

Eberhard Tiefensee

## 1. Zur Brentano-Rezeption

Seit sein Name im Programm des Wiener Kreises genannt wurde und vor allem seit R. Hallers Studien gilt Franz Brentano (1838–1917) als der Begründer einer eigenständigen österreichischen Philosophietradition. Haller nennt als deren prägnante Merkmale: Kritik an Kant und am Deutschen Idealismus, Wissenschaftlichkeit, Empirismus und Sprachkritik.<sup>1</sup> So sind B. Bolzano und Brentano nebst seinen Schülern E. Husserl und A. v. Meinong nach einem Oxforder Bonmot die „österreichischen Bahnstationen“<sup>2</sup>, welche die philosophische Tradition des Kontinents mit der angloamerikanischen analytischen Philosophie verbinden. Brentano wirkte sogar in beide Richtungen: In der Zeit der Identitätskrise der Philosophie nach Hegel gab er ihr nicht nur durch den Rückgriff auf Aristoteles und durch die Einbeziehung des positivistischen Denkens A. Comtes, sondern vor allem auch durch die Rezeption des englischen Empirismus (besonders J. St. Mills) methodologische und wissenschaftstheoretische Impulse, welche bald – verstärkt durch den Exodus österreichischer und deutscher Gelehrter in der Zeit des Nationalsozialismus – auf den anglo-amerikanischen Raum zurückwirkten.

Es kennzeichnet die heute überwiegend auf die analytische Philosophie ausgerichtete Brentano-Rezeption, daß sie seine philosophisch-theologischen und religionsphilosophischen Bemühungen weitgehend ignoriert und sich – wenn überhaupt – mit seiner Metaphysik nur im Kontext einer „ontology of mind“ befaßt.<sup>3</sup> Sie konstruiert damit aber eine Philosophietradition, die in Wirklichkeit weniger metaphysik- und theologieabstinent ist als behauptet, und verzeichnet außerdem die philosophische Gestalt Brentanos.<sup>4</sup> Dessen Hauptanliegen war es, mit wissenschaftlich hinreichend fundierten theologischen Wahrheiten – von den

---

\* Die folgenden Ausführungen entstanden im Rahmen einer umfassenden Untersuchung zur Religionsphilosophie Brentanos, deren Fertigstellung bevorsteht.

<sup>1</sup> Vgl. O. Neurath, *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften* (Hg. v. R. Haller/H. Rutte) I, Wien 1981, 302; R. Haller, *Studien zur Österreichischen Philosophie. Variationen über ein Thema*, Amsterdam 1979, 5-22. 113-118. 165-174.

<sup>2</sup> Vgl. R. Bubner (Hg.), *Sprache und Analysis. Texte zur englischen Philosophie der Gegenwart*, Göttingen 1968, 24.

<sup>3</sup> Eine gewisse Ausnahme bildet R. M. Chisholm, *Brentano als analytischer Metaphysiker: Conceptus* 11 (1977) 77-82. Vgl. zur Sekundärliteratur bis 1990 (leider unvollständig): W. Baumgartner/F.-P. Burkard, *Franz Brentano Bibliographie*, in: W. L. Gombocz u. a. (Hg.), *Internationale Bibliographie zur österreichischen Philosophie 1982/1983* (Studien zur österreichischen Philosophie, Suppl. Bd. 4), Amsterdam 1990, 54-159.

<sup>4</sup> Vgl. die Kritik von W. G. Stock, *Die Erfassung der österreichischen Nationalphilosophie im Rahmen der empirischen Metaphilosophie. Ein Beitrag zur Methode der Historiographie der Philosophie*, in: J. C. Nyfiri (Hg.), *Von Bolzano zu Wittgenstein. Zur Tradition der österreichischen Philosophie* (Schriftenreihe der Wittgenstein-Gesellschaft 12/2), Wien 1986, 54-70.

als „Missionäre der Philosophie“<sup>5</sup> ausgesandten Schülern propagiert – der zunehmenden kulturellen Dekadenz entgegenzutreten und Ersatz für den schwindenden Einfluß der positiven Religion zu bringen. Die Nachlaßeditionen seiner Anhänger O. Kraus, A. Kastil und dessen Schülerin F. Mayer-Hillebrand, die zunächst vor allem diesem Anliegen Brentanos dienen sollten,<sup>6</sup> haben, von einem begrenzten Interesse der vorkonziliären katholischen Apologetik und des unmittelbaren Schülerkreises Brentanos abgesehen, bis heute wenig Beachtung gefunden. Die Gründe dafür sind:

