

## ELF BIJDAGEN VAN K.H. MISKOTTE AAN *DIE RELIGION IN GESCHICHTE UND GEGENWART* III (1957-1965)<sup>1</sup>

[I] **Altruismus.**<sup>2</sup> Obwohl das Wort sprachlich falsch gebildet ist, kann man, was damit gemeint ist, gelten lassen. Es geht um eine zusammenfassende Bezeichnung derjenigen Taten und (vor allem) Beweggründe, welche gegenüber anderen einzelnen (lat. *alter*; franz. *autrui*) als unselbstisch und uneigennützig empfunden und anerkannt werden. A. →Comte hat das Wort als wissenschaftlichen Terminus eingeführt.<sup>3</sup> Sein →Positivismus hat die psychologische Struktur und den ethischen Wert nicht genügend unterschieden; ein solches Gebrauch des Wortes, also mit einem leisen Anflug von Werturteil, ist aber fast unvermeidlich. Man hat dem entgegengehalten, daß der Mensch auch ohne 'altruistische' Gesinnung sich seines →Egoismus zu entschlagen pflegt, überall wo →Gesetz (: VI), →Sitte (: I. II), Brauch oder auch Prinzip, →Ideologie, automatische Bindung an gesellschaftliche Pflichten und sogar Ideale das Leben bestimmen. Dies berechtigt jedoch nicht dazu, Comtes (ebenso wenig wie Kropotkins) Anliegen abzuweisen und zu behaupten, altruistisches Verhalten sei im Grunde ein Triumph des Ichs. Weder die Mutterliebe noch das erotische Verlangen oder die sexuelle Hingabe können als verkappter Egoismus bezeichnet werden; in eben solchen Instinkten und Neigungen hat das, was als Altruismus bezeichnet wird, seine Wurzeln. Der Begriff des 'Altruismus' wird aber sofort unklar, wenn damit ein *Prinzip* der →Ethik gemeint sein soll. Mit Recht hat M. →Scheler<sup>4</sup> dagegen protestiert und mit Hinblick auf den phänomenologischen Befund dem Positivismus eine Verzeichnung von 'Liebe', 'Sympathie' und so weiter vorgeworfen (so auch K. Jaspers und A. Pfänder; →Gesinnungsethik). →Liebe (: IV) als positiver Akt von Person zu Person ist nicht unter den Polaritätsgesetzen zuschauerhafter Begrifflichkeit zu verstehen. Und 'Egoismus' ist eben nicht ein Verhalten, als wäre man allein auf der Welt; gerade der Egoist ist ein höchst soziales Wesen. Obschon Heymans' Objektivitätstheorie ihr großes Verdienst hat in dem Nachweis, daß eine 'Genealogie der Moral' (Nietzsche) nicht erklärt, warum der gesunde und instinktsichere Mensch gegebenenfalls das ihm Nachteilige wählen kann und spontan das Unselbstische in seinem Urteil obenan setzt, so abstrahiert sein (an die Formulierung

---

<sup>1</sup> Miskotte werd tijdens zijn professoraat in Leiden door redacteur Kurt Gallig (1900-1987) gevraagd om mee te werken aan de derde editie van de prestigieuze encyclopedie *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG), die zou verschijnen in zeven banden tussen 1957 en 1965 bij uitgeverij J.C.B. Mohr in Tübingen. Zie de correspondentie daarover in het archief (Inv. 488) van Miskotte, waarvan de *Inventaris* gemaakt is door Christiane Berkvens-Stevelinck, Leiden 1998. Miskotte schreef uiteindelijk elf lemmata, die verschenen in de banden I, II, III, IV en VI. Twee daarvan zijn opgenomen in *MVW* 17 (2024). De teksten zijn hier op alfabet van de titels gerangschikt, de typerende verwijzingen naar andere lemmata (→) zijn gehandhaafd. De veelvuldige afkortingen van lemmatitels en woorden zijn voluit weergegeven. De Duitse spelling van de jaren '50 is gehandhaafd, inclusief de van het Nederlands afwijkende interpunctie. Tekst tussen vierkante haken zijn van de redacteur (Willem van der Meiden, met dank aan Rinse Reeling Brouwer), die in de voetnoten verwijzen naar de inventarisnummers van *De bibliotheek van K.H. Miskotte*. Kampen 1994. De eerste editie van RGG verscheen in 1909-1913 (vijf banden), de tweede in 1927-1931 (zes banden). De vierde en voorlopig laatste editie van RGG zou verschijnen in 1998-2005 in 8 banden + registerband. Naar RGG wordt doorgaans verwezen naar de genummerde kolommen ('Spalten': Sp.) en niet naar pagina's.

<sup>2</sup> Verschenen in RGG<sup>3</sup>, band I, 1957, 299-300.

<sup>3</sup> In Auguste Comte: *Système de politique positive, ou traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité* (4 delen). Paris: Carilian-Goeury 1851-1854.

<sup>4</sup> In Max Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie*. Bonn: F. Cohen 1923, <sup>3</sup>1926. [184]

von Kant angelehnter) kategorischer Imperativ 'handle objektiv' doch zu sehr von der Begegnung mit dem Nächsten. Sobald diese Begegnung ins Gesichtsfeld tritt, erweisen sich 'Altruismus', 'Objektivitätslehre' und so weiter als nicht mehr tragfähige Termini. Es müssen dann die Voraussetzungen der phänomenologischen oder existentialistischen → Anthropologie (: II) geprüft, gewertet und verarbeitet werden. Als Ausgangspunkt kommen dabei ethische und meta-ethische Grundworte in Betracht wie etwa 'Ich und Du' (F. Ebner, M. Buber) oder wie 'liebendes Miteinandersein' (L. Binswanger), die 'Mitmenschlichkeit' (K. Barth), die 'Wirheit', welche durch die Sprache geschaffen und im Gebet sich vollendend gedacht werden muß (E. Rosenstock). Nach dem Maße solcher Gedankengänge ist 'Altruismus' ein Wort, das in eine gewisse Leere weist. Es scheint im Sprachgebrauch der anthropologischen und ethischen Forschung langsam zu verschwinden.

A. FISCHER, *Psychologie der Gesellschaft (Handbuch der vergleichenden Psychologie II, 1922 Abt. 4)* – J. MARTINEAU, *Types of ethical theory*, 1901 [871] – G. HEYMANS, *Einführung in die Ethik, auf Grundlage der Erfahrung*, 1914 [38] – M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, 1926 [184] – R.A. SCHRÖDER, *Zur Naturgeschichte des Glaubens*, 1936 – F. EBNER, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, 1921 [389] (= *Gesammelte Werke I*, 1952) – M. BUBER, *Ich und Du*, 1923 [536] – K. LÖWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, 1928 – L. BINSWANGER, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, 1942 – E. ROSENSTOCK, *Der Atem des Geistes*, 1950 – DERS., *Heilkraft und Wahrheit*, 1951.

[II] **Determinismus.**<sup>5</sup> 1. Fatalismus – 2. Determinismus als Weltanschauung – 3. Ethischer Determinismus – 4. Wissenschaftliche Analyse des Geltungsbereichs der Kausalität – 5. Die christliche Verkündigung – 6. Prädestination

1. Solange man einen physischen, ethischen und religiösen Determinismus unterschied, betrachtete man meist den *Fatalismus* als eine Abart des Determinismus. Der Fatalismus scheint aber eher eine primitive vorwissenschaftliche Weltanschauung zu sein, entstanden aus einer Erfahrung der Ohnmacht des Menschen, sich dem Schicksalspruch zu entziehen. Dem Fatum entspricht die Resignation; dabei wird unter der Übermacht des Grunderlebnisses ganz übersehen, daß das, was →Schicksal heißt, nicht nur durch kosmische Faktoren, sondern auch durch inneres Geschehen, Selbstbestimmung, Entscheidung realisiert wird. Doch lassen die Zeugnisse der antiken Welt oft nicht erkennen, wie radikal oder wie relativ man sich die Unabwendbarkeit des Fatums gedacht hat. Sogar die weitgetriebene Konsequenz der babylonischen und spät-hellenistischen →Astrologie<sup>6</sup> ist nicht ohne Durchlöcherung. Der Glaube an die  $\mu\omicron\pi\pi\alpha$  (Hellas), an Ming (China), an das Fatum bei der →Stoa ist jedenfalls nur annähernd typisch für eine Haltung, wie sie einer geschlossenen Weltanschauung eignet. Sicher ist zum Beispiel bei Vergil mit Fatum (buchstäblich: das Gesagte, der Spruch) ein lichter Mysterium gemeint, insofern als es nicht blind ist, keine Gewalt braucht und ihm zu mindesten Jupiter, *pater omnipotens*, nicht unterworfen ist. Das →Karma des Buddhismus, die Kismet des →Islam oder gar die →Prädestination, wie sie im Rahmen der christlichen Lehre erscheint, ohne weiteres als

<sup>5</sup> Verschenen in *RGG*<sup>3</sup>, band II, 1958, 97-100.

<sup>6</sup> M schreef in 1947 (*In de Waagschaal* 3, nr. 3) en in 1951 (*Wending* 6, nr. 2) artikelen over de horoscoop. In 'De sterren', een hoofdstukje van *Bikoerim*, een jeugdwerk uit 1917, schreef hij al "de astrologie is geen onzin". In: *In de gecroonde allemansgading* (1946), 13, en in: *MVW* 14 (2015), 37.

Fatalismus oder religiösen Determinismus zu bezeichnen, ist unberechtigt. So kann zum Beispiel Luther nicht als Vertreter eines religiösen Determinismus angesehen werden; die Zuspitzungen seiner Gedanken in *De servo arbitrio* erklären sich aus seinem Wunsch, →Erasmus auszufordern, wobei er sich teilweise sachfremder Termini bedient und sich von seinem eigentlichen Anliegen entfernt.

2. Determinismus ist eine unausweichliche Voraussetzung der Wissenschaft, weil Kausalität eine Grundkategorie des Verstandes ist. Doch erst der bestimmte Aspekt, den die einzelnen Wissenschaften anlegen, um Kausalität zwischen Phänomenen festzustellen, läßt diese Phänomene hervortreten. Sie sind also gewissermaßen aus dem 'Gegebenen' der Weltwirklichkeit herausgehoben, das heißt *Eliminate*.<sup>7</sup> Mit dieser Einschränkung ist es gestattet, von einem unumgänglichen, stringenten Determinismus zu sprechen. Gewöhnlich wird aber der Determinismus als eine Aussage über die Totalität der Welt und ihre Grundverfassung betrachtet, als einer metaphysischen Grundsatz, der besagt, daß die Kausalität auf allen Gebieten, in allen Dimensionen, in jeder denkbaren Situation alles Seiende ausnahmslos bestimmt. Damit erst wird der Determinismus zur *Weltanschauung*. Er gründet in einem Schluß vom Wissenschaftlichen auf das Metaphysische, überschreitet also den Bereich, in dem sich die Gesetzmäßigkeiten der Eliminate (der Physik, Chemie, →Biologie, →Psychologie) abspielen. Es ist kein Zufall, daß viele große Systematiker keine andere Einheit für die Welt anerkennen (so →Spinoza, H. →Spencer, G. Heymans, W. Wundt). Es gibt kaum eine Vorstellung, welche so axiomatisch und dauerhaft zu den Konstanten der Welt gerechnet wird als gerade die Kausalität, und das erklärt den leichtfertigen, 'konsequenten' Gebrauch von Determinismus im Sinne einer allumfassenden Weltanschauung, und es scheint eine ständige Verführung zu sein, sozusagen zwangsläufig die für die Eliminate geltende Kausalität zu verabsolutieren.

3. Die Verteidiger des *ethischen Determinismus* wissen meistens, daß sie etwas Heikles, dem 'gesunden Menschenverstand' Widerstrebendes verfechten. Sie meinen, man könne jede Handlung voraussehen, wenn man das Individuum in seinem Wesen bis auf den Grund durchschaute. Daß der Mensch sich frei *fühle*, komme daher, daß er nicht nur einfach, geradlinig, sondern vielfach und mehrdimensional determiniert sei. Im 'wahren' Determinismus dagegen werde gelehrt, daß der Mensch zwar gebunden ist, jedoch durch sein eigenes Wesen und seinen Charakter; die selbständige Aktivität wird in keiner Weise bedroht, sie wird im Gegenteil gerade sichergestellt. Und so scheint auch die Verantwortlichkeit nicht untergraben, sondern fest fundiert. In naturalistischer und vitalistischer Ausformung wird indessen der Blick von der Hauptsache abgelenkt, und die Tatsache, daß der Prozeß sich nicht ohne das Freiheitsbewußtsein des Menschen vollzieht, überdeckt die Frage, was unter →Freiheit zu verstehen sei. Der Mensch wird zum Medium zwischen biologisch-psychologischen Kräften und dem Verhalten, das diese hervorrufen (so bei Vaihinger, →Freud, →Klages). Überhaupt ist jeder →Monismus, auch der idealistische, zu radikaler Objektivierung geneigt oder gezwungen; er läuft letztlich darauf hinaus, die Bewegung, die Veränderung, die Geschichte auszuschalten. Wirkliches Geschehen, wirkliche Tat, wirklich neue Situation findet seine "adäquate Ausdrucksform nur in Kasual-Ungleichungen" (De Sopper). Es stimmt nicht, wie Heymans darlegt, daß "die Kette der

---

<sup>7</sup> Verwant met het Latijnse woord voor 'verwijderen'. Hier het meervoud van het Duitse 'das Eliminat'.

empirischen Änderungen nur der Schleier ist, hinter welchem sich eine unveränderliche Wirklichkeit verbirgt". Tiefere Einsicht in die Notwendigkeit einer Abwehr der totalen Objektivierung (wodurch nicht nur das Geheimnis des Subjekts, sondern auch der Sinn des Erkenntnisstrebens aufgehoben wird) verdanken wir H. →Rickert, K. Joel, Ph. Kohnstamm, A.J. de Sopper. Auch die →Existenzphilosophie namentlich von J.P. →Sartre ist hier zu nennen.

