

Werner Schneiders

Erfahrung im Zeitalter der Vernunft

I. Die Entdeckung von Vernunft und Erfahrung

Das Zeitalter der Aufklärung wird mit Vorliebe das Zeitalter der Vernunft genannt. Diese Charakterisierung, die auf das Selbstverständnis einer geistigen Bewegung zurückgeht, die vornehmlich das 18. Jahrhundert und vornehmlich England, Frankreich und Deutschland beherrschte, ist sicher nicht unberechtigt. Vernunft war zweifellos ein Schlüsselwort der Aufklärung – wobei sich übrigens die Begriffe Vernunft (*ratio*) und Verstand (*intellectus*) gerade damals in ihrer Bedeutung und ihrem Verhältnis zueinander nicht unerheblich wandelten. Vernunft galt allgemein als ein Vermögen zu wachsender Einsicht in Wahrheit und Unwahrheit, darüber hinaus aber auch als eine Norm des Denkens und Handelns. Vernunft galt zwar nicht als schlechthin autonom, wohl aber als formal oder inhaltlich selbständiges Kontrollorgan.

Die im Verlaufe der Aufklärung zunächst noch wachsende Tendenz, sich auf die Vernunft zu berufen, läßt sich nur durch eine neuartige Erfahrung von Vernunft erklären, die sich allerdings schon im Mittelalter abzuzeichnen begann. Nach den ersten Erfolgen der theoretischen Vernunft in den modernen Wissenschaften, begleitet von der philosophischen Selbstvergewisserung und Selbstsicherung der Vernunft durch die Selbstkonstitution von Reflexion und Methode, und nach den ersten Erfolgen der praktischen Vernunft, z. B. bei der Beendigung des Dreißigjährigen Krieges, entstand eine allgemeine Tendenz, sich theoretisch wie praktisch auf die Vernunft als eine natürliche, sich weitgehend selbst normierende Kraft zu beziehen. Vernunft wird sich nicht zuletzt in der Erfahrung der Unvernunft der Wirklichkeit ihrer eigenen Möglichkeiten bewußt; sie erfährt sich selbst als ein kritisches und konstruktives Vermögen. Faktisch schlägt dann die rationale Konstruktion aufgrund neuer Erfahrungen im Bereich von Politik und Religion seit dem Ende des 17. Jahrhunderts mehr und mehr in empirische Kritik um. Damit beginnt das eigentliche Zeitalter der Aufklärung als Zeitalter der Kritik.

Parallel zur Aufwertung der Vernunft erfolgt, ebenfalls im Prinzip schon seit dem Mittelalter, eine Aufwertung der Erfahrung als Grundlage des Denkens

und Handelns, und zwar zunächst ohne wesentliche Konflikte zwischen den beiden Instanzen Vernunft und Erfahrung. Dieser gemeinsame Aufstieg von Vernunft und Erfahrung als normativer Kräfte ist sicher nicht zufällig. Er dürfte letztlich darauf zurückgehen, daß die Tradition (sowohl des Glaubens wie des Wissens) die Menschen nicht mehr zureichend zu tragen vermochte. Mit dem Schwinden des Vertrauens, daß alle Wahrheit schon in der Vergangenheit gefunden oder offenbart worden sei und nur wiederentdeckt zu werden brauche, wendet sich die Hoffnung auf Wahrheit der Gegenwart und Zukunft zu und damit der Forschung. Erfahrung als unmittelbare Begegnung mit der gegenwärtigen Wirklichkeit oder als im Experiment geplante und kontrollierte bevorstehende Entdeckung der Wirklichkeit soll zum Fundament des Denkens und Handelns werden. Mit dem Schwinden des religiösen Glaubens steigt das Vertrauen oder zumindest die Hoffnung auf Vernunft und Erfahrung als haltgebende Instanzen. Wie Vernunft wird auch Erfahrung gleichsam neu erfahren, wodurch beide, auch in ihrem Verhältnis zueinander, einen Bedeutungswandel durchmachen.