– Einer neopositivistischen, analytischen oder sich an Kants transzendentaler Dialektik orientierenden Philosophie erscheint es wohl anachronistisch, sich mit Brentanos Gottesbeweisen, seinen Bemerkungen zu Wesenseigenschaften Gottes, seiner stark an Leibniz orientierten Theodizee und seinen Überlegungen zur Immortalität der Seele ausführlicher auseinanderzusetzen.<sup>7</sup>

– Die philosophisch-theologische Orientierung Brentanos wird gern mit dem Hinweis auf dessen Biographie relativiert,<sup>8</sup> was er selbst und seine Editoren unbewußt gefördert haben.<sup>9</sup>

– Im Ergebnis der Auseinandersetzung zwischen dem „heterodoxen“ (Husserl, Meinong und Schüler) und „orthodoxen“ Flügel der Brentano-Schule (Kastil, Kraus und Schüler)<sup>10</sup> wurde der frühe Brentano gegen den der postumen Nachlässe ausgespielt – auf Kosten der Rezeption seiner theologischen Thesen.

<sup>5</sup> E. Ultitz, Erinnerungen an Franz Brentano: ZPhF 13 (1959) 102-110. 106.

<sup>6</sup> Vgl. F. Mayer-Hillebrand, in: RPh v. (Zu den Abkürzungen s. den Anhang dieses Beitrags.)

<sup>7</sup> Vgl. K. R. Fischer, Discussion of Roderick M. Chisholm's „Brentano's descriptive psychology“, in: Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie. Wien: 2.-9. September 1968, II, Wien 1968, 204-208. – Nur Brentanos innovative Dekonstruktion des ontologischen Gottesarguments als Paralogismus, der ein in Wahrheit negatives apodiktisches Urteil mit einem affirmativen Existentialurteil verwechselt, erringt zuweilen etwas Aufmerksamkeit: D. Henrich, Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit, Tübingen <sup>2</sup>1967, 92f Anm. 1; A. Bausola, La dottrina sul giudizio de esistenza e la critica ad alcuni argomenti per l'esistenza di Dio in Franz Brentano, in: Studi in onore di Antonio Corsano, Manduria 1970, 83-94; J. Seifert, Kant und Brentano gegen Anselm und Descartes. Reflexionen über das ontologische Argument: Theol(A) 56 (1985) 878-905; J. Rohls, Theologie und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker, Gütersloh 1987, 538-554; W. Röd, Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel, München 1992, 215 Anm. 48. Allgemein zur pastoralen Aktualität der Gottesbeweise vgl. K. Feiereis, Das Dasein Gottes vor unserer Vernunft, in: ThJb(L) 1982, Leipzig 1982, 15-41.

<sup>8</sup> Neffe von Clemens Brentano, \* 16. 1. 1838 Marienberg b. Boppard; 1864 Priesterweihe; 1872 Philosophie-Professor in Würzburg; 1873 im Zusammenhang mit dem Infallibilitätsdogma Niederlegung des Priesteramtes; der Kirchenaustritt erfolgte entgegen anderslautenden Angaben (auch meiner eigenen, in: LThK<sup>3</sup> II 374) erst 1879 – vgl. einen Briefentwurf Lujo Brentanos, jetzt in: M. Goes, Zum Begräbnis Franz Brentanos: Mitteilungen aus dem Stadt- und Stiftsarchiv Aschaffenburg 4 (1993-95) 26-35. 28f –; 1874 Philosophie-Professor und ab 1880 wegen einer vom österreichischen Ehrerecht auch ehemaligen Geistlichen verbotenen Heirat nur noch Privatdozent in Wien, 1895 endgültige Resignation; lebte dann u. a. in Florenz und Zürich (dort + 17. 3. 1917).

<sup>9</sup> Vgl. LJ xv-xviii. Brentano habe sich dem Religionsthema „in den Pausen zwischen schwierigeren metaphysischen und psychologischen Forschungen, sozusagen zur Erholung seines rastlosen Geistes“ zugewandt, so A. Kastil, in: LJ iii.

<sup>10</sup> Zu dieser Kennzeichnung vgl. R. Haller, The philosophy of Hugo Bergman and the Brentano School: Grazer philosophische Studien 24 (1985) 15-28. 17.