4. Die existentielle Bestätigung der →Relativitätstheorie hat die Glorie der →Naturwissenschaft nicht beeinträchtigt, obschon die ausschließlich kausale Determination als nicht mehr haltbar erschien. Dagegen ist dem Determinismus als Weltanschauung der Boden entzogen. Die Funktion der Kausalität liegt methodisch in der Ermöglichung einer wissenschaftlichen *Antizipation*. Der Gedanke, daß die Erkenntnis der bestimmenden Konstanten *eines* Augenblicks der Weltkonstellation als prinzipiell genügend und entscheidend sich erweist, um die Zukunft eindeutig festzustellen, ist durch Einsteins Kritik an der Gleichzeitigkeitsrelation beseitigt. Raum und Zeit sind aufgehoben und verwoben in der einen vierdimensionalen Erfahrungsform. Die Verwendung des Begriffs der Kausalität verlangt neue Unterscheidungen. Der bisherige Gebrauch des Begriffs vermischte verschiedene Formen der Kasualität: 1. Ursache als *Aktivitätszentrum*, das eine unumkehrbare Beziehung zwischen Ursache und Wirkung setzt, 2. 'Ursache' als *plurikausales Band* zwischen zwei Bezirken, oder zwei Aspekten des einen vierdimensionalen Systems (statt einer eindeutigen unumkehrbaren Verbindung zwischen zwei dreidimensionalen Systemen in unterschiedenen Zeitmomenten).

Das Entropie-Problem, die Quantentheorie, die Wahrscheinlichkeitsrechnung, die statistische Methodik, die These von der Komplementarität der Begriffe haben die Naturwissenschaft von dem hohen Anspruch einer Erklärung zu dem zurückhaltenderen Vorhaben einer Beschreibung der ihr vorgelegten 'Gegebenen' hingeführt. Das war und ist das Bestreben von A. →Einstein, N. Bohr, W. Heisenberg, C.F. von Weizsäcker, Pascual Jordan u.a.

5. Aus dieser Situation eine Art Kriegsgewinn für die christliche *Botschaft* zu ziehen, wäre unsachgemäß. Von jeher war die Vorstellung des →Wunders als einer 'Durchbrechung der Naturgesetze' theologisch unmöglich. Was heute für die exakte Wissenschaft als legitimer Kausalitätsbegriff vorgetragen wird, verhält sich offen oder neutral gegenüber den Voraussetzungen der Verkündigung. Vielleicht wird das Verhältnis von Theologie und Physik auf die Dauer umgekehrt. Es könnte sein, daß, wo das 'wirkliche' Naturgesetz für die Physik illegitim wird, und nicht mehr hantierbar ist, für den Glauben 'Naturgesetze' sich als Mittel im Dienst der Ordnungen Gottes darbieten, wobei die Naturgesetze von vornherein nicht eigenständig, sondern integriert im allumfassenden Reich der Wahrheit und Wirklichkeit Gottes zu verstehen wären, zur lebendigen Bezeugung der 'Schöpfung als des äußeren Grundes des Bundes', des 'Bundes als inneren Grundes der Schöpfung' (Barth, *KD III/1*, passim). →Naturwissenschaft: III.

6. Steht es aber so mit dem Determinismus auf den Gebieten der exakten Forschung, dann erübrigt es sich, mit überholtem Begriffsmaterial einen Beweis dafür anzutreten, daß die →*Prädestination* auf keinen Fall als eine Variation des Determinismus zu denken ist. Ob in früheren Auseinandersetzungen dieser Gedanke klar genug ausgeschlossen war, ist zur Erörterung den Dogmenhistorikern zu überlassen; schon in der genuin-orthodoxen Lehre

von der Vorsehung, vor allem in der Akribie, mit der der *'concurus'*<sup>8</sup> behandelt wurde, waltet die klare Einsicht, daß die Selbstbestimmung des Menschen durch die bestimmende Wirksamkeit Gottes, der, als der in Freiheit Liebende, das Geschenk der Freiheit gewährt, aufrechterhalten werden muß. Kausalität gibt es zwischen Geschaffenem, nicht aber zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung. Ob es weiterführt, von 'Überkausalität' zu reden (E. →Brunner), sei dahingestellt.

Zu 1: F. BOLL, *Sternglaube und Sterndeutung*, (1911) 1927<sup>3</sup> – I. GOLDZIEHER, *Vorlesungen über den Islam*, (1910) 1925<sup>2</sup> – Th. HAECKER, *Vergil, Vater des Abendlandes*, 1931 [4245] – H. von GLASENAPP, *Die Weisheit des Buddha*, 1946. – Zu 2: SPINOZA, *Ethica* [22 NL, 31 D, 231 L] – J.H. SCHOLTEN, *De vrije wil*, 1856 (deterministisch) – G. HEYMANS, *Einführung in die Metaphysik*, (1905) 1921<sup>3</sup> [39] – K. JOEL, *Der freie Wille, eine Entwicklung in Gesprächen*, 1908 (gegen Determinismus) [806] – H. RICKERT, *System der Philosophie I*, 1921, 297ff [110] – Ph. KOHNSTAMM, *Schepper en schepping*<sup>9</sup> I, *Het Waarheidsprobleem*, Haarlem 1926, 165f [7766] – L. SJESTOV<sup>10</sup>, *Potestas Clavium*, 1926 [822]. – Zu 3: E. von HARTMANN, *Phänomenologie der sittlichen Bewußtseins*, (1879) 1886<sup>2</sup> – W. WUNDT, *Ethik*, (1886) 1903<sup>3</sup> – Fr. PAULSEN, *System der Ethik*, (1889) 1920<sup>20</sup> – E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem II*, 1908, 404ff – G. HEYMANS, *Einführung in die Ethik*, (1907) 1914 [38] – A.J. de SOPPER, *Dwaalwegen, de mens in het materialistisch en in het vitalistisch naturalisme*,<sup>11</sup> Den Haag 1949 [40]. – Zu 4: M. PLANCK, *Kausalgesetz und Willensfreiheit*, 1923 – A.N. WHITEHEAD, *Science and the modern world* (Lowell Lecture 1925), (1926) 1950<sup>11</sup> – A.S. EDDINGTON, *The nature of the physical world* (Gifford Lecture 1927) 1928 – J. JEANS, *The mysterious universe*, Cambridge 1930 und New York (1931) 1932<sup>2</sup> – E.J. DIJKSTERHUIS, *De mechanisering van het wereldbeeld*, Amsterdam 1950 [5618] – W.A. WHITEHOUSE, *Christian faith and the scientific attitude*, Edinburgh-London 1952 – W. HEISENBERG, *Das Naturbild der heutigen Physik*, 1955 [5621]. – Zu 5: H. BAVINCK, *Gereformeerde Dogmatiek II*, Kampen 1906<sup>2</sup>, 355ff, 656ff [566] – BARTH, *KD II/1*, 632ff; III/1, 158ff; III/3, 107ff, 183ff [662] – A.E. LOEN, *De vaste Grond*, Amsterdam 1946 [4671] – G. HOWE, *Der Mensch und die Physik*, 1953 [5896]. – Zu 6: A.E. LOEN, *De vaste Grond*, 1946, 249ff [4671] – Ph. KOHNSTAMM, *Vrije wil of Determinisme*, Haarlem 1947 – E. BRUNNER, *Dogmatiek*<sup>12</sup> II, 1950, 193ff [815] – G. STAMMLER, *Was ist eigentlich ein Naturgesetz?* (*KuD* 3, 1957, 1-22).

[III] **Eudämonismus**.<sup>13</sup> 1. Begriff – 2. Grenzen des Begriffs – 3. Verwendung – 4. Philosophische Beurteilung – 5. Theologische Besinnung

[1.] Eudämonismus (vom griech. εὐδαιμονία) meint sowohl ein praktisches Verhalten als auch die Lehre, die für das menschliche Handeln die Qualität 'gut' nur gelten läßt, wenn es auf →Glück und Glückseligkeit ausgerichtet ist. Jede aus anderen Gründen hervorgehende Tätigkeit ist nach dieser Theorie ethisch verwerflich, wahnhaft oder jedenfalls unecht und unfruchtbar. Unter Glück hat man aber keineswegs ein lustvolles Vergnügen, sondern die Erfüllung des Daseins zu verstehen; auch die religiöse →Mystik gehört also teilweise hierher. 2. Im herkömmlichen Sprachgebrauch sind die Grenzen des Begriffs der εὐδαιμονία so dehnbar gehalten, daß er sich auf das Verschiedenste, sogar Gegensätzliches, erstrecken

<sup>8</sup> *Concurus* (Latijn, letterlijk: samenloop): God en God alleen handelt, maar Hij doet het zo dat Hij de schepselen, die geheel van Hem afhankelijk zijn, toch naar hun eigen aard zelf handelen laat, met als gevolg dat goddelijk en menselijk handelen in hun gezamenlijkheid één geschieden zijn.

<sup>9</sup> In *RGG* abusievelijk: schepsel.

<sup>10</sup> Ook gespeld als: L. Schestow en L. Shestov.

<sup>11</sup> *RGG* heeft abusievelijk als ondertitel: *de mens in het monisme*.

<sup>12</sup> *RGG* heeft abusievelijk als titel *Christliche Dogmatiek*.

<sup>13</sup> Verschenen in *RGG*<sup>3</sup>, band II, 1958, 723-726.

kann, womit zugleich einer Verflüchtigung des Wortes 'Glück' Vorschub geleistet wird. Weil die Worte 'Glück', 'Glückstreben', 'Glückseligkeit' nur vage Konture aufweisen, sind sie im begrifflichen Gebrauch und normativer Geltung im wesentlichen nur auf das persönliche Leben anwendbar, wie es seinen eigenen subjektiv sublimsten Momente wertet. Wenn man dagegen die sozialen Motive des Glückstrebens mit den individuellen auf einen Nenner bringt, oder Wohlbefinden, Glück und Frieden der Menschheit prinzipiell als Ziel mit der Lebensbetätigung des einzelnen gleichsetzt, tritt eine Verwirrung ein, wobei der akzidentelle, konkrete Inhalt die formale, normative Bestimmung des Begriffs fast ganz verdrängt (H. Spencer; A. →Comte). Sicher ist es etwas schwierig, die Ideale und Leitbilder des Antisthenes und →Epikur auf einen Nenner zu bringen oder →Aristoteles und →Plotin unter diesem einen Aspekt des Eudämonismus zusammenzusehen, aber es läßt sich zur Not rechtfertigen, insofern als in beiden Fällen das Subjekt sich durch das Motiv der Erfüllung des persönlichen Lebens in Freude normiert sieht. 'Gut' ist – im Aspekt der Antike –, was mit der *Natur* und der *Bestimmung* des Menschen übereinstimmt; der Mensch seinerseits ist auf Freude, Glück, Wohlbefinden, Dauer, Schmerzlosigkeit, Linderung angelegt. Für die hier berührte verschiedene Zielsetzung gilt Platos Wort: φύσει τεθέαται τὰ ὄντα 'jede menschliche Seele ist von Natur mit dem Wesentlichen vertraut' (*Phaidros* 249 E), das heißt das *Sollen* ist im Wesen des Seins begründet.

3. Von daher gesehen entsteht die Möglichkeit, die gesamte antike Ethik, abgesehen von →Sokrates und (teilweise) →Plato, in ihrer Einheit und Variation als Eudämonismus zu verstehen. Das Glück kann in der Einsamkeit oder in freundschaftlichen Beziehungen gefunden werden; es kann in gleichmäßiger, dauerhafter Heiterkeit (Demokrit) oder im Hochmoment des vereinzelt Gefühls (Aristipp) bestehen; es kann im Erleben der →Tugend und Tugendhaftigkeit (Chrysipp) oder im Gleichgewicht der geistigen Bewegtheit gesucht werden, weil darin ein Höchstmaß von Lust mit einem Mindestmaß von Schmerz verbunden ist (Epikur); es kann erscheinen im Genuß der Gemeinschaft mit Kameraden und Geistverwandten (→Epiktet) oder sogar in der Gesinnung stetiger Hilfsbereitschaft (→Markus Aurelius). Der Begriff des Glücks kann sogar derartig eingeengt werden, daß er lediglich Abwesenheit von Leid (Aristipp) bedeutet, weswegen seine Erfüllung erst im Tode gesehen wird (Hegesias). Diese Aspekte gehen so weit auseinander, daß es schwer ist, die Zurückführung auf den einen Grundbegriff εὐδαιμονία festzuhalten. Immerhin ist es nicht unbegründet, selbst dort von Eudämonismus zu sprechen, wo die stoischen Lehren die Gesundheit und das Wohlbefinden zu den →Adiaphora rechnen, da es sich ja dort auch um ein Glück, nämlich das des weisen, tugendhaften Lebens handelt. Der absolute Gegensatz, den die Stoa zwischen sich und Epikur konstruierte (ein Urteil, das von den christlichen →Apologeten unkritisch übernommen wurde), kann bei näherem Zusehen nicht anerkannt werden; denn die Polemik der →Stoa setzt positiven Eudämonismus mit →Hedonismus gleich.

Der *Hedonismus* ist in ethischer Hinsicht grundsätzlich vom Eudämonismus zu unterscheiden, da ja Freude, Glück, Genuß, Vergnügen, Lust, Wollust als psychologische Fakten nicht gleichgesetzt werden dürfen. Die Verschiedenheit ihrer Strukturen hat die →Phänomenologie nachgewiesen. Wer eine solche Gleichsetzung in ethischer Hinsicht vornimmt, tut es in unbewußtem Anschluss an eine Tradition der Kirche, welche dazu neigt, die spontane Bejahung des natürlichen Lebens in dieser oder jener Form zu verdächtigen.