Vernunft, so könnte man abgekürzt sagen, kann sich von der Vorherrschaft eines übervernünftigen Glaubens nur durch die Berufung auf vernunftgemäße Erfahrung unabhängig machen. Sie erfährt sich selbst weitgehend als vernünftige Fortsetzung von Erfahrung, durch Kontrolle und Verarbeitung von Sinneserfahrung. Sie versucht sich daher in der Erfahrung zu fundieren, ohne sich von ihr abhängig zu machen; sie versucht sogar, Erfahrung gewissermaßen vernünftig zu machen, indem sie planmäßige Erfahrungen macht. Erfahrung bleibt so allerdings eine untergeordnete Instanz, ja sie kann mit dem Erstarken des Selbstbewußtseins der Vernunft geradezu mißachtet und verdrängt werden. Andererseits wächst mit den Erfolgen der neuen Erfahrungswissenschaften die Einsicht in die Notwendigkeit der Erfahrung; daher wird auch die Klärung dessen, was Erfahrung ist und leistet, immer dringender. So kommt es auf dem Hintergrund der gemeinsamen Konjunktur und Konkurrenz von Vernunft und Erfahrung schon im 17. Jahrhundert zur Ausbildung der neuzeitlichen Erkenntnistheorie. Vernunft versucht, Erfahrung und sich selbst im Hinblick auf Erfahrung zu verstehen.

Angesichts der dann folgenden vielschichtigen Überlegungen zu Vernunft und Erfahrung im 18. Jahrhundert ist die heute vielfach übliche Gleichsetzung von Aufklärung mit Rationalismus irreführend, und dies nicht nur in erkenntnistheoretischer Hinsicht. Dem steht schon die nicht weniger geläufige Auffassung gegenüber, daß zumindest in England der

Empirismus nahezu unangefochten geherrscht und sich von dort mit Beginn der Aufklärung nach Frankreich und Deutschland ausgedehnt habe. Aber auch diese Feststellung ist bei aller Richtigkeit noch zu undifferenziert, zumal es einen reinen Rationalismus oder reinen Empirismus bisher nicht gegeben hat. Da jedoch eine kritische Aufarbeitung der an sich bekannten Geschichte der neuzeitlichen Erkenntnistheorie in der hier gebotenen Kürze nicht möglich ist, sollen sich die folgenden Bemerkungen exemplarisch auf einige weniger bekannte Aspekte der deutschen Aufklärung konzentrieren. Dabei sollen nach Möglichkeit auch Aspekte des Erfahrungsproblems im 18. Jahrhundert sichtbar gemacht werden, die von der Erkenntnistheorie gerade nicht thematisiert worden sind.

II. Die Diskussion über Vernunft und Erfahrung

Für die Interpretation der Erfahrung waren bis ins 18. Jahrhundert hinein Bestimmungen maßgebend, die von Aristoteles entwickelt und von der Scholastik weitergegeben worden waren. Für Aristoteles stand Erfahrung nicht im Gegensatz zur Vernunft, sondern bildete als eine Art praktisches Wissen im Bereich der Einzel Tatsachen eine Vorstufe zur vernunftmäßigen Erkenntnis aus allgemeinen Prinzipien. Doch wird in der Erfahrung als Vergegenwärtigung des vielen Einzelnen auch schon das Allgemeine entdeckt, ohne daß es dazu einer übersinnlichen Ideen- oder Wesensschau im Sinne Platons bedürfte. Dieser Empirismus wurde zwar in der Folgezeit besonders für Teilgebiete der Erkenntnis immer wieder modifiziert und restringiert, blieb aber in der Theorie der Erkenntnis nahezu selbstverständlich, auch wenn sich die Praxis der Erkenntnis in Physik und Metaphysik oft weit genug davon entfernte.

