und desto mehr wird Eigenes auf die Form der rekonstruierten Rede Einfluß nehmen. Der Unterschied zwischen den synoptischen

Evangelien und dem Evangelium des Johannes ist dafür ein augenscheinlicher Beweis.

Dieser Sachverhalt ist aber nun der Grund, warum die Theologie sich an einzelne Worte des Neuen Testaments und deren Deutung durch die Kirche halten kann, weil sie sich auf die Göttlichkeit dieser Schriften selbst beruft, warum aber ebenso der philosophische Erweis des Christentums sich von einer solchen Methode fernhalten muß. Die Worte der Bibel werden in der Philosophie des Christentums nicht gewertet als Gottes Worte, sondern als Worte menschlicher Geschichte. Als solche sind sie unbestreitbare Zeugen der historischen Wirklichkeit aller von ihnen berichteten Tatbestände, deren Augen- und Ohrenzeugen die Verfasser dieser Schriften waren. Sie sind in der Philosophie allerdings nicht als inspirierte Zeugen zu werten, daher auch nicht ohne die Beachtung der kritischen Gesetze und Einschränkungen, die wir sonst bei jedem Zeugen berücksichtigen, wie z. B. den Abstand der literarischen Bezeugung von der Zeit der Ereignisse, die Auswahl und Anpassung eines Stoffes an einen bestimmten Zweck und den Einfluß der eigenen Persönlichkeit auf die Bezeugung selbst.

Können wir bei den gegebenen Tatsachen und unter Beachtung dieser Gesetze den Nachweis für den göttlichen Charakter der von Jesus Christus verkündeten Religion und Offenbarung erbringen? Die Theologie will von der Voraussetzung ausgehen, daß die von ihr dargelegte Offenbarung göttlichen Ursprungs ist. Sie nimmt den Inhalt dieser Offenbarung von der Kirche und bezeichnet die Predigt der Kirche als göttliche Offenbarung. Damit ist als gesuchte Antwort auf die Frage nach der Wahrheit der Philosophie des Christentums und der Kirche ein Doppeltes als Ziel vorgesetzt, nämlich der Nachweis für den göttlichen Ursprung der Predigt Jesu und die These von der Berechtigung der Kirche zur Weitergabe dieser Predigt und dieser Offenbarung.

a) Der Nachweis für den göttlichen Ursprung der Predigt Jesu kann sich darauf beschränken, Jesus Christus darzustellen als Gottesgesandten mit dem Auftrage der Verkündung einer neuen Religion. Die Apologetik oder Philosophie des Christentums braucht sich nicht mit dem Versuch zu belasten, die metaphysische Gottessohnschaft und damit die Gottheit Jesu Christi zu beweisen. Die Gottheit Christi ist ein Dogma des katholischen Glaubens und als solches über allen Zweifel erhaben. Aber die These von der Gottheit Christi ist kein notwendiger Stein im Auf-

bau des Gebäudes der christlichen und der katholischen Apologetik. Das Vatikanische Konzil spricht darum auch in der Konstitution über den Glauben nur davon, daß Gott, um unseren Glaubensgehorsam vernunftgemäß zu machen, mit den inneren Gnaden des Heiligen Geistes äußere Beweise seiner Offenbarung verbinden wollte, nämlich göttliche Tatsachen und insbesondere die Wunder und Prophezeiungen als über alles gewisse und der allgemeinen Faßlichkeit angepaßte Zeichen der göttlichen Offenbarung<sup>9)</sup>. Nur die Wahrheit und die Glaubwürdigkeit dieser Offenbarungen, nicht aber die Lehre von der Gottheit Christi gehört in die Vorhalle des Glaubens. Man pflegt ja auch nicht die anderen Dogmen, deren Bestand in den Reden Jesu etwa oder in den Briefen des Apostels Paulus ebenso wie die Lehre von der Gottheit Jesu enthalten ist, rein philosophisch zu beweisen. Durch die Vermeidung solcher Beweise wird man häufig der Gefahr theologischer Beweisführung bei Vorgabe rein philosophischen Handelns entgehen. Man wird besonders die Versuchung vermeiden, einzelne Worte aus den später formulierten Reden Jesu — die meisten Aussagen in dieser Linie finden sich ja bei Johannes — in einer rein historisch nicht vertretbaren Auswertung an den Anfang solcher Beweisversuche zu stellen.