Die auch einem Hedonisten mögliche Einsicht, daß sinnlicher Genuß immer momentan ist, daß seine Wiederholung abstumpft und Unlust erzeugt, weshalb auch der Hedonist gelegentlich ein *savoir-vivre* lehrt, verändert in sittlicher Hinsicht nichts und ist auch typologisch unwichtig. Das schwerste Hindernis aber für die rechte Verwendung des Begriffs liegt dahin, daß auch hier, wie so oft in ethischen Theorien, die Faktizität des menschlichen Strebens als normativ statuiert wird. Darum ist der Eudämonismus in gewöhnlicher Verwendung strenggenommen eher ein *Vademecum der Lebenskunst* als eine ethische Lehre. Ob es psychologisch richtig ist, daß der Mensch seine Taten immer und durchaus nach Maßstab des Wohlbehagens wertet, ist schon fraglich; jedenfalls bleibt der *Übergang* von der *Faktizität* zur *Normativität* so oder so ein schwer zu bewältigender Graben. Ein humanistischer Utilitarismus hat in Europa die Verbindung von Eudämonismus mit *sozialen* Motiven hervorgebracht, die die Gestaltung einer menschwürdigen Gesellschaft beabsichtigt und, ebenso wie der Hedonismus, wohl zu unterscheiden ist vom Eudämonismus als solchem. Die These J. →Benthams: "Möglichst großes Glück für möglichst viele Menschen"<sup>14</sup> sowie in feinerer Bestimmung des *Inhalts* von 'Glück' der praktisch-liberale Idealismus J. Stuart →Mills sind ganz unantike Projekte und Parolen. Auch →Fechner und Sigwart geben solchen hohen Gesinnungen lebendigen und besonnenen Ausdruck. Der *Mitmensch* ist hier mit einbezogen, insofern als es sich um das Zusammenspiel der geistigen Kräfte eines Volkes handelt. Wenn auch das Ziel nicht das ist, die *Gemeinschaft* brüderlich zu gestalten, so soll doch natürlicher Feindschaft und rücksichtsloser Konkurrenz ein Ende bereitet werden. Überhaupt soll das Ganze der innerlichen Beziehungen in einer Hierarchie von Kameradschaften geordnet werden. Dies alles ist →kulturell gesprochen ganz auf dem Boden *christlichen* Predigt gewachsen. Der sogenannte →Utilitarismus ist eine Zwitterform von Selbstentfaltung und Gemeinschaftsstreben, die, mögen auch die Tendenzen einander ethisch widersprechen, von der Voraussetzung ausgeht, daß das praktische Resultat die Kreuzung der Motive rechtfertigen wird.

4. Der Eudämonismus, bei dem der ethische Wert einer Tat entscheidend mitbestimmt wird vom Motiv des Glücks, ist in der *Philosophie* besonders von →Kant scharf kritisiert worden. Kant hat keine Ethik geben, sondern 'die Bedingungen der Möglichkeit' des guten Handelns ein für allemal philosophisch klarstellen wollen. Das Tun des Guten, die Erfüllung der Pflicht, der Gehorsam gegenüber dem Gewissen – dies alles setzt eine ganz selbständige kategoriale Geltung des 'Guten' voraus, wobei – mit Verwerfung jeder Vermischung nach Art psychologischer Erfahrung – das Glück (als Motiv) geradezu als Widersinn erscheinen muß. Das Gute ist *unbedingt*, es wird um seiner selbst willen getan. *Per definitionem* fällt der Eudämonismus unter das Verdikt, nur hypothetische Imperative anerkennen zu können. Der →kategorische Imperativ ist eine Umschreibung der *radikalen Unabhängigkeit des Guten* vom Nutzen und Vorteil, in leiblicher, seelischer oder sogar geistiger Hinsicht. Daraus folgt, daß nach Kant zwar nicht jedes ethische Handeln, aber alle bisherigen ethischen Systemen als Varianten des Eudämonismus zu verurteilen sind. Nur die Gesetzmäßigkeit, welche der

---

<sup>14</sup> Jeremy Bentham: "It is the greatest happiness of the greatest number that is the measure of right and wrong." In §2 van de 'Preface' van *A Fragment on Government*. London: Payne, Emily & Brooks 1776. Jeremy Bentham (1748-1832) was een Engelse rechtsfilosoof en staat bekend als een vroege pleitbezorger van het utilitarisme.

Vernunft immanent ist, kann hier als der bestimmende Faktor gelten. Das transzendental verankerte, objektive *Sollen* allein bestimmt das Tun des Guten um des Guten willen, als 'Achtung vor dem Gesetz'. Solches Handeln ist 'frei' zu nennen, weil es sich von den endlichen Situationen der Empirie abhebt. – Allerdings hat Kant in seiner Religionsphilosophie einem *Wahrheitsmoment des Eudämonismus* Rechnung getragen. Transzendente Voraussetzung der →*Unsterblichkeit* ist die wesentliche Zusammengehörigkeit von Tugend und Glückseligkeit. Sogar →Cohen (*Ethik* 162f) lehrt: "An den Inhalt, wenn er erst gewonnen ist, soll die Lust sich anschmiegen dürfen" und schließt sich der aristotelischen Definition der Lust oder des Glücks an: ὡς ἐπιγινόμενόν τι τέλος "wie ein hinzutretender Abschluß".<sup>15</sup> Der Affekt, der nach Cohen ebenso Lust wie Unlust (→Tiefenpsychologie) umfaßt, ist als Motor nicht auszuschalten. Es gilt einzusehen, daß der Eudämonismus zum Beispiel in der *Brotfrage* weit abliegt von der Leugnung des Guten an sich und das Gegenteil von →Egoismus ist. Der Sozialismus war nach Cohen auch darin geboten, daß der europäischen Neuzeit die Heuchelei ihrer Moral aufgezeigt werden mußte, denn diese verkündigte, zur Selbstbehauptung der herrschenden Klassen, das Gute an sich für die Masse der Entrechteten, erlaubte aber gleichzeitig dem Prediger und Nutznießer selbst ein von fast grenzenlosem Eudämonismus bestimmtes Leben.

5. Echte *theologische Besinnung* wird der Verpönung und der wissenschaftliche Verwerfung des Eudämonismus aus folgenden Gründen kritisch gegenüberstehen.

a) Das *Gebot Gottes* hängt nicht an unserer Entscheidung und verdankt seine Geltung und Wirkung nie der Willigkeit des Menschen, mag diese nun auf eudämonistischen oder rein idealistischen Motiven fußen. Auch dem Menschen gegenüber, der nur das Gute um des Guten willen gelten lassen will, ist das Gebot souverän. Insofern schließt das Gebot, das strukturell nicht autonom ist, den Eudämonismus noch radikaler aus als Kants kategorischer Imperativ. – b) Im *Halten* der Gebote befolgt man die Weisung Gottes, der sich um der Stiftung von Gemeinschaft willen selbst hingegeben hat; das Hören seines Wortes gibt daher Freiheit, verspricht Freude, Glück, Wohlbefinden, Frieden. – c) Es wäre weder menschlich noch göttlich gedacht, wollte man den Menschen die ihm vorgestellte und in der guten Schöpfung mitgesetzte Freude als Befriedigung und Frieden herausreden. Man darf nicht verdunkeln, daß eben das, was um Gottes willen getan wird, *zur Freude* getan wird, aus Freiheit entsteht und Frieden zum Lohn hat. – d) Der Mensch als *geistliches* Wesen findet in allen Dimensionen seiner Erfahrung die Orientierung an Lust und Unlust vor, die im Gebot der Ehrfurcht und Dankbarkeit für das Leben eingeschlossen ist. Es geht nicht an, sich auf die These zu versteifen, daß Seligkeit wohl das letzte *Ziel* der menschlichen Tätigkeit ist, in keiner Weise jedoch ein wenn auch untergeordnetes *Motiv* sein darf. – e) Es ist ja nicht eine 'sittliche Weltordnung', die das Gute und das Glück aufeinander hinordnet, sondern die *Gegenwart der Liebe* Gottes selbst, von dem das Gebot als Ruf zur Freiheit kommt. Das '*summum bonum*' (→Höchstes Gut) ist nach christlichem Verständnis deswegen das *summum*, weil der Mensch überall da schon Freude hat, wo er wirklich auf seinen Gebieter hört. Was gut ist, ruht in dem *Bunde* der Gnade, welche die Schöpfung zur Wohltat macht. – f) Daraus folgt, daß Kirche und Theologie auch die eudämonistischen Faktoren in der Schätzung des Lebens, des →Eigentums, der →Ehre, der allgemeinen Wohlfahrt nicht a

---

<sup>15</sup> Aristoteles: *Nicomachea Ethica* 1174b, slot.

*limine* abweisen dürfen; sie haben eher der Verkrampfung des ethischen Idealismus entgegenzutreten. – g) Der ‘Lohn der Werke’ ist ein Aspekt, der aus dem Evangelium und aus der apostolischen Paränese nicht weggedacht werden kann. Der Lohn liegt nicht schon im Werke selbst, sondern das Werk geschieht in freudiger und bestimmter Erwartung seines Lohnes, das heißt schließlich doch auch: um des Lohnes willen.

I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788, passim [9] – H. COHEN, *Kants Begründung der Ethik*, 1877 – DERS., *Ethik des reinen Willens*, 1904, passim [62] – W. WINDELBAND, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, (1892) 1957<sup>15</sup>, Register [4157] – J. MARTINEAU, *Types of ethical theory* I, Oxford 1901, 360ff [871] – G. SIMMEL, *Einleitung in die Moralwissenschaft*, 1911, 245ff – A. GÖRLAND, *Ethik als Kritik der Weltgeschichte*, 1914, 119 [96] – G. HEYMANS, *Einführung in die Ethik*, 1914, 56ff [38] – M. SCHELER, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre* I, 1923, 41ff – A. SCHWEITZER, *Kulturphilosophie II: Kultur und Ethik*, (1923), 1955<sup>10</sup>, 33f – EISLER I, 206ff<sup>16</sup> – K. REICH, *Kant und die Ethik der Griechen*, 1935, 78ff – BARTH, *KD* II/2 724; III/4, 369, 428ff [662] – H. OLDEWELT, *Handbuch ‘Philosophia’* I, 1947, 57ff – N.H. SØE, *Christliche Ethik*, (1949) 1957<sup>2</sup>, 384ff [5111].

[IV] **Gemeinsinn**.<sup>17</sup> Der Ursprung des heute schillernden Begriffes Gemeinsinn liegt im Begriff des *sensus communis*. Ausgehend von der ‘allgemeinen und besonderen Empfindung’ (κοινή και ἴδια αἰσθησις; Aristoteles, *De anima* III, 425) bestimmt →Thomas von Aquino den *sensus communis* als “allgemeine Wurzel und Ursprung der äußeren Sinne” (*Summa Theologiae* I q. 78 a. 4 ad 1.2; q. 84 a. 8 ad 2.; vgl. *Summa contra gentiles* II, 74), das heißt als für jeden der einzelnen Sinnesobjekte eigentümlichen Sinn, also erkenntnistheoretisch gesprochen etwa gleichbedeutend mit dem allgemeinen und gesunden Menschenverstand. In seiner Wertschätzung der Sprichwörter als Niederschlag von Logik, Moral und Weisheit in den äußeren Dingen verwendet Luther u.a. den Terminus ‘*sensus communis*’ (WA 40/I, 293; 17/I, 377; 18, 784). – Erst im →Deismus wird der *sensus communis* als ‘*common sense*’ zentral und in vielen Richtungen grundlegend für den Religionsbegriff wie für das Wesen der bürgerlichen Tugenden. Die Schottische Schule (u.a. Dugald Stewart) faßt ‘selbstevidente’ Wahrheiten theoretischer und ethischer Art unter diesem einen Begriff zusammen. Eine Zuspitzung auf die →Ästhetik hat →Kant (*Kritik der Urteilskraft* §§ 20-23) unternommen. Das deutsche Wort Gemeinsinn hat einen wärmeren Ton als *common sense*, deutet mehr einen Gegensatz zum Beispiel zu →Egoismus an und hat eine gewisse religiös-romantische Färbung. Es unterscheidet sich von der Konstruktion eines *volonté générale*<sup>18</sup> und eines Gesamtbewußtseins. In ‘völkischer’ Verwendung bekam es einen Hauch von Verklärung zum →Absoluten. Das ging meistens nicht ab ohne Kurzschlüsse bezüglich der Frage der *Herkunft*; die Menschennatur schließe mit anderen Trieben (Gattungs- und Fortpflanzungstrieb und so weiter) den Trieb zum Selbstschutz im Gefolge der Selbstbehauptung der Gemeinschaft oder der →Gesellschaft mit ein; die Kehrseite dieses Triebes sei der Opferwille, welcher sich im Zug des naturalistisch verstandenen Gemeinsinns irrational einstellte. Utilitaristisch-propagandistisch abgewandelt bedeutet das: ‘Gemeinnutz geht vor Eigennutz’. Dabei liefen

<sup>16</sup> Waarschijnlijk is bedoeld Robert Eisler: *Handbuch der Philosophie*. Berlin: Siegfried 1913. [233]

<sup>17</sup> Verschenen in *RGG*<sup>3</sup>, band II, 1958, 1374-1375.

<sup>18</sup> *Volonté générale* werd voor het eerst gebruikt door Jean-Jacques Rousseau in zijn *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique*. Amsterdam: Marc Michel Rey 1762.

die von Tönnies eingeführten Unterscheidungen wie 'Gemeinschaft' und 'Gesellschaft', 'Wesenswille' und 'Kürwille' durcheinander.

Aber beinahe überall war die ethische *Begründung* des Gemeinsinns verwirrt. Wie der Versuch, den →Altruismus von einem fundamentalen Egoismus in seinen Differenzierungen herzuleiten, ist auch die naturalistische Ableitung des Gemeinsinns abzulehnen. Und der Gemeinsinn ist nicht als sittlich höher zu bewerten, solange noch der Gedanke einer prästabilierten Harmonie zwischen dem eigenen und dem fremden Wohl, der eigenen und der gesellschaftlichen Wohlfahrt überwiegt (→Eudämonismus). Echter Gemeinsinn lebt nur da, wo der Mensch die Gemeinschaft als einen hohen Wert *an sich* erkannt hat und sein Leben danach richtet. Die heutige akute Vertrauenskrise, der fortwährend genährte Argwohn aller gegen fast alle Mitmenschen, ist ein Symptom der Verwilderung des Gemeinsinns, das in einer krankhaften Einsamkeit wurzelt.