– In den Gesamtdarstellungen erscheint deshalb Brentanos philosophische Theologie und Religionsphilosophie bestenfalls am Rand – eine sich selbst stimulierende Marginalisierung.<sup>11</sup>

Angesichts dieser Theologieresistenz der Brentano-Forschung ist zur Legitimation unserer Untersuchung darauf hinzuweisen, daß zwischen den philosophisch-theologischen und den religionsphilosophischen Bemühungen Brentanos nicht der einfache Zusammenhang besteht, der offenbar vorausgesetzt wird, wenn das Desinteresse an den einen das an den anderen mit sich führt und Brentano zuweilen zwar als Religionsphilosoph im Titel einer Untersuchung erwähnt, letztlich aber vorwiegend seine philosophische Theologie verhandelt wird.<sup>12</sup> Vom Zusammenhang beider Problemfelder in seinem Denken wird zu sprechen sein. Mit der Destruktion der *theologia naturalis* ging jedoch zu Zeiten Kants die Installation der Religionsphilosophie als eines philosophischen Teilgebiets einher: Der Niedergang der einen bedingte den Aufstieg der anderen.<sup>13</sup> Das 19. Jahrhundert ist dann die Zeit beginnender Religionswissenschaft.<sup>14</sup> Da Brentano auch diesem zeitgenössischen Diskussionskontext Rechnung trug, ist eine relativ selbständige Betrachtung seiner Religionsphilosophie berechtigt.

Eine solche sieht sich jedoch mit erheblichen quellenkritischen Problemen konfrontiert, denn die obenerwähnten Editoren, durch eine Art Blankovollmacht ihres Meisters ermutigt,<sup>15</sup> suchten dessen Gedanken zur systematischen Lehre auszubauen und gleichzeitig gegen die „heterodoxe“ Kritik sowie gegen Weiterentwicklungen in Philosophie, Mathematik und Naturwissenschaft zu verteidigen, was u. a. zu unkritischen Editionen führte. Kastils bewundernswerte Kompilationen<sup>16</sup> finden sich auch in dem Teil des Brentano-Nachlasses, den F. Mayer-Hillebrand unter dem Titel *Religion und Philosophie. Ihr Verhältnis zueinander und ihre gemeinsamen Aufgaben* 1954 herausgab: Der umfangreiche *Philosophische Versuch über die Religion*

---

<sup>11</sup> Paradigmatisch die Begründung für die Nichtbehandlung der Metaphysik und Religionsphilosophie im Brentano-Beitrag von R. Kamitz, in: ChP I 384-408. 386f.

<sup>12</sup> F. Sirchia, *Filosofia e religione nel pensiero di Franz Brentano*: RFNS 56 (1964) 649-680, bezieht sich zwar ausschließlich auf RPh, geht aber im wesentlichen nur auf den Theismus Brentanos ein. A. J. Burgess, *Brentano as philosopher of religion*: IJPR 5 (1974) 79-90, konzentriert sich hauptsächlich auf Brentanos natürliche Theologie und referiert RPh nur nebenbei. Die schwer erreichbare Arbeit von T. J. Martin, *Priest of philosophy. Franz Brentano's philosophy of religion* (Ph. D.), University of Chicago 1984 (Mikrofilm), macht hier eine Ausnahme.

<sup>13</sup> Vgl. hierzu grundlegend K. Feiereis, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts* (EThSt 18), Leipzig 1965.

<sup>14</sup> Vgl. die einschlägigen Artikel in: HWP VIII 764-774, sowie in: RGG<sup>3</sup> V 1021-1032. Danach ist das 19. Jahrhundert (bis zum ersten Weltkrieg inklusive) die Zeit der Entstehung einer eigenen Religionspsychologie, -psychopathologie, -soziologie und letztlich Religionswissenschaft.

<sup>15</sup> Sie wird bei verschiedenen Gelegenheiten erwähnt. Vgl. z. B. F. Mayer-Hillebrand, in: RPh 265f Anm. 1.

<sup>16</sup> Vgl. vor allem A. Kastil, *Die Philosophie Franz Brentanos. Eine Einführung in seine Lehre*, München 1951 – ohne ein einziges belegtes Zitat! Kastil starb 1950.

(RPh 3-72), angeblich ein von Brentano stammendes Fragment, ist eine Komposition Kastils.<sup>17</sup>