Die Zahl der Worte, die ohne die Ausdeutung der kirchlichen Überlieferung, also rein philosophisch und religionsgeschichtlich nicht anders als im Sinne der nicht nur einzigartigen und über allen anderen Verhältnissen zum Vater stehenden, sondern der metaphysischen Gottessohnschaft gedeutet werden kann, ist zudem nicht sehr groß. Selbst die Antwort Jesu auf die Frage des Hohenpriesters, ob er Christus, der Sohn des lebendigen Gottes, sei, das Wort also, das meist als Hauptzeugnis angeführt wird (Matth. 22/63), ist nicht ganz unbestritten als bejahende Zustimmung zu der Frage des Hohenpriesters gedeutet. Aicher hat in diesen Worten nicht eine Bejahungsformel gesehen, sondern deutet die Phrase dahin, daß sie die Beantwortung ablehnen will, den Fragenden allein läßt und sich auf Konstatierung der Meinung des Fragenden beschränkt<sup>10)</sup>. Freilich war diese Antwortverweigerung nach Ansicht des nämlichen Autors nicht Furchtsamkeit oder Feigheit, sondern Abwehr des Zwanges, da sich Christus in

<sup>9)</sup> Denzinger, *Bannwart* (16. u. 17. Aufl.) Nr. 1790.

<sup>10)</sup> G. Aicher, *Der Prozeß Jesu* (Kanonistische Studien und Texte Bd. 3, Bonn 1929) S. 73.

der anschließenden Drohwissagung zu einem überirdischen Messiasideal und damit zur Gottessohnschaft im metaphysischen Sinne bekennt, wodurch er erst dem Hohenpriester den Anlaß gibt, ihn der Gotteslästerung zu bezichtigen.

Viel häufiger und durchgehender als die Zeugnisse, die aus den neutestamentlichen Schriften für die metaphysische Gottessohnschaft angeführt werden können, sind zunächst die Worte der Schrift von der Sendung Christi durch den Vater. Christus führt seine Lehre und seine Sendung zur Predigt einer neuen Religion immer und immer wieder auf Gott zurück. Nicht nur an einzelnen Stellen, die erst einer religionsgeschichtlichen Ausdeutung bedürfen, wie etwa die Stellen vom Gottessohn oder Menschensohn, sondern durchweg ist dieser Gedanke der Sendung durch den Vater in ausdrücklicher Form oder sachlich im Inhalte gegeben, so daß dieses Stück der evangelischen Überlieferung auch nach Ansicht liberaler Kritiker selbst die schärfste Prüfung aushält. Nicht Einzelstellen, sondern ein durchgehender Gedanke der neutestamentlichen Literatur ist als Zeugnis vorhanden dafür, daß Jesus selbst sich als den Gesandten Gottes und seine Lehre als die Lehre Gottes angesehen wissen will. Dieser unbestrittene Inhalt des Selbstzeugnisses Jesu genügt als Ausgangspunkt für die Zwecke der Philosophie des Christentums.