Eine Stärkung des Gemeinsinns kann also nicht erwartet werden von einer →Ethik, welche diese Gesinnung und dieses Gut als faktisch oder prinzipiell der Menschennatur *mitgegeben* darstellt, und zwar um so weniger, als die Bezirke, woran sie sich orientieren möchte (Ehe, Familie, Volk, Staat, Gesellschaft) schon in früheren Formen ihrer Auflösung keinen Grund für solche Erwartung abgeben. Neuere Philosophie und Theologie haben deshalb die Ethik des Gemeinsinns (ohne die soziologischen Strukturen zu umgehen) in den Beziehungen von Personengemeinde und Gottesbegriff erörtert. Sowohl in der 'Gemeinschaft' als in der 'Gesellschaft' als Verband rationalen Handelns offenbart und bestätigt der Mensch sich selbst in der realen Schranke und Verschränkung von Ich und Du (→Ich-du-Verhältnis). Kraft dieser Grundbeziehung ist die gesamte Geistigkeit des Menschen in den Bund hineingehoben; deswegen geht mit dem Verlust lebendiger Gottesgemeinschaft allmählich nach Art der hier wesensmäßig herrschenden Strukturen die Gemeinschaft und der darauf gerichtete Gemeinsinn verloren. Die Kollektiv-Gestalt als solche kann also der Einzelperson niemals übergeordnet sein, und der Gemeinsinn kann die ethische Führung nicht beanspruchen. Um zur Erfassung der ontisch-ethischen Grundbeziehungen der Personen in der Gemeinschaft und Gesellschaft durchzudringen, bedürfen wir mindestens die Ahnung einer ganz anderen Überlegenheit. Wie ich aber Gottes Ich erst kenne in der Offenbarung seiner Liebe, so auch den andern Menschen. Ein gemeinschaftliches Ethos, in dem der *common sense* und der Gemeinsinn den Raum ihrer Entfaltung finden würden, setzt die genannten Grundbeziehungen voraus. Ebenso sind 'Wesenswille' und 'Kürwille', wenn auch als Beschreibung wichtig, nicht an sich normativ für das Handeln der einzelnen im rechten Verständnis des Gemeinsinns. Hier hat der *Kirchenbegriff* einzusetzen (→Kirche: IV). Nirgendwo kann Gemeinsinn so unerwartet stark und froh wachsen als da, wo die Erkenntnis der höchsten Einsamkeit des einzelnen in die (ihm offenbarte) Sünde die Erkenntnis weitester Gemeinschaft mit allen anderen einschließt. Da muß des Menschen Verhärtung, Zurückhaltung und Gleichgültigkeit gegenüber dem Gemeinwesen in allen ihren Gestalten ein Ende finden.

L. SCHÜTZ, *Thomas-Lexikon*, (1881) 1895<sup>2</sup>, 741 – W. WUNDT, *Ethik*, (1886) 1923/24<sup>5</sup> – F. TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, (1887) 1953<sup>8</sup> – G. SIMMEL, *Einleitung in die Moralwissenschaft I*, (1892) 1911<sup>3</sup>, 92ff – P. NATORP, *Sozialpädagogik*, (1899) 1922<sup>5</sup> – E. THIELE, *Luthers Sprichwörtersammlung*, 1900 – E.

DÜHRING, *Soziale Rettung durch wirkliches Recht*, 1907 – J.Th. BEYSENS, *Algemeene*<sup>19</sup> *Zielkunde* I, Leiden 1912, 138ff – A. GÖRLAND, *Ethik als Kritik der Weltgeschichte*, 1914, 358 [96] – F. EBNER, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, 1921 [389] – E. STEIN, *Individuum und Gemeinschaft (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 5, 1922, 116-283) – M. BUBER, *Ich und Du*, 1923 [536] – D. BONHOEFFER, *Sanctorum communio*, (1930) 1954<sup>2</sup> [400] – St. AXTERS, *Scholastiek Lexicon*, Antwerpen 1937, 291.

[V] **Groninger Schule**<sup>20</sup>, Name einer holländischen theologischen Schule und kirchlichen Richtung (die 'Evangelischen') im 19. Jh. (→Niederlande: II) Ihre Führer waren P. →Hofstede de Groot, L.G. Pareau (1800-1866) und W. Muurling (1805-1882), ihre Zeitschrift *Waarheid in Liefde* gewann großen Einfluß.<sup>21</sup> Hofstede de Groot und Pareau waren anfangs Adepten der 'sokratischen Schule' des Ph.W. van Heusde (1778-1839) in →Utrecht (: II), die auf ältere, durch Wessel →Gansfort geschaffene oder vermittelte Traditionen zurückgriff. Die Groninger Schule blühte zu einer Zeit, als der radikalere Liberalismus (*modernisme*) sich noch keine dominierende Stellung im Geistesleben errungen hatte (mit C.W. Opzoomers, 1821-1892, empirischer und J.H. →Scholtens empirisch-spekulativer Methode); sie verstand sich selbst als betont kirchliche Erneuerungsbewegung, als typisch niederländische Theologie unter dem Zeichen des →Erasmus, in Abhebung vom Calvinismus, der oft als eine Überfremdung dargestellt wird. Beim Aufkommen der Groninger hatte sich die Kirche längst ihrer Konfession entschlagen; trotzdem forderten diese – unter dem Einfluß des Réveil (→Bilderdijk, I. →da Costa, →Groen van Prinsterer) – angesichts des Überhandnehmens der 'Orthodoxie' im Volke die kirchliche Lehrfreiheit. Das rief die Reaktion der Konventikel, in denen die '*Afscheiding*' (1834) vorbereitet wurde, sowie anderer theologischer Schulen hervor. Das wirklich 'christozentrische' Anliegen der Groninger drang nicht durch, da man sich an ihrer Verwerfung der *satisfactio Christi* stieß. Auch ihr Konservatismus hinsichtlich der wunderbaren Geburt und Auferstehung Jesu überwand nicht das Mißtrauen, das durch ihre fast sozinianische (→Sozinianer) Kritik der Trinität geweckt wurde. Die Position der Groninger Schule erschien auch vielfach durch merkwürdige Unterscheidungen unsicher, zum Beispiel dadurch, daß sie die Schrift als pädagogisches Mittel hochschätzte, jedoch das Alte Testament mißachtete, die 'Unfehlbarkeit' der Bibel bestritt, die gesamte Tätigkeit der Apostel aber für 'fehlerlos' erklärte. Obgleich daher die Bedeutung der Schule fast ganz durch den philosophisch und philologisch eindrucksvolleren Liberalismus verdrängt wurde (um 1930 waren von den 1500 Pfarrstellen nur etwa 50 von 'Evangelischen' besetzt), darf man rückblickend den Wert ihrer Ansätze nicht unterschätzen. Auch sie hat eine Erneuerung beabsichtigt, nämlich eine Renaissance des christlichen Humanismus, eine Wiederbelebung der Idee der →Humanität durch eine lebendige, stärker wirklichkeitsnahe Verkündigung. Auch bedeutet dieser Humanismus einen letzten Versuch, den Kosmos logisch zu durchleuchten, ohne auf den Logos, den Geist, das 'Ganze', das System zu rekurrieren oder die Ethik als eine in sich vollständige Grunddisziplin zu inaugurieren (wie das →Schleiermacher tat und es Richard →Rothe zur Vollendung brachte). Die Groninger Schule stand einfach, nüchtern und wehrlos zwischen der Verwerfung der alten Logoslehre und der

---

<sup>19</sup> RGG heft *Allgemeine Zielkunde*.

<sup>20</sup> Verschenen in *RGG*<sup>3</sup>, band II, 1958, 1881-1882. Ook opgenomen in *MVW* 17, 461v.

<sup>21</sup> M schreef over de Groningse School uitvoeriger in zijn brochure *Korte Nabetrachting over de Afscheiding van 1834* (1934). Zie *MVW* 17, 311vv. en 328-333.

Ablehnung der neuen Lehre vom Geist im deutschen → Idealismus. Man sieht in ihrem Raum die Restbestände des scholastischen Lehrgebäudes, in dem die Dinge und Werte unangefochten und unverbunden nebeneinanderstehen: Plato und die Schrift, Offenbarung und Erziehung (oder als Erziehung), Bekehrung und Erleuchtung, Moral und höhere christliche Moral, Menschheitswert und Kirchenwürde. Gott, Welt und Mensch und ihre Relationen bleiben in ihrer Sicht statisch als planimetrisches Dreieck. Dennoch hat sich die Predigt der 'Evangelischen' (nach den kritisch unverkürzten Evangelien) immerhin als ein Christuszeugnis vollzogen; da und dort begegnet man fruchtbaren Aspekten, so zum Beispiel der Ausdehnung der Stellvertretung Christi auf sein ganzes Sein, Person und Werk, vor allem auf seine Auferstehung (A. Rutgers van der Loeff in: *Waarheid in Liefde*, 1844).

Die akademische Handbücher der Groninger Schule: P. HOFSTEDE DE GROOT, *Institutio theologiae moralis*, (1834) 1861<sup>4</sup> – DERS., *Institutiones historiae ecclesiae christianae*, (1835) 1852<sup>2</sup> – DERS.-L.G. PAREAU, *Encyclopaedia theologi Christiani*, (1840) 1851<sup>3</sup> – DIES., *Lineamenta theologiae christianae universae*, (1840) 1848<sup>3</sup> – L.G. PAREAU, *Initia institutionis christianae moralis*, 1842 – DERS., *Hermeneutica Codicis sacri*, 1846 – W. MUURLING, *Practische Godgeleerdheid*, (1851ff) 1860<sup>2</sup> – Zeitschriften: *Waarheid in Liefde*, 1837-72; *Geloof en Vrijheid*, seit 1867; im Jahre 1919 ersetzt durch *Nieuw Evangelisch Tijdschrift*. – Über die Groninger Schule: Ph.W. VAN HEUSDE, *De Socratische School of wysbegeerte voor de 19e eeuw*, 1834 [4383] – P. HOFSTEDE DE GROOT, *De Groninger Godgeleerden in hun eigenaardigheid*, 1855 – D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *La crise religieuse en Hollande*, 1860<sup>22</sup> – Chr. SEPP, *Proeve eener pragmatische geschiedenis der theologie in Nederland van 1787 tot 1850*, (1860) Leiden <sup>3</sup>1869, 283ff [4819] – P. de BUCK, *Het beginsel der Evangelischen*, Leeuwarden 1920 – K.H. ROESSINGH, *De moderne theologie in Nederland*, 1925<sup>23</sup> – O. NOORDMANS, 'Ontwikkeling en toekomst van de ethische theologie' (in: *Geestelijke Perspectieven*, 1930, 124ff [506]).<sup>24</sup>

[VI] **Hedonismus**<sup>25</sup> (von griech. ἡδονή = Lust) ist ein Sammelname für verschiedene ethische Lehren, die alle das Empfinden von Lust für den letzten Grund des sittlichen Handelns halten. 1. Philosophiegeschichtlich wird der Hedonismus oft als ein Zweig des →Eudämonismus behandelt; der antike Hedonismus ist jedoch eher als ein *Sonderfall* und *Abweg* zu betrachten. Geht man von der antiken Bestimmung des 'Guten' aus, dann kann das Glück in Erfüllung des Seins als ein sittliches Hochziel und als sittliches Nebenmotiv gelten; in diesem Sinne könnte man zum Beispiel Aristoteles Eudämonist, nicht aber Hedonist nennen. Dagegen halten Aristipp (ca 400 vChr), →Epikur, Hegesias von Kyrene u.a. die ἡδονή für den einzigen evidenten Selbstzweck, wenn sie sie auch *in concreto* verschieden denken. Der antike Hedonismus ist streng genommen eher eine Anweisung zu einer oft einsichtigen und edlen *Lebenskunst* als eine Ethik oder Moral. Die Verwirrung von Norm und Motiv schneidet die Möglichkeit ab, das spezifisch *Menschliche* zu erfassen. Im Hedonismus spielt der *Mitmensch* gar keine Rolle; Beziehung, Begegnung, Hingabe, Dienst haben keinen lebenbestimmenden Sinn. Auch in *psychologischer* Hinsicht ist der Hedonismus nicht überzeugend; denn wie die →Phänomenologie (→Scheler, A. Pfänder) gezeigt hat, sind Freude, Glück, Genuß, Vergnügen, Lust, Wollust sehr verschiedene Noemata.

<sup>22</sup> CSVW 2, 343-469.

<sup>23</sup> RVW 1, 1-182

<sup>24</sup> NVW 3, 435-481

<sup>25</sup> Verschenen in RGG<sup>3</sup>, band III, 1959, 112-113.

2 Abwegig ist es, unter Hedonismus auch den (besonders angelsächsischen) modernen →*Utilitarismus* zu subsumieren, denn dort, zum Beispiel bei →Bentham und J.St. →Mill (auch bei Kropotkin und Trotzki), handelt es sich nun wirklich um ein Ethos, um ein Realisieren der mitmenschlichen Beziehung in Person und Gesellschaft. Andererseits zeigt der Begriff Hedonismus hier materiell eine der antiken Bedeutung fast ganz entgegengesetzte Tendenz. Dem ist nicht abzuhelfen mit der Unterscheidung ‘individueller’ und ‘sozialer’ Hedonismus. Die Parole “the greatest happiness for the greatest number”<sup>26</sup> ist, abgesehen von ihrer inneren Haltbarkeit, durchaus ‘christlich’, ‘idealistisch’, ‘liberal-sozial’ im historisch-kulturellen Sinne. Dieser Hedonismus kehrt sich gegen das *Massenelend*, bestraft den Egoisten wie den Egotisten und öffnet den Horizont der menschlichen *Gemeinschaft*. Wohl ist dieser ‘Utalitarismus’ zu sehr quantitativ eingestellt, vermag kaum eine gültige Füllung des Grundwortes ‘happiness’ zu geben und kommt in große logische und praktische Verlegenheit, wenn versucht wird, eine Rangordnung von Glückswerten aufzustellen und Mill zum Beispiel als Maßstab einführt: “the experience of intelligent people”. Immerhin bleibt der Bruch mit dem antiken Hedonismus so ungeheuer, daß eine geistesgeschichtliche Kontinuität zwischen ihm und dem Utilitarismus einleuchtend kaum nachgewiesen werden kann.

Der *antike* H. hat seine *Fortsetzung* vielmehr in einzelnen Gestalten und Theoretikern der Renaissance (zum Beispiel Laurentius →Valla) und der Aufklärung gefunden (C.A. Helvetius, P.D. von Holbach, J.O. de Lamettrie; →Materialismus: II). Moderne Ethiker sind sich darüber nahezu einig, daß der Hedonismus nicht nur prä-moralisch ist, aber auch daß er die psychologischen Fakten ganz schief deutet (W. →Wundt, H. Münsterberg, Fr. Paulsen, G. Heymans, H. →Cohen, P. →Natorp, W. Rathenau). – Daß übrigens die Entmenschlichung der Beziehungen im modernen Leben nicht nur soziologischen Notwendigkeiten entspringt, sondern zum Teil gerade von *diesem* Hedonismus herrührt, insofern er das ichhafte Dasein theoretisch rechtfertigt, dürfte unbestreitbar sein.