Seine erste de facto grundsätzliche Weiterentwicklung zum modernen Empirismus geschah zu Beginn der Neuzeit mit der allgemeinen Anerkennung der Notwendigkeit des Experiments, d. h. der methodischen Erfahrung: weniger bei Bacon, der aus vielen planmäßig gemachten Erfahrungen die Erkenntnis systematisch abstrahieren wollte, als bei Galilei, der die durch das Experiment definierte Einzelerfahrung auf ihre Funktion als Verifikation bzw. Falsifikation einer mathematischen Theorie reduzierte. Doch wurde die erkenntnistheoretische Bedeutung des Experiments und dessen Folge für die Auffassung der Erfahrung noch lange nicht klar erkannt. Vielmehr wurde die Funktion der Erfahrung und des Experiments für die Erkenntnis schon von Descartes wieder nahezu völlig heruntergespielt. Zwar war seine eigene Suche nach einem festen Fundament für eine neue wissenschaftliche

Philosophie selbst durch bestimmte Erfahrungen veranlaßt, doch glaubte Descartes, in Anknüpfung an platonisch-augustinische Traditionen, Erkenntnis im wesentlichen mit Hilfe gewisser eingeborener Ideen, insbesondere der Gottesidee, durch rationale Überprüfung der Bewußtseinsinhalte gewinnen zu können, und zwar auf der Basis einer nicht als Erfahrung verstandenen Intuition der unbezweifelbaren Existenz des Ich oder Selbstbewußtseins.

Erst in der Kritik an dieser zugespitzten Position, die in anderer Form auch in England vertreten wurde, entstand der moderne von Locke begründete Empirismus – schon vor 1670 konzipiert, aber erst 1688 im Auszug und 1690 vollständig veröffentlicht, auf dem Kontinent sogar erst durch eine französische Übersetzung von 1700 wirklich bekannt geworden. Locke (selbst ohne besondere naturwissenschaftliche Interessen) versuchte explizit, alles Wissen (abgesehen von der Mathematik) auf Erfahrung, nämlich bloße Sinneswahrnehmung, zurückzuführen, wobei er hauptsächlich erkenntnispsychologisch argumentierte. Erfahrung war für ihn zugleich das Material der Erkenntnis wie das letzte Kriterium für deren Wahrheit. Allerdings führten die Unklarheiten und Inkonsistenzen seiner Konzeption schon sehr bald zur Auflösung dieses neuartigen, wenigsten der Absicht nach strengen Empirismus: einerseits zu einem subjektiven Idealismus, der sich an die bloßen Bewußtseinsphänomene zu halten versuchte, andererseits zu einem skeptischen Positivismus, der sich an die sogenannten nackten Tatsachen zu halten versuchte. Zugleich aber kam es zu einer Konjunktur empirischer, vor allem psychologischer und historischer Forschungen, die etwa seit der Mitte des 18. Jahrhunderts auch auf dem Kontinent wirksam wurden.

Die Entwicklung der erkenntnistheoretischen Diskussion in Deutschland, die sich meist nur beiläufig im Rahmen der Logik abspielte, blieb davon zunächst fast unberührt. Zwar hatte schon Leibniz, der grundsätzlich an eingeborenen Ideen festhielt, ja diese Auffassung sogar dahin erweiterte, daß, von Gott aus gesehen, eigentlich alles angeboren sei, auch das, was, von uns aus gesehen, Sache der Erfahrung sei, zwar hatte schon Leibniz eine ausführliche Abhandlung gegen Locke verfaßt, doch blieb diese aus äußerlichen Gründen bis 1765 unveröffentlicht und daher unwirksam. Faktisch herrschte in Deutschland zu Beginn der Aufklärung, sowohl vor wie nach dem Erscheinen von Lockes Untersuchungen, in der Erkenntnislehre im wesentlichen noch ein aristotelischer Empirismus, der zwar in der Intention mit dem von Locke konvergierte und sich daher bald mit diesem vermischte, in der Durchführung aber weit dahinter zurückblieb.

Für die Berufung auf Erfahrung in der deutschen Frühaufklärung ist Christian Thomasius, obwohl kein bedeutender Erkenntnistheoretiker, in vielfacher Hinsicht exemplarisch. Nachdem er schon 1687 die Annahme von wirklichen eingeborenen Ideen als scholastisch verworfen, dabei aber die Existenz von möglichen, durch Erfahrung aktualisierbaren Ideen zugegeben hatte, bekannte er sich 1688 zu der allgemeinen Überzeugung der Aristoteliker, daß nichts im Verstande sei, was nicht vorher in den Sinnen gewesen sei, und schloß daraus, daß die Sinneswahrnehmung das oberste Kriterium der Wahrheit sei – ohne allerdings dabei ausdrücklich von Erfahrung zu sprechen. Im übrigen geht er bedenkenlos von der Erfahrung im Sinne praktischer Gewißheit des Allgemeinen zur Erfahrung im Sinne induktiver Experimente über. Erfahrung bedeutet für ihn, das zeigt auch seine «Einleitung zur Vernunftlehre» von 1691, hauptsächlich die eigene Vergegenwärtigung der Wirklichkeit (durch Sinneswahrnehmung) im Unterschied zur bloßen Buchgelehrsamkeit.