Der Beweis für die Wahrheit dieses Grundgedankens in der Geschichte Jesu Christi ist in den Wundern des Herrn gegeben. Hinsichtlich der Wunderberichte ist die Wahrheitsfrage in mehrfachem Sinne zu stellen. Einmal ist zu fragen nach der Tatsächlichkeit der Vorgänge, die berichtet werden, also nach der historischen Wahrheit der Wunder. In zweiter Linie steht die Frage, ob der betreffende Vorgang als Leistung die Kräfte der Natur in ihrer Gesamtheit übersteigt, wenn man hier die sogenannte philosophische und theologische Wahrheit gleich zusammenfassen darf. Offensichtlich liegt die größere Schwierigkeit in dem zweiten Nachweis, bei dem man sich die Sache eher zu leicht als zu schwer macht<sup>11)</sup>. Ein zureichendes erkenntnistheoretisches Prinzip wird bei diesem Nachweis häufig nicht genannt. Der gewöhnlich als Ausgangspunkt dienende Satz, daß wir trotz unserer unvollkommenen Kenntnis der positiven Kräfte der Natur von bestimmten Vorgängen doch sagen können, sie könnten durch

<sup>11)</sup> L. Faulhaber, *Das Wunder als Kriterium der Offenbarung, Kritische Anmerkungen über seine Erkennbarkeit*, Theologische Quartalschrift 1932, S. 1 ff.

Naturkräfte nicht verursacht sein, ist eine rein negative Erkenntnis und beruht zudem auf einer sonst in metaphysischen Fragen von solcher Bedeutung nicht als ausreichend angesehenen, überdies noch negativen Induktion. Wenn man etwa vergleichsweise darauf hinweist, man könne auch bei unvollständiger Kenntnis der Kräfte eines Menschen von bestimmten Dingen doch sagen, daß er sie nicht leisten könne, so hinkt dieser Vergleich deshalb, weil die Erfahrung über die etwa in Frage stehenden Tätigkeiten des Menschen doch eine viel umfassendere ist als hinsichtlich der Kräfte der Natur. Ich habe anderwärts darauf hingewiesen, daß wir versuchen müssen, die Grenze zwischen geschöpflicher und schöpferischer Kausalität nach Möglichkeit festzustellen, und daß diese Grenze gesucht werden muß in der Bestimmung des Terminus der jeweiligen Kausalität. Diese Grenze scheint in der Substantialität des verursachten Seins zu liegen<sup>12)</sup>, weil die sekundäre Ursache in ihrem Schaffen auf die Verlagerung und Umänderung von Akzidentien beschränkt ist. Damit haben wir wenigstens hinsichtlich der Totenerweckungen ein brauchbares Prinzip für den Nachweis der Übernatürlichkeit einiger Wunder Christi, besonders der Auferstehung Christi. Diese Geschehnisse wenigstens können rein philosophisch als göttliche Handlungen und wegen des Zusammenhangs mit der Verkündung der christlichen Botschaft als Zeugnis und Bestätigung dieser Botschaft gelten.

Mit diesem Vorgehen ist der weitere Vorteil gegeben, daß es sich bei der historischen Auswertung nicht um einen Einzelbericht, sondern um das Kernstück der evangelischen und urkirchlichen Überlieferung handelt, über das bei der geschichtlichen Zuverlässigkeit der neutestamentlichen Schriften ein Zweifel vernünftigerweise nicht aufkommen kann. Wie kein anderes Wunder kann die Auferstehung deshalb als Siegel gelten, das Gott unter das Werk dessen gesetzt hat, den er gesandt hat. Auch hier ist die in der urchristlichen Literatur weitgehende Beschränkung auf dieses Kernstück des Neuen Testaments für die philosophische Beweisführung von Vorteil, weil die Auferstehung am besten bezeugt und für sich allein ausreichend ist zur Beantwor-

<sup>12)</sup> Ebenda S. 5. Der Einwand, der hier aus der scholastischen Auffassung über die Tierseele heraus gemacht werden könnte, ist mir nicht unbekannt, aber diese Auffassung vermag ich nicht als sichere These anzuerkennen.



tung der Frage nach Wirklichkeit und Göttlichkeit der christlichen Offenbarung.