F.A. LANGE, *Geschichte des Materialismus*, (1866)<sup>10</sup> [261] – G.TH. FECHNER, *Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen*, 1873, Abschnitt Xliff – J. MARTINEAU, *Types of Ethical Theory*, (1885) 1901<sup>2</sup> [871] – H. SIDGWICK, *Outlines of the History of Ethics* (1886, erweiterte Ausgabe 1931) 1949 – J. WATSON, *Hedonistic Theories*, 1895 – H. GOMPERTZ, *Kritik des Hedonismus*, 1908 – M. SCHELER, (*Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle*, 1913) *Wesen und Formen der Sympathie*, 1926<sup>3</sup> [184] – A. PFÄNDER, *Zur Psychologie der Gesinnungen (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 1/1, 1913, 325-404; 3, 1916, 1-125) – G. GUSDORF, *Traité de l'existence morale*, 1949 – R. MEHL, *L'autorité des valeurs*, 1957 [179].

[VII] **Herrenmoral**<sup>27</sup> ist [ein] seit →Nietzsches *Jenseits von Gut und Böse* (1886) im Gegensatz zu Sklavenmoral stehender Begriff für die moralische Haltung und Tat, die dem Selbstbewußtsein des Herren eignet. Nach Nietzsche haben die Sklaven, Hörigen, Anhängigen jedes Grades ein Interesse daran, die alten adligen Tugenden abzuwerten. Sie preisen als ‘gut’ das sanfte Betragen, das einlenkende Verfahren, die Selbstlosigkeit, das Mitleid, die ‘Liebe’. Das Gegenteil heißt ‘böse’. Während die Vornehmen im Normbereich

<sup>26</sup> Van Jeremy Bentham, zie voetnoot 14.

<sup>27</sup> Verschenen in *RGG*<sup>3</sup>, band III, 1959, 272-273.

von 'vornehm' und 'verächtlich' denken und leben, ist der Pöbel (jeder Art und Standes) immer lügnerisch. Auf die Frage, wer die aufgestellten Werte wertet, ist die Antwort, daß der vornehme Mensch sich als wert-schaffend und wert-bestimmend fühlt; er kennt sich selbst als die schöpferische Instanz. Dem Gefühl der Fülle, dem Glück der hohen Spannung, dem Pathos der Distanz entströmt die 'schenkende Tugend'. Auch nach der Herrenmoral soll man den Unglücklichen helfen, aber nicht aus Mitleid, sondern kraft der Freude aus eigenem Überfluß. 'Gerechtigkeit' im Sinne des *suum cuique* bringt Unrecht und Chaos hervor, es sei denn, daß 'suum' so variabel oder sogar gegensätzlich verstanden wird, wie die Rangordnung von Begabung und Berufung es fordern. Übrigens ist für die Herrenmoral eine gewisse Ironie gegen Ideale bezeichnend. In seiner mittleren Periode hat Nietzsche die Berufung und das Schicksal des Vornehmen in besonderer psychologischer Verfeinerung dargestellt, zum Beispiel die Fähigkeit zu langer Dankbarkeit und langer Rache, die Notwendigkeit, hohe und harte Feinde zu haben. Er braucht nicht die Tugenden der Gedrückten, um den Druck des Daseins standzuhalten. Er liebt es, 'gefährlich zu leben', und spricht das ungeteilte Ja zum Ganzen der schönen und grausamen Welt. – Die Kritik der 'Herrenmoral' hat es, was die historisch soziologische Genealogie betrifft, leicht gehabt; weniger leicht dürfte es sein, das typologische Phänomen und dessen Kulturkraft zu leugnen; der relativ hohe Wert sollte prinzipiell und praktisch als Gegenwehr gegen die Überfütterung mit nivellierenden 'demokratischen' Parolen und als Abweisung des pöbelhaften Hasses gegen jede Überlegenheit anerkannt werden. Immerhin muß ein böses Geheimnis in dieser Haltung verborgen sein, denn offensichtlich genügt schon eine leichte Durchdringung mit 'Rassenlehre' und eine zuerst umsichtige politische Propaganda, um das ganze Anliegen in vollendete Barbarei münden zu lassen; die totale Verkehrung der Vornehmheit zu kollektiven Wahnsinn und Dämonie war im Nazismus nicht aufzuhalten. Das schnelle Tempo des Kontaktes zwischen 'Herrenmoral' und den Orgien der Plebs hat sicher etwas zu schaffen mit dem latenten →Antisemitismus. Auch die Erscheinung des Messias Israels, dessen Herrsein gerade in seiner Selbstausslieferung besteht, macht den 'natürlichen' Menschen fast automatisch rasend. Bei M. →Stirner, J.M. Guyau, J.A. Gobineau, H. Blüher, C. Brunner, F. Hielscher u.a. ist die fast metaphysisch verankerte Lehre 'von den Geistigen und vom Volke' oder von 'primärer' und 'sekundärer' (Blut- und Geister-) Rasse mit dem Ressentiment gegen die Tugenden Israels merkwürdig verwandt. Auch die Befürwortung einer Herrenmoral durch Stefan →George und seinen Kreis ist diesen zur Beschämung geworden.

M. STIRNER, *Der Einzige und sein Eigentum*, (1845) 1901<sup>2</sup> – J.A. GOBINEAU, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, 4 Bde, (1853-1855) 1923<sup>3</sup> – DERS., *La Renaissance*, 1877 – Fr. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, 1886 [6101: 8] – DERS., *Der Antichrist*, 1895 [6101: 10] – DERS., *Der Wille zur Macht*, 1908 [6101: 9] – DERS., *Ecce Homo*, 1908 [6101: 11] (vgl. auch die Literatur über →Nietzsche) – R.M. HOLZAPFEL, *Panideal*, (1901) II, 1923, 277, 339ff – H. COHEN, *Ethik des reinen Willens*, (1904) 1923<sup>4</sup> [62: 2] – P. NATORP, *Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik*, (1907) 1922<sup>3</sup> – C. BRUNNER, *Die Lehre von den Geistigen und vom Volke*, 2 Bde, (1908) 1927<sup>2</sup> [46] – DERS., *Unser Christus oder Das Wesen des Genies*, 1921 [813] – H. BLÜHER, *Die Aristie des Jesus von Nazareth*, 1921 [512] – DERS., *Secessio judaica*, (1922) 1933<sup>3</sup> – Fr. HIELSCHER, *Das Reich*, 1931 [4153] – J.-P. SARTRE, *Réflexions sur la question juive*, 1946 [1227 NL] – A.J. de SOPPER, *Dwaalwegen*, 1948, 101ff [40] – BARTH, *KD III/2*, 1948, 276ff, 349ff [662].

[VIII] **Natürliche Religion und Theologie.**<sup>28</sup> 1. Begriff – 2. Die Konstruktion der Aufklärung – 3. Geschichtliche Hintergründe – 4. Ansätze in der Theologiegeschichte – 5. Der Schriftbeweis – 6. Der Umschwung – 7. Bedeutung für die Mission – 8. Immanente Kritik. – Vgl. →Natur und Christentum, →Natur und Übernatur, →Naturalismus: I, →Offenbarung: 6, →Uoffenbarung.

1. Die Termini natürliche Religion und Theologie sind weitgehend mißverständlich. Gemeint ist weder eine vorläufige, getrübtete Erkenntnis aus der 'Natur' noch erst recht die Religion der →Naturvölker. 'Natürlich' betrifft das Subjekt, deutet wesentlich auf die Herkunft, die *Weise des Entstehens* einer Erkenntnis und steht im Gegensatz zu 'positiv' oder 'historisch'. Die Würde der natürlichen Religion liegt gerade darin, daß sie sich *vor* aller Tradition ereignet und sich dauerhaft erweist *nach* aller Tradition. Sie umgibt ein Glanz von Ursprünglichkeit, Evidenz und Gültigkeit. Dasein Gottes, Allmacht, Vorsehung, Gebot, Gericht formen ein Ganzes, sind das bleibende Substrat aller 'positiven', 'historischen' Religionen. →Religion ist ein bestimmtes Genus mit Variationen; eine Auffassung, die als solche der organischen Natur entnommen ist. – Wirklich 'natürlich' sind – recht besehen – im Gegensatz zur Konzeption der natürlichen Religion allein die konkreten Religionen der Völker, da 'Stifter' hier nur Ausnahmsweise in Frage kommen. Religion gibt es überall, ohne daß es gelingt, ihre Herkunft aufzuklären; Forscher wie P.W. →Schmidt und der →Anthropos-Kreis fanden sogar fast überall Ansätze oder Restbestände einer sogenannten →Urmonotheismus. Nur K. →Barth meint die *Nicht*-Notwendigkeit der Religion aus der Kurve ihres jeweiligen Verlaufs nachweisen zu können.

2. Der →Aufklärung (: I. III) war es vorbehalten (→Deismus: III), die natürliche Religion von der geschichtlichen Erscheinung der positiven Religionen zu *abstrahieren*, den gefundenen Gehalt zu *isolieren* und dessen Sinn zur absoluten *Norm* dafür zu erheben, was Religion sei. Das 'Positive' wird in ihrer Sicht zum Aberglauben, denn der Grund der Gleichheit der Religion in aller Verschiedenheit ihrer Erscheinungen liegt einfach darin, daß die Religion ein Erzeugnis der *Vernunft* ist; daher ist ihr Anliegen 'natürlich', das heißt vernunftgemäß, und zielt vor allem auf die Ausscheidung der 'anthropomorphen' Gottesvorstellungen. Solche normative Aufklärung verstand sich selbst als die reine Erkenntnis der Gotteswahrheit, als das *wahre* Christentum, als das *Wesen* der Religion. Demgemäß wollten die führenden Geister die Vernünftigkeit der '*Offenbarung*' dartun, die '*Gnade*' als gefühlsmäßige Umschreibung einer optimistisch verstandenen Fügung des äußeren und inneren Schicksals, die *Wunder* als Symbole des Glaubens an die Güte des Weltalls, die *Auferstehung* als abergläubig-tiefsinnigen Hinweis auf ein Jenseits, die *Kirche* als Formgebung des öffentlichen Lebens, sofern es sich nach Ideen und durch Ideale führen läßt. Es handelt sich also um ein konsequentes Reduktionsverfahren, das so weit wie möglich in den Formen des Christentums und unter Beachtung der Ehrfurcht vorgetragen wurde, welche die christliche Verkündigung noch weit und breit unter dem Volk hatte. Die Pseudomorphose war nicht leicht zu durchschauen, falls nicht die Geschichte der christlichen Religion ausdrücklich als zunehmender Verfälschungs- und Verfallsprozeß dargestellt wurde.

3. Ihren *geschichtlichen Hintergrund* hat die Aufklärung in der Abscheu von den eben beendeten *Religionskriegen*, in der auch staatsrechtlich vorgedungenen Idee der →*Toleranz* (: II), in dem ungeheuren Eindruck der Natur als Objekt der *wissenschaftlichen*

---

<sup>28</sup> Verschenen in *RGG*<sup>3</sup>, band IV, 1960, 1322-1326.

Wahrnehmung, Ordnung und Deutung sowie in einer tiefen Erweckung des *ethischen* Sinnes in dem Rahmen von Ordnung und Freiheit und deren Harmonie. Auf diesem Hintergrund kommt es in der Aufklärung zur Betonung der →Autonomie der Vernunft (siehe 2). Weil die Vernunft Grund, Maß und Ziel der Religion ist, erscheint diese selbst ganz auf *Erkenntnis* eingestellt und wird natürliche Religion mit natürlicher Theologie beinahe ganz gleichgesetzt. Selten war Religion so offensichtlich lehrbar und lernbar. – *Geistesgeschichtlich* ist die natürliche Religion in ihrer Abstrahierung, Isolierung und Verabsolutierung herzuleiten von den Auswirkungen des Sozinianismus (→Sozinianer) in den Kreisen der englischen →Dissenter bis hin zu den →Puritanern; daneben ist mit dem Einfluß der Schwärmer (→Täufer) zu rechnen und darf vor allem die Lehre vom 'inneren Licht' bei den →Quäkern nicht unterschätzt werden. Vor dem Wahnsinn der Zeitereignisse sucht der Mensch Zuflucht beim Natürlichen, Vernünftlichen, Gemeinsamen und Menschlichen. Damit wird zum ersten Mal in Europa die 'Sakralwelt' radikal durchbrochen und entdämonisiert (Fr. Heer). Die moderne Welt tritt ins Dasein; die ersten Wogen des →Säkularismus überfluten das Erbe der Kirche Christi und der christlichen Kultur.

4. Es scheint, daß der theologische Streit für und gegen die natürliche Theologie nichts zu schaffen hat mit der natürlichen Religion, die in ihrer Vollgestalt in der Aufklärung auftritt. Die natürliche Theologie hat aber *Ansätze* in der frühesten Theologiegeschichte. Die *Theologia naturalis* begegnet bereits in der frühkirchlichen →Apologetik (: II; →Antike und Christentum), ist im →Thomismus als Unterbau der übernatürlichen Offenbarung durch die →*analogia entis* sichergestellt und wird schließlich im →Vatikanum (cap. 2 *de revelatione*; Denz 1799) regelrecht dogmatisiert. Obwohl aber →Thomas von Aquino in gewissem Sinne ein Aufklärer genannt werden kann und umgekehrt die 'natürliche Religion' eine Konsequenz der Unterscheidung von →Natur und Übernatur, bleibt doch ein entscheidender Unterschied. Denn dem Thomismus geht es nicht so sehr um eine wirkliche Erkenntnis, sondern vielmehr um die Behauptung einer *allgemeinen* Offenbarung; deren Gehalt ist ziemlich beschränkt, führt nicht zur Heilserkenntnis und ist als *praeambula fidei* nur wahrhaftig und fruchtbar, wenn sie auf die Übernatur hingeordnet ist. Die →Neuscholastik will die tradierte Lehre einer Uroffenbarung und ebenso die Lehre einer unmittelbaren 'ontologischen' Intuition aus der Erkenntnistheorie ausschließen; sie bleibt stehen bei einer *doppelten* Erkenntnis, deren erster Teil nur ein möglicher Auftakt ist für die eigentliche Erkenntnis der Wahrheit und des Heils.