Dem entspricht eine nur wenig reflektierte und oft kaum artikulierte Berufung auf Erfahrung, die deutlich macht, wie sehr sich Thomasius auf die sogenannte lebendige Erfahrung stützen möchte und wirklich stützt. So begründet er schon seine Abwendung von überlieferten Meinungen mit ganz individuellen Erfahrungen: z.B. daß er erst im persönlichen Umgang mit Katholiken erfahren habe, wie sehr er selbst in konfessionellen Vorurteilen gesteckt habe. Und er scheut sich nie, aus solchen privaten Selbsterkenntnissen, die ihm erklärtermaßen zum Teil sehr bitter angekommen sind, prinzipielle Konsequenzen zu ziehen. Darüber hinaus findet sich aber in seiner Betonung der Notwendigkeit der Historie (als Erzählung vergangenen Geschehens wie als Sammlung von Fakten bzw. Zeugnissen fremder Erfahrung verstanden) auch das Bestreben, sich über den eigenen Erfahrungskreis hinausgehende Tatsachenkenntnisse nutzbar zu machen. Auch die religiösen Wahrheiten bleiben in diesem Sinne für die ganze Aufklärung, soweit sie nicht vermeintlich davon unabhängigen rationalen Wahrheiten entsprechen, nur historische Wahrheiten – ohne daß die deutsche Aufklärung daraus antichristliche Konsequenzen gezogen hätte.

Die Blütezeit der deutschen Aufklärung wird von Christian Wolff beherrscht, der sich am Wissenschaftsideal der Mathematik orientierte. Er gilt als durch und durch dogmatischer Rationalist, der alles Wissen aus einigen wenigen Grundbegriffen abzuleiten versucht. Aber Wolff hat nicht nur eine empirische Psychologie und eine experimentelle Physik geschrieben, er betont auch in seiner Logik, daß die ursprüng-

lichen Begriffe und Sätze nicht nur durch Erklärung, sondern allererst durch Erfahrung zu gewinnen sind; sogar die Erkenntnis der Funktion des Verstandes beruht auf Erfahrung. So wundert es nicht, daß Wolff sich immer wieder auf die Erfahrung beruft und darin nur deshalb Zurückhaltung übt, weil er den Vorwurf der Subjektivität fürchtet. Erfahrung selbst versteht er als bewußte Sinneswahrnehmung, die zu singulären Grundurteilen führt, wobei sie die im Geiste der Möglichkeit nach vorhandenen Ideen aktualisiert.

Eine neue und stärkere Hinwendung zur Erfahrung erfolgte erst nach der Mitte des 18. Jahrhunderts, als sich der strenge Wolffianismus, z.T. unter dem Einfluß der englischen Philosophie, in die sogenannte Populärphilosophie auflöste. Zwar begnügte man sich in erkenntnistheoretischer Hinsicht im allgemeinen mit einer unvermittelten Unterscheidung zwischen apriorischer Vernunftkenntnis und aposteriorischer Sinneserkenntnis und verstand diese als nach Erkenntnisgebieten verschiedene Erkenntnisarten. Daneben aber entwickelten sich im Zusammenhang mit dem Rückgang des religiösen und metaphysischen Interesses neue Interessen im ästhetischen und anthropologischen Bereich, die auf neuen Erfahrungen beruhten und neuartige Erfahrungen ermöglichten. Einerseits bekommt die Erfahrung des Schönen als eine Erfahrung des Absoluten schon gegen Ende der Aufklärung eine nahezu religiöse Dignität; andererseits soll die Frage «Was ist der Mensch?», die an die Stelle der klassischen metaphysischen Probleme tritt, nun auch empirisch beantwortet werden. In allen diesen Diskussionen aber beruft man sich, wie schon in der ganzen Aufklärung, auf Erfahrung nicht im Sinne einer sogenannten reinen Wahrnehmung, sondern im Sinne der strukturierten Welt- und Lebenserfahrung. «Wie die tägliche Erfahrung lehrt», aber auch «Wie Vernunft und Erfahrung lehren», ist eine überaus beliebte Argumentationsformel.