Die Philosophie des Christentums wird sich naturgemäß auch mit anderen Fragenkomplexen beschäftigen. Sie wird die dem Christentum eigentümliche Haltung geschichtlich und psychologisch erforschen und darstellen. Sie wird vor allem auch aus der historischen Erscheinung des Christentums den Wahrheitsbeweis für dasselbe anstreben. Aber die Kernfrage wird immer die Wahrheitsfrage im angegebenen Sinne sein müssen, die stets erkenntnistheoretisch genau gefaßt und auch mit erkenntnistheoretisch unbedingt zuverlässigen Mitteln beantwortet werden muß. Bei der Behandlung dieser Fragen erscheint insbesondere das Wunder viel zu häufig in einer Form dargestellt, in der man es wirklich nur als Kind des Glaubens anzusprechen vermag und die Art seiner Auswertung nur theologisch verstehen kann, wenngleich dabei von rein philosophischer Beweisführung gesprochen wird. Es ist für das Leben im Christentum ein gutes Zeichen, daß wir uns in unserer Haltung auch methodisch von dem Glauben kaum losmachen können. Aber wir müssen das dann auch stets wissen und zugestehen und nicht von Philosophie sprechen, wenn wir theologisch denken.

Die Aufgabe der Kirche wird bestimmt als die Fortsetzung der Aufgabe Christi. Sie hat der Menschheit die Religion Christi zu verkünden. Darin liegt es begründet, daß die Philosophie des Christentums in ihrer Fortsetzung zur Philosophie der Kirche wird. Die *demonstratio catholica* ist ein wesentlicher Teil der *demonstratio christiana*. Die erste Frage, die vom Standpunkt der Philosophie aus an die Kirche gestellt werden muß, ist die Frage nach ihrem Rechte zur Verkündigung der Lehre Christi, die Frage also nach ihrer Sendung. Die Antwort auf diese Frage kann historisch wie auch philosophisch im engeren Sinne gegeben werden. Ersteres beruht auf der bei den neutestamentlichen Schriftstellern klar bezeugten Begründung eines Reiches Jesu Christi, dem die Aufgabe zufällt, durch die Predigt der Lehre Jesu Christi die Menschen zum Heile zu führen. Die Anfänge der Kirchenbildung sind in dem Lebensbild Jesu enthalten; denn er sammelt selbst eine Gemeinde um sich in seinen Jüngern und Aposteln, welchen er die Verkündigung seiner Botschaft als Aufgabe zuwies.

Die Bezeugung der göttlichen Sendung der Kirche kann auch, wie das Vatikanische Konzil erklärt hat, im Dasein und in der

Wirksamkeit der Kirche selbst gesehen werden, da ihre wunderbare Verbreitung, ihre große Heiligkeit und allseitige Fruchtbarkeit, ihre katholische Einheit und unbesiegbare Festigkeit gleichbedeutend sind mit einem Wunder, weil diese Erscheinungen in ihrer Gesamtheit durch Kräfte rein natürlicher Gesellschaftsbildung nicht erklärt werden können<sup>13)</sup>. Die Religionsphilosophie wird an den Besonderheiten der gesellschaftsbildenden Kräfte des Christentums nicht vorübergehen können. Sie ist dabei vielleicht versucht, in rein natürlicher Betrachtung Wesensstücke der Kirche als rein soziologische Entwicklungen anzusehen, da nicht nur innerhalb des Christentums, sondern auch innerhalb der Kirche selbst mancherlei Verschiedenheiten in der Form, besonders in der Liturgie und Gesetzgebung vorhanden sind. Aber auch die Philosophie wird stets vor der einen Tatsache stehen, daß die Kirche in der Verkündung der Lehre stets die allerstrengste Einheit bewahrt hat und sich gerade durch die dogmatische Intoleranz der Wahrheit unmittelbar verwandt und verschworen zeigt; denn nur die Wahrheit ist in gleicher Weise unduldsam und verträgt keinerlei Verhandlungen und Kompromisse. Mit Recht suchte darum Kardinal Newman die wahre Kirche gerade mit Hilfe dieses Kennzeichens der dogmatischen Intoleranz, weil jede Gemeinschaft, die in der Verkündung für verschiedene Ansichten Raum hat, nicht die Kirche sein kann, die von Gott zur Verkündung der Lehre Christi gesandt ist. Bei aller Anerkennung und bei allem Schutz der Rechte des Irrenden kann niemals ein Recht für den Irrtum eingeräumt werden. Die besondere Stellung, die die Kirche unter den Religionsgesellschaften gerade durch die vom Vatikanum hervorgehobenen Eigenschaften einnimmt, wird auch von der Philosophie als einzigartig anerkannt werden müssen.