Weil die *Reformatoren* vom Wunder des Wortes und der Präsenz des Geistes ergriffen waren, konnte sich bei ihnen die natürliche Theologie noch weniger verselbständigen als in der katholischen Lehre. →Luther (vgl. zum Beispiel WA 19, 206; 40/I, 607; 42, 631) und →Calvin schließen die allgemeine Offenbarung (und erst recht die natürliche Theologie) eindeutig und fast unwirsch von der Teilnahme an der Gnade Gottes und an der Rechtfertigung aus. Nach Calvin (*Institutio* I, 2-6) besteht folgender Kreislauf: Gott gibt sich zu erkennen in dem auf uns gerichteten Ereignis seiner →Offenbarung (: VI), und er wird von uns erkannt, indem wir dieses Ereignis annehmen. Wenn Calvin von einer *duplex apparitio* spricht, so meint er damit Schöpfung und Erlösung als zwei Aspekte der *besonderen* Schrift-Offenbarung. Demgegenüber sprechen →Melancthon und spätere reformatorische →Bekenntnisschriften (*Confessio Gallicana* und *Belgica*, art. 2) unbeschwerter und sogar in komparativer Form von der besonderen, 'noch klareren' Offenbarung. Immerhin kann

Melanchthon gelegentlich sagen: “*esse Deum, Dei ira, Dei misericordia spiritualia sunt, non possunt igitur a carne cognosci*”.<sup>29</sup>

5. In der Folgezeit konnte es den Theologen nicht verborgen bleiben, daß der *Schriftbeweis* für die natürliche Theologie kaum Überzeugungskraft hatte, wenn er nicht durch vorgängige Argumente der Erfahrung und der Vernunft unterstützt wurde. Die →*Gottesbeweise* spielten im Hintergrund noch immer eine Rolle. Aber für das moderne Schriftverständnis ist es klar, daß die *Strukturen* der Schrift implizieren, daß alles, was von Natur und im allgemeinen ‘Gott’ heißt, als Abgott enthüllt wird, daß Glaube sich immer absetzt gegen angeborene Religion, daß kein Prophet oder Apostel jemals gemeint hat, der religiöse Mensch ginge seinen Weg von einem niedrigen zu einem besseren Glauben; jedes Bekenntnis zu Christus schließt vielmehr das Bekenntnis der Herkunft aus dem Unglauben ein. Die Exklusivität des Namens Jahwe und die Allgenugsamkeit Jesu Christi im Zeugnis des Ganzen der Heiligen Schrift können nicht begrenzt werden mit einem *hapax legomenon* (Röm. 1, 18f), das sich zudem immer wieder als eine *crux interpretum* erweist.<sup>30</sup>

6. K. →*Barth* erkannte, daß das ganzheitliche profetisch-apostolische Zeugnis niemals überzeugend wirken könne als Zeichen der Offenbarung Gottes, wenn man das Spiel mit sog. *loca probantia* weitertreibt. Diese Erkenntnis trieb ihn zum Angriff an die ‘natürliche Religion’ (die er meistens praktisch nicht unterscheidet von einer ‘allgemeinen Offenbarung’). Das Wort Gottes, das heißt der Sohn, der uns gleich geworden ist, sagt, daß ‘ein Gott’ ist, *indem* er sagt, *wer* und *wie* er ist. Selbstverständlich ist Gott in der Schöpfung gegenwärtig, selbstverständlich ist er der Gott auch der Heiden und gilt seine Versöhnung der ganzen Welt; ‘selbstverständlich’, wenn nämlich das Evangelium wahrhaftig ist und ewig gilt, aber gerade nicht von Natur aus, auf Grund unserer Erfahrung und Vernunft.

→*Uroffenbarung*, →*analogia entis* und natürliche Theologie sind für Barth Flucht in eine andere ‘Selbstverständlichkeit’, nämlich in die des Selbstverständnisses und der Projektion der menschlichen Vernunft; dadurch würde aber das “Licht des Lebens” [Joh. 8: 12] verdunkelt und die besondere Freude an der Schöpfung, die aus dem Freude am Wort wächst, unterbunden werden.

Die natürliche Theologie als Vorstufe zur Gotteserkenntnis verdankt nach Barth ihren Bestand ‘einem radikalen Irrtum’; so scheint es auch mit der Barth-Interpretation seiner Zeitgenossen weithin bestellt zu sein. Denn weder E. →*Brunner* noch W. Lütgert noch die katholischen Interpreten des Vatikanum (zum Beispiel G. Söhngen und H. Urs von →*Balthasar*) verteidigen eine natürliche Theologie als eine wahrhafte Erkenntnis Gottes. Sie wollen die Natur von der Übernatur her verstehen und nicht – wie der klassische Thomismus – von einem philosophischen Naturbegriff ausgehen. Darum heben sie die Vorsicht des Vatikanum hervor (“*cognosci posse*”) und machen Röm. 1: 18 fast zu einem *Irrealis*. Man kann vielleicht sagen, daß die Wahrheit, die Barths Opponenten bewegt hat, im späteren Werk Barths selbst zum Ausdruck kommt. Gerade die Exklusivität des Namens impliziert die Universalität Gottes. Christus ist das “Licht der Welt”. [Joh. 8: 12]

7. Entscheidende Bedeutung hat die Frage der natürlichen Theologie in der Besinnung auf die Methodik der ‘*Mission*’ (: III B). Es handelt sich dabei um das Problem der ‘Anknüpfung’.

---

<sup>29</sup> In *Loci communes* (1521), 210.

<sup>30</sup> Een ‘hapax legomenon’ (Grieks) is een in een tekst (slechts) eenmalig voorkomend woord of uitdrukking. Een ‘*crux interpretum*’ (Latijn) is een moeilijk uit te leggen tekst(gedeelte).

Der Weg von der Konferenz des →Internationalen Missions-Rates in Jerusalem (1928) zu der von Tambaram (1938) ist durch diese Problematik bestimmt. Die Konferenz von Tambaram sah den Sieg des Synkretismus von Jerusalem als überholt an und leugnete, daß zum Beispiel die heilige Schriften des →Hinduismus in Indien an die Stelle des Alten Testaments treten könnten.

8. Allgemein läßt sich feststellen, daß in der Gegenwart und besonders im Lebensgefühl der Jugend die natürliche Religion durch immanente Kritik fast völlig an Boden verloren hat. Von Natur aus kommt ganz anderes aus dem Menschen heraus, und die Natur erfüllt viele mit Entsetzen, Langeweile und sogar 'Ekel' (→Sartre). Der →Nihilismus, die Klage über die Abwesenheit Gottes und der Schrei der Empörung gegen die 'vernünftige' Weltordnung sind letztlich aus dem Einstürzen der Konstruktionen der natürlichen Theologie zu verstehen. Abgesehen von ihrer Unwahrheit ist sie in Begegnung und Gespräch denkbar ungeeignet für eine apostolische Kommunikation mit dem modernen Menschen. Zeuge dafür ist die gesamte →Literatur der Gegenwart jeder Gattung und Herkunft.

Zu 1 vgl. die Literatur zu →Gott: I, besonders: UdG – N. SÖDERBLOM, *Das Werden des Gottesglaubens*, (1916) 1926<sup>2</sup> [922] – H. von GLASENAPP, *Buddhismus und Gottesidee*, 1954 – [G.] van der LEEUW (siehe Register) – R. PETTAZZONI, *The unknowing God*, London 1956. – Zu 2 vgl. die Werke von →Herbert von Cherbury, J. →Toland u. M. →Tindal. – Zu 3 siehe die Literatur zu →Deismus: III (besonders TROELTSCH, WILLEY, HIRSCH, CRAGG, PHILIPP). Ferner: W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften* II, (1914) 1921<sup>3</sup>, 90ff, 245ff [45] – Fr. HEER, *Europäische Geistesgeschichte*, 1956.<sup>31</sup> – Zu 4: J.H. ALSTED, *Theologia naturalis*, 1605 – St. KLOTZ, *Pneumatica sive theologia naturalis*, 1640 – H. ENGELLAND, *Die Gewißheit um Gott und der neuere Biblizismus*, 1933 – P. BARTH, *Das Problem der natürlichen Theologie bei Calvin (ThEx 18)*, 1935 – H. ROMMEN, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, 1936 – E.A. DOWEY, *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, New York 1952 – G.W. LOCHER, *Die Theologie Zwinglis im Lichte seiner Christologie*, 1952 [617] – B. GÄRTNER, *The Areopagus Speech and Natural Revelation (ASNU 21)*, 1955 [5207] – C.J. DE VOGEL, *Antike Seinsphilosophie und Christentum im Wandel der Jahrhunderte* (in: *Festschrift für J. Lortz* I, 1958, 527-548) – W. PANNENBERG, *Die dogmatische Problematik der Aneignung des Philosophischen Gottesbegriffs in der frühchristlichen Theologie (ZKG 70)*, 1959, 1-45). – Zu 5 vgl. die Kommentare zum →Römerbrief zu Röm. 1, 18f. Ferner K. LEESE, *Natürliche Religion und christliche Glaube*, 1936 – M. LACKMANN, *Von Geheimnis der Schöpfung*, 1952. – Zu 6: A. SCHLATTER, *Das christliche Dogma*, (1911) 1923<sup>2</sup> – H. STEUBING, *Naturrecht und natürliche Theologie im Protestantismus*, 1932 – E. BRUNNER, *Natur und Gnade*, (1934) 1935<sup>2</sup> [563] – DERS., *Der Mensch im Widerspruch*, (1937) 1941<sup>3</sup> – DERS., *Offenbarung und Vernunft*, 1941 – DERS., *Dogmatik I*, 1946 [815] – DERS., *Der neue Barth (ZThK 48)*, 1951, 89-100) – W. LÜTGERT, *Schöpfung und Offenbarung*, 1934 – P. ALTHAUS, *Uoffenbarung (Luthertum 46)*, 1935, 4-24) – DERS., *Die christliche Wahrheit*, (I, 1947) 1958<sup>4</sup> [739] – Fr. BRUNSTÄD, *Allgemeine Offenbarung*, 1935 – G. SÖHNGEN, *Natürliche Theologie und Heilsgeschichte (Catholica 4)*, 1935, 97-114) – L. LAMBINET, *Zur Analogia entis-Problematik in K. Barths Theologie (ebd 6)*, 1937, 89-107) – BARTH, *KD I/2; II/1; IV/3, I* [662] – DERS., *Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischen Lehre*, 1938, 42ff [456] – DERS., *Dogmatik im Grundriß*, 1947 – [470] R. BULTMANN, *Die Frage der natürlichen Offenbarung* (in DERS., *Offenbarung und Heilsgeschehen*, 1941, 3-26 = BULTMANN II, 79-104) – DERS., *Anknüpfung und Widerspruch (ThZ 2)*, 1946, 401-418 = *ebd* 117-132) – J. ELLUL, *Die theologische Begründung des Rechts (BEvTh 10)* 1948 – H. DE LUBAC, *De la connaissance de Dieu*, 1948 [4246 D] – R. HERMANN, *Fragen um den Begriff der natürlichen Theologie*, 1950 – H.U. von BALTHASAR, *K. Barth*, 1951, 314ff (*Die Natur im Vatikanum*) [1854] – G.C. BERKOUWER, *De algemene Openbaring*, Kampen 1951. – Zu 7: W. HOCKING, *Living Religions and a World Faith*, 1935 – H. KRAEMER, *The Christian Message in a Non-Christian World*, 1938, datiert 1940 [929] – A.G. WILGERY, *What is Religion?*, 1953. – Zu 8 vgl. außer der →Literatur der Gegenwart: Fr. WERFEL, *Theologumena* (in: *Zwischen oben und unten*, Stockholm 1946) – E. REISNER, *Der Dämon und sein Bild*, 1947 [4223] – K. LEESE, *Die Religionskrise des*

---

<sup>31</sup> RGG heft abusievelijk *Geistesgeschichte Europas* als titel.

*Abendlandes und die religiöse Lage der Gegenwart*, 1948 – H. FLÜGEL, *Zwischen Gott und Gottlosigkeit*, 1957 [1268]. – Vgl. ferner die Literatur zu →Offenbarung: VI, →Uroffenbarung.

[IX] **Niederlande. II. Theologie**<sup>32</sup> 1. Die Auswirkungen der Aufklärung in Holland – 2. Theologische Richtungen des 19. Jahrhunderts: a) Alt-Liberalismus – b) Groninger Schule – c) Réveil – d) Apologetische Schule von Utrecht – e) Moderne Richtung – f) Ethische Theologie – g) Neocalvinismus – h) Kohlbrügge und Hoedemaker – 3. Ausblick ins 20. Jahrhundert.

1. Die *Auswirkungen der Aufklärung* (: I. III<sup>33</sup>) waren in Holland weniger radikal als total, mehr repräsentativ und nur zum Teil von vehementer Konsequenz. Dieses das innere und äußere Leben rational bestimmende Gedankenklima entstammt unter anderem einer geistigen Tradition von →Erasmus über →Descartes und →Grotius. Auch →Voetius und →Coccejus haben diese verstandesgemäße Ruhe und dieses moralische Gleichmaß, freilich mit mehr Tiefe. Im 18. Jahrhundert bleibt vor allem das klassische Erbe und das Vermeiden aller Extreme. Es hat etwas Weltmännisches, zugleich etwas Querköpfiges, das sich zum Beispiel ganz typisch in der lange währenden Abweisung der deutschen Philosophie äußert. Ferner bleibt eine Kultur der Predigt, wie sie nirgendwo in solcher Qualität bestehen dürfte; die *'leerrede'* wird eine besondere Literaturgattung von monumentaler, fast epischer Art. Schließlich bleiben der Ernst der philologischen Arbeit in den Spuren →Vitringas und die geistlichen Folgen der sogenannten *'Nadere Reformatie'* (→Niederlande: I, 4), die sich, obwohl nur in kleinen Kreisen lebendig, als einzige Gegenbewegung gegen den vorherrschenden Rationalismus bis in den 'Réveil' (siehe 2 c), sogar bis in die ersten Anfänge der 'kontrarevolutionären' Politik hinein durchsetzte; denn in den Niederlanden hat sich der Pietismus durchgehend die Sorge für das Gemeinwohl angelegen sein lassen (zum Beispiel Smytegelt<sup>34</sup> und de Cock<sup>35</sup>).