## 2. Brentanos philosophisch-theologisches Programm

Brentanos Interesse an der Religionsphilosophie entzündete sich an der wissenschaftsinternen Diskussion um den Status der Philosophie. In seiner Wiener Antrittsvorlesung *Über die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiete* (ZPh 83-100) entwickelte Brentano 1874 das Programm einer von der Erfahrung ausgehenden, sich auf die Psychologie als ihre Fundamentalwissenschaft stützenden Philosophie, die, im Sinne der Comteschen positivistischen Forderungen auf Wesenserkenntnis verzichtend, „für das Ganze des Universums gleichmäßig geltende Wahrheiten aufzufinden“ (ZPh 96) habe und späterhin auch lebensorientierende und kulturell wirksame Kräfte entfalten könnte. Der Vortrag gewann das kritische Universitätspublikum,<sup>18</sup> ließ jedoch entscheidende Thesen Brentanos unausgesprochen. Dazu gehört seine kulturpsychologische Vierphasentheorie, welche Comtes Dreistadiengesetz fortführen und sowohl den diskontinuierlichen Gang der philosophischen Wissenschaft erklären als auch einen philosophischen Neubeginn prognostizieren sollte: Auf eine antike, mittelalterliche und neuzeitliche Phase des Aufstiegs, die durch empirisch gegründete und auf rein theoretische Ziele ausgerichtete sorgfältige Forschung gekennzeichnet ist, folgten jeweils drei Niedergangsphasen – eine praktische, die Philosophie pragmatischen Interessen unterordnende, eine skeptische, ihre Leistungsfähigkeit anzweifelnde, und eine mystisch-spekulative, im Rückgriff auf nichtfalsifizierbare Erkenntnisquellen rasche Erfolge suchende Periode. Den Aufstiegsphasen ordnet er vor allem Aristoteles, Thomas von Aquin (mit Einschränkungen), Descartes und Leibniz zu; der Deut-

<sup>17</sup> Wir greifen im folgenden auf den teilweise mikroverfilmten und soweit allgemein zugänglichen Nachlaß zurück und danken dem „Freien Deutschen Hochstift – Frankfurter Goethemuseum“ für die Bereitstellung seiner Kopien. Die Manuskripte werden mit Themensigel – z. B. R-Religion, M-Metaphysik; EL-Erkenntnistheorie/Logik –, Manuskriptnummer und Seitenzahl bezeichnet. – Sie sind oft von fremder Hand und teilweise schon zu Lebzeiten Brentanos überarbeitet, der im letzten Lebensjahrzehnt erblindete und diktierte. Während einige Fragmente (z. B. RPh 72-103 und 251-254 Anm. 1) relativ zuverlässig ediert sind, ist RPh 3-72 hauptsächlich aus Teilen von R 37, aber auch R 20; 21; 25; 26; 32 zusammengesetzt. Kastil hat nicht nur in die Gliederung, sondern auch stilistisch eingegriffen und Stichpunkte ausformuliert. Schon F. Mayer-Hillebrand war der Umfang der Redaktionstätigkeit Kastils unbekannt, sie bemerkte z. B. nicht, daß RPh 68-72 (Kastil) auf RPh 251ff (angeblich ein Diktat Brentanos) basiert und auch dieser Text vom Original R 21, 200266ff (Brentanos Handschrift) abweicht. Der Vergleich der drei Texte kann Kastils Methode gut demonstrieren. Immerhin bemühte er sich inhaltlich um eine relative Textnähe zu den Originalen, so daß praktischerweise im folgenden weitgehend auf RPh verwiesen und nur gegebenenfalls mit „korr.“ der Rückgriff auf das jeweilige Manuskript angezeigt wird. Die R-Zitate sind der heutigen Rechtschreibung und Interpunktion vorsichtig angeglichen und offensichtliche Abkürzungen bereinigt; weitere Ergänzungen in eckigen Klammern.

<sup>18</sup> Zu den brisanten Umständen der Antrittsvorlesung vgl. O. Kraus, Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre, München 1919, 9f.

sche Idealismus stellt die letzte Niedergangsphase dar (VPhPh 1-32).<sup>19</sup> Auch daß er bei aller Verehrung Comtes dessen anti-metaphysische Konsequenzen nicht mitvollzieht (VPhPh 97-133), blieb unerwähnt. So konnte, wer die Antrittsvorlesung nur auf dem Hintergrund seiner Methodenforderung von 1866<sup>20</sup> interpretierte, überhören, daß Brentano die naturwissenschaftlichen Bemühungen über „die Schwelle höchster metaphysischer Fragen“ (ZPh 99) zu führen gedachte. Denn im tiefsten forderte ihn die philosophisch-theologische Entmutigung heraus, wie seine kurz zuvor gegen einen Wiener Feuilletonartikel gerichtete anonyme Replik *Der Atheismus und die Wissenschaft* verdeutlicht. Darin verteidigt er gegen die Behauptung, Wissenschaft und Atheismus gehörten notwendig zusammen, entschieden die Möglichkeit eines wissenschaftlichen Theismus, nachdem er eingangs seine Verwunderung artikuliert hatte, daß auf jenen Angriff hin „Woche um Woche verstrich“ (AW 852), ohne daß jemand den „Fehdehandschuh“ (AW 853) aufnahm.