In der Sendung zur Verkündung der Lehre Christi beruht aber die Stellung der Kirche als autoritäre Verkünderin des Christentums, beruht ihre Rechtsauthentik, deren Begründung nach Ranft<sup>14)</sup> die Aufgabe der Apologetik ist, eben damit aber auch die Berechtigung der Kirche, sich selbst als die absolute Form der Religion und des Christentums zu bezeichnen. Eben dadurch ist die Garantie nicht nur für die Wahrhaftigkeit der Kirche, sondern auch für die Wahrheit ihrer Lehrverkündung wie von selbst gegeben. Die in der göttlichen Sendung liegende

<sup>13)</sup> Denzinger, *Bannwart* (16. u. 17. Aufl.) Nr. 1794.

<sup>14)</sup> J. Ranft, *Die Stellung der Lehre von der Kirche im dogmatischen System* (Aschaffenburg 1927) S. 143.

Forderung des Glaubens, die zudem in den neutestamentlichen Schriften selbst oft und oft bezeugt ist, setzt auf der Seite Gottes die wirksame Verhütung des Irrtums in der Verkündung der Lehre voraus. Die philosophische Betrachtung der Kirche kann damit die Antwort auf die Wahrheitsfrage an die Kirche sehen in der Bestimmung der wahren Kirche und zugleich in der Bestimmung der Kirche als des Ortes der Wahrheit. Alle näheren Fragen über die Organisation der Kirche im einzelnen und über die Träger der Einzelvollmachten innerhalb der Kirche können schon theologisch behandelt werden. Man kann diese Abhandlungen als Fundamentaltheologie von der Philosophie des Christentums einerseits, wie auch von der speziellen Dogmatik andererseits trennen, sollte aber nicht durch die gelegentliche Vertauschung des Namens Apologetik mit der Bezeichnung Fundamentaltheologie die Versuchung nähren, philosophische und theologische Behandlung einzelner Fragen zu wenig reinlich voneinander zu scheiden. Solange die Apologetik mit philosophischen Argumenten arbeitet, bezeichne man sie auch als eine philosophische Disziplin, am besten schon durch einen darauf hinweisenden Namen. Sollte man sie lediglich wegen des mit der Theologie gemeinsamen Gegenstandes trotz des Unterschiedes in der Methode als Theologie bezeichnen, dann könnte schließlich auch die philosophische Gotteserkenntnis als Theologie benannt werden.

Die Philosophie der Religion des Christentums hat unmittelbar nicht die Frage der Wahrheit religiöser Einzellehren zu stellen, sondern die nach der Wahrheit der Gesamtverkündung. Das ist der Sinn der Wahrheitsfrage in der Religionsphilosophie, welche die Form und Erscheinung echter Religiosität beschreibt, deren Hauptanliegen es aber ist, unter den verschiedenen Religionen die wahre im Sinne der die Wahrheit verkündenden Religion zu finden. Daß diese Frage gerade heute an Bedeutung allen anderen Untersuchungen der Religionsphilosophie voranstehen muß und wir uns deswegen wieder mehr den erkenntnistheoretischen Fragen in dieser Linie werden zuwenden müssen, ist eine ernste Forderung in unserer Zeit; denn nur so werden wir den absoluten Charakter des Christentums begründen können. Dabei ist freilich anzumerken, daß der Anspruch auf Absolutheit, den die Kirche in einzigartiger Weise unter den Religionsgesellschaften erhebt, wiederum als Beweis angesehen werden kann für ihre Wahrheit.