2. a) Der *Alt-Liberalismus* empfand sich selbst als Synthese; er ist nahe verwandt mit dem rationalen Supranaturalismus (→Rationalismus: II) oder geht in diesen über. Dogmatisch überwiegt dort die *notitia*; zentrale Wahrheiten sind anfänglich übernatürlich offenbart, werden aber *a posteriori* durch die Vernunft als evident erfaßt; es bleiben jedoch Verborgenheiten, die aber auch nicht suprarational sind. Sie sind Ergänzungen, eine Dämmerung wird durch das hinzukommende Licht der 'Offenbarung' aufgehellt. – Die Alt-Liberalen begründen 1785 die →Haager Gesellschaft. In Sachen der Schrift lehren sie deren Glaubwürdigkeit, in der Christologie den *summus doctor* (mit oder ohne arianische Präexistenz). Zugleich wenden sich ihre Führer scharf gegen die 'Apostel des Unglaubens' (so H. Muntinghe, S.D. de Keyzer, H.H. Donker Curtius).

b) Die →*Groninger Schule* hat Erasmus und in gewissem Sinne Wessel →Gansfort wieder entdeckt. Neben dem Einfluß des Philosophen Hemsterhuis ist besonders der von Ph.W. van Heusde († 1839) und seinem Hauptwerk *De socratische school* (1834) entscheidend. Die

---

<sup>32</sup> Verschenen in *RGG*<sup>3</sup>, band IV, 1960, 1467-1471. Ook opgenomen in *MVV* 17, 463-468. 'Niederlande I. Kirchengeschichte' is van de hand van S. van der Linde en 'Niederlande III. 'Niederländische Missionen' van de hand van S.C. van Randwijck.

<sup>33</sup> Band I, lemma 'Aufklärung', III. Theologisch-kirchlich.

<sup>34</sup> Vgl. *MVV* 14, 427vv.

<sup>35</sup> Zie *MVV* 17, 311-319.

Groninger (→Hofstede de Groot) haben wieder die Christologie und die *fiducia* zentral gesetzt. Der Rationalismus bleibt aber dominierend, insoweit Offenbarung als eine göttliche Erziehung erfaßt wird. Die spätere →Vermittlungstheologie in Deutschland<sup>36</sup> geht vielfach mit dem Anliegen und der Methodik der Groninger parallel. – Es bleibt im allgemeinen bei der Negation der deutschen Philosophie; höchstens bahnt sich die Anerkennung einer Unterscheidung von Vernunft und Verstand an.

c) Der *Réveil* war von Haus aus nicht theologisch im engeren Sinn, das heißt an keiner der theologischen Disziplinen besonders interessiert. Er begann aber schon sehr bald, sich in stärkerem Maße Rechenschaft über die Glaubensinhalte zu geben als der Pietismus. Bei →Bilderdijk, dem ‘Vater des Réveil’, sind die denkerischen, fast allumfassenden Versuche in voller Blüte. Hier ist die “Orthodoxie des Herzens”, wie Allard Pierson sagte;<sup>37</sup> die ‘gesunde’ Lehre stand gegenüber den ‘Neologismen’. Verschiedene genialische Einzelgänger fanden sich zusammen (W. de Clercq, I. →Da Costa, →Capadose); aber auch soziale Anreger (zum Beispiel →Heldring) und große Politiker wie →Groen van Prinsterer gingen von dort aus. Die Orientierung war französisch, zum Beispiel auf Prediger wie →Merle d’Aubigné und →Malan<sup>38</sup> gerichtet; aber auch viel altreformiertes Geistesgut wurde neu entdeckt und gepflegt. Das Programm einer bekennenden Kirche wurde damals in seinen ersten Konturen theologisch, juristisch, geistesgeschichtlich und praktisch sichtbar.

d) Einen bemerkenswerten Versuch, den Rationalismus zu widerlegen, unternahm die ‘*Apologetische Schule*’ von →Utrecht (J.J. van →Oosterzee, J.I. Doedes, 1817-1897, die in der Evangelienkritik beziehungsweise in der Gotteslehre neue Prinzipien aufstellten). Die Offenbarung ist in *Tatsachen* eingegangen. Die historische Überlieferung wird im einzelnen und im ganzen geprüft und wahrhaftig befunden. Der letzte Grund im Subjekt wurde bisweilen in der ‘Erfahrung’ gefunden; damit waren Ansätze zu einer vielfach großartigen, aber mühsamen intellektuellen Redlichkeit verbunden. Die Utrechter Schule stand der alten Orthodoxie sehr frei gegenüber; so schrieb Doedes kritische Kommentare zur *Confessio Belgica* und zum *Heidelberger Katechismus*. Das Aufkommen des ‘Modernismus’ ließ jedoch die Utrechter durch die notwendige Auseinandersetzung in einer rationalistischen Denkart verharren, die aber durch einen besonderen Biblizismus gemildert war.

e) Die *Moderne Richtung* ist sicher das Charakteristikum des 19. Jahrhunderts, doch sind ihre Erscheinungsformen sehr komplex, und ihr Fazit erscheint schließlich sehr unklar und verwirrend. Der holländische Geist beginnt endlich die Philosophie der Deutschen ernster zu nehmen; der Übergang war etwas plötzlich und erregend, aber was Groen van Prinsterer die ‘atmosphärische Betäubung’ nannte,<sup>39</sup> trat auch jetzt nicht ein. Denn entscheidend ist hier der Eindruck der exakten Naturwissenschaft. So wird →Hegel, kaum entdeckt, schon wieder verdrängt durch eine Art Positivismus. Auch den Modernismus kann man als Apologetik werten: Wie kann der moderne Mensch in redlicher Weise glauben? Dabei versteht man Glaube nicht als Glauben an den Christus ‘des Dogmas’ oder an die Schrift, sondern an Gott,

---

<sup>36</sup> Zie *MVV* 17, 55n327.

<sup>37</sup> A. Pierson: *Oudere tijdgenooten*. Amsterdam: P.N. van Kampen 1888, 199. [4828].

<sup>38</sup> Miskotte schrijft Aubigny (en de redactie corrigeert dat niet). Beide genoemde predikanten waren overigens (Fransstalige) Zwitsers.

<sup>39</sup> G. Groen van Prinsterer, *Ongeloof en revolutie. Eene reeks van historische voorlezingen*, Amsterdam: H. Höveker, 1868<sup>2</sup>, 174 (“atmosferische bedwelming”).

das heißt an den Kausalzusammenhang als an einen geistlichen Sinn der Welt. Hier dämmert schon etwas auf von der Entleerung des Lebens, obschon der Tenor des Ganzen noch optimistisch ist. Mit großer Wahrhaftigkeit haben die Modernen weniger nach dem Inhalt als besonders nach dem Grund der Religion überhaupt gefragt. – Als Führer der Modernen Richtung gelten der Jurist-Philosoph C.W. Opzoomer (Utrecht), der Determinist und Wiederentdecker des Alt-Calvinismus J.H. →Scholten (Leiden) und der ethisierende Theologe S. Hoekstra (Amsterdam). Die beiden Erstgenannten haben typisch abwechselnd der Empirie-an-sich und der Spekulation-an-sich den Vorrang gegeben. Hoekstra ist der Stifter des ‘ethischen’ Modernismus; ihn kennzeichnet, daß er aufs neue den Mut hatte, Gegensätze (zum Beispiel zwischen ‘Vorsehung’ und ‘Schuld’) stehen zu lassen. Er wählt sich einen →Indeterminismus im psychologischen Sinn (mit Außerachtlassen des kantischen →*apriori*: der ‘intelligiblen Freiheit’). Immerhin kommen mit ihm ‘die menschlichen Bedürfnisse und Ideale’ wieder zu ihrem Recht. – Der Modernismus ist letztlich an der Möglichkeit zerbrochen, die geschlossene Kausalität ‘Vater’ zu nennen, sowie an der Inkonsequenz, ein Gebet um Gesundheit für supranaturalischen Aberglauben, das um ein reines Herz aber für ‘gut modern’ zu halten (so Opzoomers Schüler A. Pierson, 1831-1896, in der Zeit seiner späteren Skepsis, 1867<sup>40</sup>). Schon früh hatten die Modernen Mühe, sich die ‘Freidenker’ des Vereins ‘*de Dageraad*’ (Morgenröte) als Brüder im Kampf gegen den Aberglauben vom Leibe zu halten und deren Vorwurf der Halbheit zu begegnen. A. Pierson und C. Busken Huet (1826-1886) wurden dem Spruch ihres Gewissens gehorsam und traten aus dem kirchlichen Amt. – Der Ruhm des Modernismus liegt in den großen Gelehrtegestalten von Leiden wie →Kuenen, →Tiele und etwas später der Alttestamentler B.D. Eerdmans (1865-1948). Der größte Effekt der neuen Richtung war die von ihr hervorgerufene Reaktion, die mit Kuyper auf den Plan trat und das geistige Antlitz der Niederlanden änderte.

f) Die in vieler Hinsicht originelle und zukunftsreiche *Ethische Theologie*, die sowohl von ‘Ethischer Kultur’ wie vom ‘Ethischen Modernismus’ (Hoekstra, siehe 2 e) zu unterscheiden ist, brachte die erste Anerkennung des deutschen →Idealismus. D. →Chantepie de la Saussaye und →Gunning verstanden unter ‘ethisch’ (sittlich) etwa das, was später ‘existentiell’ hieß. Ihr Anliegen war mehr eine Konfrontation von Evangelium und Kultur als von Christentum und (Natur-)Wissenschaft (so im Modernismus und Neocalvinismus). Die ‘Ethischen’ waren dank ihrem Vermögen, den modernen Menschen in seiner aufkommenden Einsamkeit zu verstehen, die Pioniere der Synthese. ‘Glaube der Gemeinde’, Wiederherstellung der Humanität im gefallen Menschen, Glaube als Vernunft des neuen Menschen, die Kunst als Prophetie des Glaubens, die Erwartung der Parusie – das sind ihr wichtige Themen. ‘Ethisch’ steht im Gegensatz zu ‘empirisch’ wie auch zu ‘rational’. Die sogenannten jüngeren ‘Ethischen’ haben fast ein halbes Jahrhundert die Universitäten beherrscht, von J.J.P. Valetton (1848-1912), P.D. →Chantepie de la Saussaye, I. van Dijk (1847-1922), Joh. de Zwaan († 1957) und anderen bis zu van der →Leeuw.

g) Der *Neocalvinismus* hat eine neue Kirchengründung (‘Doleantie’, 1886; →Niederlande: I, 6) und die Freie Universität in →Amsterdam (1880) hervorgebracht (frei = unabhängig vom Staat). Seit seiner Entdeckung des Schrifttums von →Laski wird →Kuyper von der Tiefe und

---

<sup>40</sup> Zie A. Pierson, in: *Gods wondermacht en ons geestelijk leven*, Arnhem: D.H. Tieme, 1867.

universellen Weite des klassisch-reformierten Lebens überwältigt, jedoch ohne repristinativ zu werden. Wie der jüngere H. →Bavinck ist Kuyper ein Architekt des dogmatischen Systems nach dem Vorbilde der früheren 'Orthodoxen'. Die Lehre des Bundes rückt wieder in die Mitte. Das Ganze ist stark modernisiert; die Kultur wird theologisch integriert durch die allseitig durchgeführte Lehre von der 'Gemeene gratie'. – Diese Bewegung, die nicht nur die seltsame Gestalt einer theologischen Volksbewegung besaß, hatte auch starken politischen Einfluß (Kuyper wurde 1901 Ministerpräsident). Von großer Bedeutung für das nationale Leben wurde der Kampf um die Gleichberechtigung der christlichen Schule. Die Neocalvinisten gehen von der faktischen Gültigkeit des 'neutralen' Staates aus; daher kommt es gerade an ihren freien Stiftungen zu manchen theologischen Errungenschaften, die auch außerhalb der akademischen Mauern popularisiert wurden und nicht nur Enthusiasmus erweckten, sondern auch gediegene Erkenntnis unter den 'Laien'.

h) Eine ganz einsame Figur war anfänglich →*Kohlbrügge*. Er hat dann aber erheblichen Einfluß ausgeübt, obschon seine Lehre von einer *sanctificatio forensis* meist abgelehnt wurde. Allein stand auch →*Hoedemaker*. Er wollte die Katholizität der reformierten Kirche erhärten, die Volkskirche zusammenhalten und mit dem Staat unter dem heilsamen Wort Gottes zusammenbringen. Er meint, daß die Demokratie die Wahrheitsfrage vernachlässigt, und möchte die Kontinuität der Christenheit durch eine Entneutralisierung des Staates bewahren (Theokratie). Hoedemaker und Kohlbrügge haben ihre Schüler und Nachfolger unter den Gliedern der 'Confessioneele Vereeniging' gefunden, die die Autorität der Schrift, die Weisung des Bekenntnisses und die Wiederherstellung einer geistlichen (statt bürgerlich-administrativen) Kirchenordnung auf ihre Fahnen schrieb. Die neue, im Mai 1951 eingeführte Ordnung bedeutet auf eine ebenso prinzipielle wie großzügige Art die Krönung dieses Bestrebens und hat weithin neue Hoffnungen erweckt.

3. Über die Grenze des 19. Jahrhunderts hinausgreifend kann man sagen, daß sich in der niederländischen Theologie die Dogmatik behauptet hat, daß innerhalb der 'Richtungen' eine allgemeine Verschiebung nach 'rechts' stattgefunden hat, daß das intensive Miterleben des deutschen Kirchenkampfes eine Konzentration auf das Wesentliche des Bekenntnisses förderte, daß 'Apostolat' und 'Theokratie' Chiffren geworden sind für eine umfassende Erneuerung und daß die exegetischen Disziplinen in wachsendem Einverständnis mit der systematischen Theologie blühen und Frucht tragen. Der Einfluß Karl →Barths ist in allen Disziplinen bemerkbar; dies ist besonders auffallend, weil in den Jahren 1925-1935 der Widerstand gegen ihn, vor allem von seiten der Führer des Neocalvinismus, sehr stark war.