In Konkretion des vorgelegten Programms las Brentano über *Deskriptive Psychologie*, die der Ausgangspunkt für Husserls Phänomenologie werden sollte, und suchte der Erkenntnis ein absolut sicheres Fundament in evidenten, nicht weiter zu beweisenden Urteilen zu geben. Zugleich aber setzte er seine Würzburger Vorlesungen *Vom Dasein Gottes* fort, um die Hörer „zur Überzeugung von Gott, Tugend, Unsterblichkeit zu führen“ (RPh 89). So versuchte er sich an einer gegen Humes und Kants metaphysische Restriktionen gerichteten apriorischen Begründung des Kausalprinzips, deren Resultat, ein deterministischer Weltbegriff, als argumentative Basis seines Kontingenzbeweises diente. Daran anknüpfend sollte die Philosophie zu einer „Einsicht“ in das Wesen Gottes, zu einer Lösung des Theodizee-Problems und infolgedessen zu einer philosophisch-theologischen Hermeneutik der Geschichte finden (DG 444-489).<sup>21</sup> Brentano sah seine Ergebnisse mit einer auch in der Naturwissenschaft hinreichenden unendlichen Wahrscheinlichkeit erwiesen (RPh 70) und empfahl dem Laien ihnen gegenüber das gleiche Verhalten wie im Falle uneinsichtiger naturwissenschaftlicher Erkenntnisse: Glauben an die Wissenschaft und damit Partizipation an den lebensorientierenden Konsequenzen der metaphysischen Einsichten (RPh 97ff).

<sup>19</sup> Zur Problematik dieser Vierphasentheorie vgl. B. Petronievics, *Kritische Bemerkungen zu Brentanos Schrift „Die vier Phasen der Philosophie“*: *Philosophia* 3 (1938) 179-187; E. Gilson, *Franz Brentano's interpretation of medieval philosophy* (1939), jetzt in: L. L. McAlister (Hg.), *The philosophy of Brentano*, London 1976, 56-67; L. Gilson, *Méthode et métaphysique selon Franz Brentano*, Paris 1955, 25-56; J. M. Werle, *Franz Brentano und die Zukunft der Philosophie*. Studien zur Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftssystematik im 19. Jahrhundert, Amsterdam – Atlanta/GA 1989, 49-59. 71-86.

<sup>20</sup> Sie findet sich in der vierten Habilitationsthese: „Vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est.“ (ZPh 137).

<sup>21</sup> Vgl. dazu darstellend E. Seiterich, *Die Gottesbeweise bei Franz Brentano* (FThSt 24), Freiburg 1936; kritisch zum Beweis des Kausalprinzips Brentanos Schüler H. Bergman, *Brentano's theory of induction* (1944/45), jetzt in: L. L. McAlister (Hg.), a.a.O. (Anm. 19) 213-223; sowie L. Gilson, a.a.O. (Anm. 19) 159-281.

### 3. Philosophie und Religion

Eine solche Omnipotenz von Philosophie mußte Folgen für ihr Verhältnis zum christlichen Glauben und dessen Theologie haben. In seinem Wiener Abschiedsvortrag (1894) polemisierte Brentano gegen eine Degradierung der Philosophie zur ancilla theologiae (VPhPh 28), womit er seine provokanten, bis dahin aber noch relativ moderat interpretierten Habilitationsthesen verschärfte.<sup>22</sup> In einem emphatischen Schluß rief er die Philosophie zur umfassenden Erbin der „Volksreligion“, der Kirche und ihrer Theologie aus.<sup>23</sup> Von seinem Bruder Lujo in die Auseinandersetzungen um die konfessionell quотиerte Neubesetzung eines Straßburger Lehrstuhls, den Fall Spahn, hineingezogen, forderte er 1901 in einem anonymen Artikel *Über voraussetzungslose Forschung* (VPhPh 135-144) die Freiheit aller Wissenschaft vor kirchlichem und staatlichem Einspruch und die universitäre Isolation der kirchlichen Theologie in einer deutlich separierten Einrichtung.<sup>24</sup> Nicht Glauben, so Brentano andernorts, sondern Zweifeln sei forschungsfördernd.<sup>25</sup>

Das signalisiert einen Frontenwechsel: Die Anerkennung der Philosophie als Wissenschaft wird jetzt im wissenschaftsexternen Diskurs thematisiert. Hatte Brentano es in Würzburg noch „fast eine alberne Frage“ (M 94, 31126) genannt, ob