Zugleich wird nun von Kant die Bedeutung des erkenntnistheoretischen Empirismus als Weg zum Skeptizismus erkannt. Kant, der mit einer klassisch gewordenen Unterscheidung dogmatischen Rationalismus und skeptischen Empirismus einander entgegensetzt, versuchte diese fatale und schematisch fixierte Alternative bekanntlich durch einen Kritizismus zu überwinden, der auf der Begrenzung der Erfahrungs- wie der Vernunftkenntnis beruht. Auf der Basis der Unterscheidung von Ding an sich und bloßer Erscheinung für uns wird wissenschaftliche Erkenntnis auf Erfahrung und diese auf Sinneswahrnehmung reduziert, wobei die Sinneswahrnehmung allerdings immer schon als durch die Anwendung der Verstandesfunktionen gesetzmäßig geordnet auftritt. Neben diesem

erkenntnistheoretischen Erfahrungsbegriff, der ausführlich erörtert, aber keineswegs eindeutig präzisiert wird, gibt es bei Kant allerdings noch andere Vorstellungen von Erfahrung, in der sich diese nicht nur als einfache Rezeption eines sinnlichen Stoffes darstellt. So betont er die Notwendigkeit einer pragmatischen Welterfahrenheit und denkt im Ansatz schon die Geschichte der Vernunft als eine Geschichte der Selbsterfahrung der Vernunft.

Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts haben die sogenannten Erfahrungswissenschaften einen damals noch kaum zu erwartenden Aufschwung genommen und mit ihr die erkenntnis- bzw. wissenschaftstheoretische Diskussion. Während diese in England und Frankreich, im Ausgang vom Empirismus des 18. Jahrhunderts, einen relativ kontinuierlichen Fortgang nahm, kam es in Deutschland zum Bruch mit der Aufklärung und zu verschiedenen entgegengesetzten Neuansätzen. Dabei wurden zunächst die Restriktionen der Kantischen Erkenntnistheorie mitsamt der in ihr enthaltenen Begrenzung der Vernunft und Aufwertung der Sinneserfahrung fallengelassen zugunsten einer Spekulation, die nicht nur mit einem erweiterten Vernunftbegriff sondern auch mit einem erweiterten Erfahrungsbegriff arbeitete. Doch konnten sich die Bemühungen des Deutschen Idealismus, Vernunft und Erfahrung zu einer vernünftigen Geschichte der Vernunft (im Sinne einer Selbsterfahrung der Vernunft) zu verbinden, nicht halten, weil sie an den neuen Erfahrungswissenschaften vorbeigingen.

So kam es seit dem Ende des 19. Jahrhunderts nach einer Wiederanknüpfung an Kants Erkenntnistheorie zu Ausbildung einer neuen Wissenschaftstheorie, die sich nun wieder auf Erfahrung als die identisch wiederholbare methodische Erfahrung der exakten Wissenschaften bezog und im Rahmen dieser Verengung des Erfahrungsbegriffs mit viel Scharfsinn eine reine Erfahrung als Erkenntnisbasis zu rekonstruieren und zu präzisieren versuchte. Auf der anderen Seite kam es, zum Teil im Gegenzug zu dieser naturwissenschaftlichen Wissenschaftstheorie und unter Bezug auf die Hermeneutik der Geschichte zu einer neuen, alte Grenzen transzendierenden Erweiterung des Erfahrungsbegriffs in Richtung auf eine Seinserfahrung im Sinne allgemeiner metaphysischer Grunderfahrungen, deren konkrete Differenzierung allerdings bisher ausblieb. Die Rolle der Vernunft wurde in beiden Fällen, wenn auch auf je verschiedene Weise, abgewertet.