Chr. SEPP, *Proeve eener pragmatische geschiedenis der theologie in Nederland 1787-1858*, Leiden 1860 [4819] – A.W. BRONSVELD, *Oorzaken der verbreiding van het rationalisme in ons land*, Rotterdam 1862 – G. von ANTAL, *Die holländische Philosophie im 19. Jahrhundert*, Utrecht 1888 – M.A. GOOSZEN, *De soteriologisch-bijbelse richting in het Gereformeerd Protestantisme (Geloof en Vrijheid 1891, 133-179)* – L. KNAPPERT, *Geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk gedurende de 18e en 19e eeuw*, Amsterdam 1912 – W.J. KÜHLER, *Het Socinianisme in Nederland*, Leiden 1912 – K.H. ROESSINGH, *De moderne theologie in Nederland, 1925* – O. NOORDENBOS, *De ontwikkeling van het atheïsme in Nederland, 1930*<sup>41</sup> – Th.L. HAITJEMA, *De richtingen in de Nederlandse Hervormde Kerk*, Wageningen (1934) 1953 [824] – A.F.N. LEKKERKERKER, *De*

---

<sup>41</sup> Bedoeld is het proefschrift van O. (Oene) Noordenbos: *Het atheïsme in Nederland in de negentiende eeuw: een kritisch overzicht* uit 1931, verschenen bij Brusse in Rotterdam. [243]

*Reformatie in de crisis*, Wageningen 1949, EKL III,<sup>42</sup> 1389ff [7716] – Vergleiche ferner die Literatur zu Niederlande: I sowie zum einzelnen die Werke der im Text genannten Theologen und die Literatur zu den Einzelartikeln.

[X] **Numinos.**<sup>43</sup> Das adjektivisch von 'Numen' (Gottheit, göttliche Präsenz) abgeleitete Wort wurde durch R. →Otto in die Religionsphilosophie eingeführt. Es hat auch in dem allgemeinen Denken über die →Religion, ihren besonderen Gehalt und ihre eigene Symbolsprache umwälzend gewirkt. Wie →Schleiermacher erhebt Otto gegen einen verflachenden Rationalismus die Religion als selbständige Größe, die im Gefühl, in der Divination, als ein reines Widerfahrnis erlebt wird. Otto hatte aber viel konkretere Erkenntnisse der Religionsgeschichte als Schleiermacher. Indem er das Numinose mit dem 'Heiligen' gleichsetzte (→Heilig: I), traf er mitten ins Kraftfeld der Fragen, welche die Zeit nach 1918 bewegten, vor allem weil das Übermächtige, Schreckliche, Dämonische und Vernichtende durch Otto nicht vom Gottesbilde ausgeschlossen, sondern geradezu als das primär Bestimmende enthüllt wurden. Das Heilige ist eine Kategorie →*a priori*; neben die rationellen Ideen der Absolutheit, Wesenheit, Notwendigkeit, auch neben die des Guten und des Wertes, wird das 'Heilige' gestellt als unabhängig von aller Wahrnehmung, gegeben in reiner Vernunft, im menschlichen Geiste selber als sein Ursprünglichstes angelegt, wobei aber die Transzendental Kritik →Kants umgebogen wird auf den 'Seelengrund' der →Mystik. – Gegenüber dem 'Heiligen' enthüllt sich die Welt als schlechthinnige *Profanität*, und im Menschen vollzieht sich das *Kreaturgefühl*: das Erleben des Vergehens, des Versinkens, des Zunichtewerdens als reines Widerfahrnis der Übermächtigkeit des 'Ganz-Andern'. Das Heilige ist – abgesehen von seinem Verhältnis zum Rationalen – in sich schon ambivalent (→Ambivalenz), nämlich als *Mysterium tremendum ac fascinans*. Schon phänomenologisch (also abgesehen von jeder Bezugnahme auf eine philosophische Totalverantwortung) sind daher das Paradox und die Antinomie kennzeichnend für das Ungeheure. Die Begriffe für 'heilig' (kadōš, ἅγιος, sacer, sanctus und so weiter) sind an sich keine sittlichen Begriffe; sie bezeichnen das *Überweltliche*, und zwar nicht nur als Seins-bezüglich, sondern auch als Wert-bezüglich, als *energicum*, Lebendigkeit, Leidenschaft, Zorn ausstrahlend jenseits von allem menschlichen Maß von Gut und Böse. – Nach Otto gibt es aber nicht nur die zweiseame Einheit von *tremendum* und *fascinans*; das *fascinans* begegnet in der religiösen Erfahrung auch selbständig. Der Mensch sucht ja die *Nähe* des Heiligen, als hätte er vergessen, daß sie vernichtend ist; er findet sich selbst schon hingegeben. Die Selbstabwertung, als Reflex des Numinosen im Selbstgefühl, erhält ein gewisses Gegengewicht im Wunder der *Erwählung*. Aus dem weiten Bereich der Religionen bringt Otto ein reiches Anschauungsmaterial bei. Vor allem das Verständnis des Alten Testaments ist im Lichte des Numinosen gereift. Das Befremdlich-Primitive wird da das Großartige, das Ärgerlich-Anthropomorphe der Widerschein des echten Mysteriums; das Verborgene in Natur und Geschichte wird als Siegel der Gegenwart Gottes erkannt, der Zorn Gottes, der unfreie Wille, die Erbschuld, die

---

<sup>42</sup> *Evangelisches Kirchenlexicon*, 1955-1959<sup>1</sup>.

<sup>43</sup> Verschenen in *RGG*<sup>3</sup>, band IV, 1960, 1543-1545.

Prädestination, das ex-lex-Sein Gottes,<sup>44</sup> – das alles bekommt Gestalt, feste Kontur und quellende Fülle. Die Durchleuchtung der Gottesnamen im Alten Testaments, die Erfassung der Sünde als rein religiöser Begriff, die Übersteigerung alles moralischen Vorverständnisses von 'Fleisch', 'Geist', 'Rache', 'Strafe', 'Sühne' wird daher innerhalb des neuen hermeneutischen Horizontes, eben des 'Numinosen', notwendig und von entscheidender Bedeutung. Auch die *iustificatio* bei Paulus und Luther ist in dieser Phänomenologie neu gesehen. Schließlich kommt das Sakrament als sakrale Anamnese ins Blickfeld. – Die Tiefe der Einfühlung in fast alles, was Otto beigebracht hat, die Erfahrung der Befindlichkeit und die künstlerische Identifikation sind hoch zu rühmen.

Nun erheben sich aber folgende Fragen: Wenn die →Magie nur im Raum des Dämonischen möglich ist und das Heilige – wenigstens latent – Züge des Dämonischen hat, muß dann die hier gesichtete Religion nicht irgendwie der Magie verhaftet bleiben? Kommt nicht in dieser Lehre das *Ethische* zu kurz? Läuft nicht die Frage nach dem Wesen der →Religion auf die Antwort hinaus: letztes Ziel der Religion sei das Numinose und nicht der Mensch? Haben nicht die erörterten Erlebnisse eine Tendenz zur →Mystik hin? Wird die "Verbundenheit von Gott und Sollen" (W. Hellpach) als psychologisches Faktum recht gewertet, wenn das Sollen nur als Akzidens, als Frucht der Erfahrung des '*augustum*' verstanden wird? G. Mensching verteidigt Ottos Scheidung, weil sonst ein objektives Reich der Werte als rationelle Voraussetzung des Numinosen gedacht werden müsse. W. Schilling verteidigt Ottos Auffassung und tritt besonders der Anklage entgegen, Otto habe die Objektbezogenheit der Religion ins Subjektive verflüchtigt. A.E. Loen bestritt schon früher die Gültigkeit von Ottos Kategorien, sobald es um das Phänomen '*Glaube*' gehe. Die Bedingungen der Möglichkeit, kraft deren sich der Glaube existentiell zur Wirklichkeit verhält, seien in der Phänomenologie des Numinosen übergangen. – Vgl. →Ambivalenz, →Anbetung: I, religiöse →Erfahrung, 2, →Erlebnis: I, →Furcht.

R. OTTO, *Das Heilige*, (1917) 1958<sup>30</sup> [386] – DERS., *Aufsätze, das Numinose betreffend*, (1923) 1929<sup>4</sup> (1932<sup>5,6</sup>: *Das Gefühl des Überweltlichen; Sünde und Urschuld*) [385] – DERS., *West-Östliche Mystik*, (1925), 1929<sup>2</sup> [787] – DERS., *Zur Erneuerung und Ausgestaltung des Gottesdienstes*, 1925 – P. VOLZ, *Das Dämonische in JHWH* (SgV 110), 1924 – W. BREDE KRISTENSEN, *Het boven-ethische in de godsdienst*, 1928 (auch in: *Symbool en Werkelijkheid*, Arnhem 1954 [828]) – Fr.K. FEIGEL, '*Das Heilige*'. *Kritische Abhandlung über Rudolf Otto's gleichnamiges Buch*, Haarlem (1929) 1948<sup>2</sup> – A.E. LOEN, *Wijsbegeerte en Werkelijkheid*, Utrecht 1929 [221] – G. MENSCHING, *Gut und Böse im Glauben der Völker*, (1941) 1950<sup>2</sup> – G. GUSDORF, *Mythe et métaphysique*, Paris 1949 [195] – W. SCHILLING, *Das Phänomen des Heiligen* (ZRGG 2, 1949/50, 206-222) – W. HELLPACH, *Grundriß der Religionspsychologie*, 1951 – C.G. JUNG, *Symbole der Wandlung*, 1952 – H. DUMÉRY, *Critique et religion*, 1954 [248] – ELIADE. – Vgl. die Literatur zu →Heilig: I.

**Stirner**<sup>45</sup>, Max (Pseudonym für *Kaspar Schmidt*; 1806 bis 1856), Philosoph, \* in Bayreuth, † in Berlin. Die in kräftiger, lebendiger Sprache vorgetragenen Gedanken seines Hauptwerkes *Der Einzige und sein Eigentum* ([1845], 1901<sup>3</sup>) gründen in einem →Solipsismus radikalster Art (→Egoismus, 2; →Selbstbehauptung, 2). Ausgehend von der Ich-Lehre →Fichtes sucht

<sup>44</sup> Letterlijk het 'buiten de wet' zijn van God: de vraag of Gods wil functioneert *naast of buiten* alle wetten die Hij in de Schepping heeft gelegd en aan schepselen opdraagt (*ex lex*), dan wel zelf onderworpen is aan een norm van rechtvaardigheid of een kosmische wet (*sub lege*).

<sup>45</sup> Verschenen in RGG<sup>3</sup>, band VI, 1962, 326.

Stirner alles Allgemeine und Abstrakte, besonders im Idealismus der vormärzlichen<sup>46</sup> Freidenker und Journalisten zu destruieren. Sein großes Gegenbild is die Schwärmerei für die 'Menschheit' bei L. → Feuerbach. Er wird nicht müde, die 'Atheisten' zu verhöhnen; sie sind alle noch 'fromme Leute' und unfrei im Geist, weil sie noch kindlich an *den* Menschen, *die* Ordnung, *die* Zukunft glauben. Alle diese Begriffe erklärt er für 'Spuk und Sparren'.<sup>47</sup> Die positive Kehrseite dieses Solipsismus, der zum Individualismus und → Anarchismus führt, is die Erfahrung des *Selbst* als die Wahrheit, das Vollkommene, das Absolute. Von daher is dem Egoisten die Welt zum Eigentum, nämlich soweit seine Macht (= sein Recht) zu reichen vermag. Was einmal da is, wie zum Beispiel die Ordnungen der Gesellschaft, kann man durchschauen und gebrauchen; was prinzipiell nicht Eigentum des Einigen werden kann, das existiert eben nicht. Stirner hat, auch darin ein Gegensatz zu → Nietzsche, keine Beziehung zur Aufgabe der Kultur; ihm fehlt die Leidenschaft der Verantwortung, das Leiden an den Dingen, die Sorgen wegen des Todes Gottes. – Stirner hat nur geringen Einfluß gehabt und starb in Verkennung und Elend. Doch gab der Solipsismus schon damals den idealistischen Philosophen ziemlich peinliche Fragen auf. In der Gegenwart wird seine Negativität da und dort im Denken einer Existentialisten und in der Lebenshaltung anarchistischer Jugendkreise wieder ernst genommen.

Verfasste ferner u.a.: *Geschichte der Reaktion*, 1852; *Kleinere Schriften*, herausgegeben von J.H. MACKAY, (1898) 1914<sup>2</sup>. – Über Stirner: J.H. MACKAY, *Max Stirner*, (1898) 1914<sup>3</sup> – H. RUEST, *Max Stirner, Leben, Weltanschauung, Vermächtnis*, 1906<sup>2</sup> – H. SCHULTHEISS, *Stirner, Grundlagen zum Verständnis des Werkes 'Der Einzige und sein Eigentum'*, 1922<sup>2</sup> – F. MAUTHNER, *Der Atheismus IV*, 1923, 201ff, 210ff [6425] – K.A. MAUTZ, *Die Philosophie Max Stirners im Gegensatz zum Hegelschen Idealismus*, 1936 – W. CUYPERS, *Max Stirner als Philosoph* (Diss. Köln), 1937 – H. ARVON, *Au source de l'existentialisme: Max Stirner*, Paris 1954 – HWSW X, 209f (Literatur).

---

<sup>46</sup> 'Vormärz' heet in de Duitse geschiedschrijving de periode tussen de julirevolutie van 1830 en de maartrevolutie van 1848.

<sup>47</sup> 'Spuk' en 'Sparren' zijn beide door Stirner in het genoemde boek zelfbedachte, pejoratief gebruikte woorden. 'Spuk' zou men letterlijk als 'spookachtig' kunnen vertalen, maar ook met een substantief als 'spooksel' of 'fantasma'. Een 'Sparre' is letterlijk een 'dakspant', maar zou ook met '(hersen)spinsel' kunnen worden weergegeven. 'Spooksel en spinsels' lijkt een gewaagde, maar te verdedigen vertaling.