<sup>22</sup> Vgl. insbesondere die zweite Habilitationsthese und dazu J. M. Werle, a.a.O. (Anm. 19) 133-136. Die zweite und dritte These von 1866 lauten: „Philosophia et eos, qui eam principia sua a Theologia sumere volunt, et eos rejicere debet, qui, nisi sit supernaturalis revelatio, eam omnem operam perdere contendunt.“ – „Nihilominus verum est, sententias Theologia probatas eas esse, quae philosophis quasi stellae metrices sint.“ (ZPh 137). Zur moderaten Interpretation des Ancilla-Titels sei auf die Würzburger Metaphysik verwiesen, vgl. M 94, 31129-31133. In der Mittelalter-Vorlesung kommt der Ancilla-Titel zwar nicht vor, aber Brentano geht verschiedentlich auf das Verhältnis von Philosophie und Theologie ein, vgl. GmPh 3. 5. 40 (zu Albertus Magnus) sowie 50 (zu Thomas von Aquin).

<sup>23</sup> „Wenn auch diese großartigste Kulturerscheinung verschwinden sollte, so wird dies nicht geschehen, um die Stelle einfach leer zu lassen“, sondern „ein geläuterter Optimismus ..., der von den Übeln der Welt besser Rechenschaft gibt“ als theologische Soteriologie und christlicher Erbsünden- und Stellvertretungsgedanke wird dauerhaft über den Pessimismus triumphieren. Die Ablösung vollzieht sich ähnlich wie der vom Judentum zum Christentum: Das Alte fiel, „und, sieh da! das wahre Wesen blieb gewahrt und erschien gereinigt und verklärt“: „die drei Worte des Glaubens, wie Schiller sie nennt“ (VPhPh 31f); gemeint sind: Freiheit, Gott, Tugend (vgl. DG 5).

<sup>24</sup> Zum Fall Spahn, der deutschlandweite Resolutionen und Aktionen auslöste, vgl. L. Brentano, *Mein Leben im Kampf um die soziale Entwicklung Deutschlands*, Jena 1931, 217-226; J. v. Kempster, „Voraussetzungslosigkeit“. Eine Studie zur Geschichte eines Wortes, in: *ders.*, *Brechungen. Kritische Versuche zur Philosophie der Gegenwart*, Hamburg 1964, 140-159. An der Diskussion waren neben L. Brentano auch Th. Mommsen und auf der anderen Seite der Cousin der Brentanobrüder, G. v. Hertling, beteiligt.

<sup>25</sup> „Soll etwa, wie dies auch die Theologen lehren, der Glaube als Leitstern der Forschung dienen können? Das würde verlangen, daß Licht sei, wo Dunkel ist. Der Dienst, den allein man hier dem Glauben zuschreiben darf, ist der, den jede vernünftige wissenschaftliche Hypothese leistet.“ (RPh 87) Vgl. dazu R. Schaeffler, *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie* (Die philosophischen Bemühungen des 20. Jahrhunderts), Darmstadt 1980, 30-42, besonders 37; sowie J. M. Werle, a.a.O. (Anm. 19) 132-138. Es darf bei allen berechtigten Versuchen, diese Brief-Passage von 1900 als Abkehr von der dritten Habilitationsthese (s. Anm. 22) zu interpretieren, nicht übersehen werden, daß es Brentano hier in erster Linie um den Glaubensakt, nicht um den -inhalt geht.

Bacons „Wissen ist Macht“ auch für die rein theoretische Wissenschaft Philosophie gelte, so akzeptiert er schon in seiner Wiener Antrittsvorlesung diese Zumutung und verteidigt 1892 schließlich die kulturelle Fruchtbarkeit der philosophischen Bemühungen vehement gegen die Angriffe des Juristen Adolf Exner, der in seiner Rektoratsrede der Philosophie Unwissenschaftlichkeit und Perspektivlosigkeit vorgeworfen hatte. Diesmal stellt Brentano sein philosophisch-theologisches Programm deutlich wie nie zuvor in den kulturellen und religiösen Kontext seiner Zeit (ZPh 3-81) und nimmt Exners These, die Philosophen wären durch Geistliche, Theologen und Mediziner völlig ersetzbar, zum Anlaß, sich erstmals öffentlich mit den möglichen Folgen einer schwindenden gesellschaftlichen Reputation der Religion auseinanderzusetzen: Die französischen konfessionellen Verhältnisse mit ihrem 1882 eingeführten „rein philosophischen Unterricht in der Moral“ (ZPh 26) könnten auch Österreich erreichen. Er verteidigt dessen Notwendigkeit besonders gegen kirchliche Aversionen, kritisiert aber die inhaltliche Durchführung (ZPh 62ff). Deshalb biete sich die Philosophie dem kirchlichen Glauben und seiner Theologie je nach deren weiterer Entwicklung als Ergänzung, Helferin oder „Ersatz“ (ZPh 26) an; ihr lebensorientierendes Angebot sei angemessener als Exners Rekurs auf Staat und Politik, denn: „ob Theismus oder Materialismus, – das ist die Frage“ (ZPh 27).