III. Die Realisierung von Vernunft und Erfahrung

Der historische Vorgang einer Aufwertung von Vernunft und Erfahrung, der in der Aufklärung seine erste Kulmination fand, impliziert ein sachliches Problem,

das nicht zuletzt im Hinblick auf die gegenwärtigen Forderungen nach einer neuen Aufklärung einer eigenen Erörterung bedürfte: Wie wird Vernunft (durch Erfahrung und im Hinblick auf Erfahrung) kritisch? Dabei müßte, statt von der Diskussion der Aufklärung über Vernunft und Erfahrung, von der Aufklärung selbst als einer spezifischen Erfahrung von Vernunft und einer spezifischen Aktualisierung von Erfahrung durch Vernunft ausgegangen werden. Wieweit ist Vernunft nur bloße Fortsetzung von Erfahrung, sozusagen nur Reproduktion der Begegnung mit der Wirklichkeit auf einer höheren Ebene? Wieweit wird Erfahrung selbst erst durch ein Engagement der Vernunft für Kritik relevant gemacht?

Wie vermutlich schon in der Antike, im sogenannten Übergang vom Mythos zum Logos, so entdeckt sich die Vernunft auf eine neue Weise wieder im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, in der Umwertung des Verhältnisses von Vernunft und Glaube. Indem sie sich ferner durch Kritik von Unvernunft als kritische Vernunft entdeckt, entsteht die Aufklärung. Was immer in der menschlichen Vernunft, seit es sie gibt, der Möglichkeit nach vorhanden oder angelegt gewesen sein mag, die Vernunft ist sich dessen nur in einem geschichtlichen Prozeß durch eine in ihrem Fortgang unabhsehbare Erfahrung selbst bewußt geworden.

Vernunft beruht insofern auf geschichtlicher Erfahrung und Selbsterfahrung, sei es, daß sich das geschichtlich erworbene oder aktualisierte Vernunftpotential in der Folge relativ identisch in der Geschichte durchhält, sei es, daß es sich selbst als wandelbar und überholbar erweist. Vernunft kann jedoch zweifellos nicht nur als (sozusagen verlängerte) Erfahrung gedacht werden. Vernunft ist zwar auch und vielleicht sogar primär Vernehmen (wie es zumindest das deutsche Wort nahelegt), aber auch unterscheidendes Vernehmen dessen, was unterschiedlich und als unterschieden erfahren wird. Schon im Vergleichen des Erfahrenen erhebt sich die Vernunft über die Erfahrung, um diese (mit Hilfe anderer Erfahrungen) zu prüfen und zu ordnen; Vernunft muß differenzieren und negieren können. Zumindest insofern nimmt sie einen selbständigen Stand gegenüber der Erfahrung ein.

Wenn also Vernunft wesentlich kritische Vernunft ist und erst als solche, auch durch Kritik der Vernunft selbst, zu sich selbst kommt, dann kann die Frage, wodurch Vernunft kritisch wird, nicht mit dem allgemeinen Hinweis auf Erfahrungen beantwortet werden. Welche Erfahrungen machen also Aufklärung im Sinne von Kritik selbst möglich? Vermutlich sind es kritische Erfahrungen, d. h. Krisen in der Erfahrung der Wirklichkeit, die zur Erfahrung und Ergreifung der Möglichkeit von Kritik führen. Daß aber solche unerwarte-

ten Anlässe zur Kritik als Möglichkeiten der Vernunft von der Vernunft realisiert werden, kann nur in der Vernunft selber, im Willen der Vernunft zu sich selbst,

begründet sein. Wie aber dieser Wille zur Vernunft sich selbst aktualisiert, dürfte letztlich in die Freiheit des Menschen zur Vernunft gestellt sein¹.

¹ Zur Frage der Initiation von Kritik vgl. W. Schneiders, *Die wahre Aufklärung, Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung* (Freiburg/München 1974); zu Chr. Thomasius vgl. W. Schneiders, *Naturrecht und Liebesethik, Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Chr. Thomasius* (Hildesheim/New York 1971).