Das Thema „Philosophie und Religion“ ließ Brentano nun nicht mehr los.<sup>26</sup> Ausgangspunkt aller diesbezüglichen Überlegungen ist die These von der Religion als einem Surrogat für mangelnde philosophische Kompetenz:<sup>27</sup> In der jeweils letzten Verfallsphase der Philosophie komme es zu einer verstärkten Zuwendung zu mystisch-spekulativen Ersatztheorien, deren Einfluß mit wachsender methodologischer Selbstbesinnung der Philosophie wieder schwinden müßte. Da zu den bei weitem wirksamsten Theorien dieser Art die Religion gehöre, seien deren Begriff und Inhalt sowie ihr mit dem Rekurs auf übernatürliche Offenbarung verbundener Anspruch auf Superiorität gegenüber der philosophischen Erkenntnis und die wiederum damit verbundene Glaubensforderung kritisch zu untersuchen. Darin sieht Brentano die Aufgabe der Religionsphilosophie, die für ihn also ein Teilbereich der Philosophiegeschichte ist.

Die Surrogatthese als solche ist nicht neu.<sup>28</sup> Eigenständig sind aber Brentanos intensive religionsbegriffliche Bemühungen. Sie haben das Ziel, die Religion als Kulturleistung des Menschen so zu bestimmen und in ihrem Anspruch so zu restringieren, daß jene These plausibel wird, wobei ein von ihr und dem in ihr implizierten Philosophieverständnis unabhängiger Religionsbegriff notwendig ist, andernfalls würde die Argumentation zirkulär. Daß Brentano zumeist von

<sup>26</sup> Die R-Manuskripte zählen über 1000 Seiten und umfassen zumeist den Zeitraum von 1899 bis zum Tod Brentanos.

<sup>27</sup> R 21, 200253: „Die Religion ist die Philosophie des Volkes oder wenigstens für das Volk ein Analogon und Surrogat dessen, was die Philosophie den Philosophen ist.“

<sup>28</sup> Vgl. besonders K. Feiereis, a.a.O. (Anm. 13) 25-30 (zu Christian Wolff). Daß Brentano Wolffs Philosophiebegriff verpflichtet ist, zeigt seine Klassifikation der philosophischen Teilgebiete, vgl. W. Baumgartner/F.-P. Burkard, Franz Brentano – Eine Skizze seines Lebens, in: W. L. Gombocz u. a. (Hg.), a.a.O. (Anm. 3) 16-53. 51ff.

einem bestimmten Begriff der Philosophie als Weisheit aus argumentiert (RPh 253f), zeigt, daß er diesen Zusammenhang nicht eigens reflektiert hat. Das wird durch den Titel der Manuskriptsammlung *Religion und Philosophie* und durch die offensichtlich von Kastil getroffene Entscheidung, in Brentanos *Philosophischem Versuch über die Religion* die Überlegungen zum Begriff der Religion vor die zum Glauben an die Wissenschaft und zum Philosophiebegriff zu stellen (RPh 4-28),<sup>29</sup> verdeckt. Das begriffslogische Problem verschärft sich, weil der Religionsbegriff, der philosophischen Methodologie Brentanos gemäß, eigentlich nur aus der Erfahrung gewonnen werden darf – und die ist hier äußerst mannigfaltig. So gesehen verdienen also Brentanos Überlegungen zum Religionsbegriff besondere Aufmerksamkeit.

#### 4. Versuche der Definition von Religion

Brentano umgeht die üblichen etymologischen Betrachtungen zur „religio“<sup>30</sup> und sucht einen empirischen Weg über die Anthropologie und Religionsgeschichte. Daß Religion und Philosophie die humanspezifischen Leistungen schlechthin sind, soll zwar im Rückgriff auf die Evolutionstheorie durch einige Beispiele illustriert werden (RPh 3f), doch bleibt der ganze anthropologische Ansatz marginal und schon deshalb unzulänglich, weil Brentano keine Vermittlung dieser Leistungen mit einer auch nur angedeuteten Wesensbestimmung des Menschen sucht. Ausführlicher gerät der Versuch einer religionsgeschichtlich-ätiologischen Begriffsbestimmung, von der sich Brentano sowohl eine theoretische Bewältigung der Vielfalt der Religionen als auch die Bestimmung des jeweiligen Verhältnisses zur Philosophie erhofft. In Anbetracht der methodischen Schwierigkeit einer Prähistorie der Religion versucht er deren Ursprung durch Analogien zur Philosophiegeschichte (1) und zur individuellen religiösen Entwicklung (2) aufzuhellen.<sup>31</sup>