WERNER SCHNEIDERS

1932 in Krefeld-Uerdingen geboren. Studium der Philosophie, Germanistik und Anglistik in Münster. Dr. phil. Seit 1963 Wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Leibniz-Forschungsstelle der Universität

Münster, außerdem seit 1968 mit der Abhaltung von Übungen am Philosophischen Seminar der Universität Münster beschäftigt. Veröffentlichungen u. a. : *Recht, Moral und Liebe, Untersuchungen zur Entwicklung der Moralphilosophie und Naturrechtslehre des 17. Jahrhunderts* bei Christian Thomasius (Diss., Münster 1961); *Karl Jaspers in der Kritik* (Bonn 1965); *Naturrecht und Liebesethik, Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius* (Hildesheim 1971); *Die wahre Aufklärung, Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung* (Freiburg i.Br. 1974). Anschrift: Westf. Wilhelms-Universität, Leibniz-Forschungsstelle, Rothenburg 32, D-4400 Münster (Westf.).

Jan Hulshof

Die modernistische Krise: Alfred Loisy und George Tyrrell

Innerkirchliche Gegner haben den Reformtendenzen, die zu Beginn unseres Jahrhunderts hier und da in der Kirche auftauchten, zuerst den Stempel «modernistisch» aufgedrückt. Man gab damit zu erkennen, daß gegenüber überkommenen Werten und Institutionen die Berufung auf Gegenwartserfahrungen als bedenklich galt. Schon bald wurde der Ausdruck allgemein aufgenommen, um damit zu bezeichnen, was in Kreisen um den französischen Priester-Exegeten Alfred Loisy (1857–1940), den irischen Publizisten und Jesuiten anglikanischer Herkunft George Tyrrell (1861–1909), den Kosmopoliten Friedrich Baron von Hügel (1852–1925) und italienische Priester wie Ernesto Buonaiuti (1881–1946) und Salvatore Minocchi (1869–1943) und andere gedacht wurde¹.

Diese Menschen vertreten keine klar umrissene Bewegung. Es gibt kein gemeinsames Programm. Zwar fungiert von Hügel zwischen einigen als Verbindungsmann und gibt es eine gewisse Anerkennung gemeinsamer Erfahrungen. Aber diese Erfahrungen sind nur sehr global auf einen Nenner zu bringen: das Gefühl, daß religiöse, kulturelle und wissenschaftliche Authentizität unter dem schweren Druck etablierter Einrichtungen und Überlieferungen erstickt wird.

Das kirchliche Klima in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts

Der Modernismus ist eine Krise der katholischen Intelligenz. Die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts ist eine Zeit der wissenschaftlichen Spezialisierung, die zögernd, aber unwiderstehlich auch innerhalb der katholischen Kirche aufkommt: De Rossi (Archäologie), von Döllinger (Patrologie), von Hefele (Konzilsgeschichte) und Duchesne (Liturgiegeschichte und altkirchliche Institutionen), um nur einige Namen zu nennen. Wer sieht, welche Bewegung Duchesne in Frankreich verursacht, als er in seinen «*Fastes Episcopaux*» den apostolischen Ursprung der französischen Bistümer für ungewiß erklärt, kann ahnen, welchen Schock die kritische Bibelforschung bald danach auslöst. Wenige waren auf die Situation vorbereitet. Für Frankreich hat Albert Houtin im Jahr 1902 den erbärmlichen Zustand der Bibelwissenschaften gnadenlos analysiert². Er zeigt, wie die kirchlichen Behörden jahrelang mit Zensuren und Verurteilungen gegen den Strom zu rudern versuchten. Nur die am klarsten denkenden Zeitgenossen sehen, daß es nur einen einzigen Ausweg gibt. Ein Mann wie Lagrange z. B. ist davon überzeugt, daß nur eine unbefangene Haltung gegenüber wissenschaftlichen Methoden auf die Dauer Zukunft bietet. Vorläufig hat noch jeder das Gefühl, daß die historische Kritik eine Krise hervorruft, eine Art Schaukeleffekt: Einerseits scheint man den Boden der geschichtlichen Tatsachen zu berühren, andererseits hat man aber das Gefühl, in der Luft zu hängen. Im gleichen Augenblick, da die historische Kritik neue Einsichten in die Vergangenheit verleiht, relativiert sie die geltenden Sicherheiten der Gegenwart.

Das Aufkommen der historischen Kritik ist nur ein einziger Aspekt des ganzen kulturellen Trends, der