(Ad 1) Brentano greift mangels zuverlässiger Nachrichten auf seinen Leitphilosophen Aristoteles zurück, demzufolge „die Weisheit aus der allen Menschen natürlichen Wißbegier ihren Ursprung nimmt“ (R 21, 200256). Da sich „die erhabensten Fragen sowohl dem Einzelnen als der ganzen Menschheit schon in früher Kindheit“ (R 21, 200255) aufdrängen und „selbst der wissenschaftlichste Geist für

<sup>29</sup> Für RPh 13-43 vgl. ein Teil-Manuskript in R 37 (R 37, 200604-650). Der vorangestellte Abschnitt „Vom Begriff der Religion“ (RPh 4-13) ist eine Kompilation Kastils aus R 37, 200625-629 (also nicht vom Manuskriptanfang) und anderen R-Manuskripten.

<sup>30</sup> Vgl. R 20, 200216 und 200270. Die wenigen Andeutungen zeigen, daß Brentano die personalrelationale Konnotation von „religio“ nicht sieht, sondern das Wort vom Begriff der „lex“ her – also als Bindung an ein Dogma – interpretiert; eine signifikante theoretische Engführung.

<sup>31</sup> „Unmöglichkeit, geschichtlich bis zum ersten Anfang aller Religion zurückzugehen. Notwendigkeit psychologischer Erwägungen. Bedürfnisse, welche dazu drängten. Beweise, wie in der Geschichte der Philosophie die ersten Versuche gemacht wurden, ihnen zu entsprechen. Weise, wie Surrogatscheinungen im dritten Stadium des Verfalls sich gebildet haben. Weise, wie Kinder zu religiösen Fragen gelangt [sind] und autoritativ gegebene Aufschlüsse annehmen. Weise, wie Vorgesetzte den religiösen Glauben wünschen und benützen.“ (R 37, 200593).



dieses erhabene Wissen gar unvollkommen angelegt“ (R 21, 200254) ist, so daß „man vielmehr zweifeln möchte, ob auch nur irgendeiner des Namens Philosoph wahrhaft würdig sei“ (R 21, 200253), entstehe eine kreative Spannung zwischen Bedürfnis und möglicher Befriedigung. So konnten sich in „ganzen Familien, Horden, Völkern und Völkerstämmen“ gemeinsame Theorietraditionen herausbilden, da – wiederum nach Aristoteles – „keiner gar nichts wisse“ (R 21, 200255). Die gemessen am theoretischen Wert überproportionale Überzeugungskraft solcher Traditionen führe rückblickend zur Behauptung einer Uroffenbarung und zur Annahme von historischen Personen als Trägern übernatürlicher Offenbarungen, was sich nahelege, sobald das erste Weltprinzip als personal erkannt wird.<sup>32</sup>

Brentano interpretiert den Religion und Philosophie gemeinsamen Fragehorizont nicht im Kontext einer These „vom Mythos zur Philosophie“, sondern sieht, daß Aristoteles in der Volksreligion Relikte einer verloren gegangenen und wieder zu findenden metaphysischen Urwissenschaft vermutet.<sup>33</sup> Diese anamnetische Theorie geht ihm allerdings zu weit. Plausibler sei, daß der zielgerichtete Charakter gewisser Erscheinungen in Analogie zur Erfahrung eigener psychischer Tätigkeit gedeutet worden ist und so direkt zum Glauben an ein Wirken beseelter Kräfte und letztlich einer einzigen überlegenen Macht geführt hat – eine Deutung, „die ja in wesentlichen Beziehungen richtig ist“ (R 21, 200256). Furcht könne nicht Ursprung der Religion sein: Sie setzt die Anerkennung des Gefürchteten voraus und erzeugt sie nicht (RPh 10f).<sup>34</sup>

(Ad 2) Die Prähistorie der Religion durch Analogie zur Individualpsychologie zu erhellen, bleibt Programm: Brentano wollte hier wohl die These Comtes vom Ursprung der Religiosität in einer noch unaufgeklärten, personenfingernden Kausalanalyse empirisch begründen. Daß er die zu seiner Zeit sich entwickelnde Religionspsychologie nicht zur Kenntnis nimmt, ist merkwürdig: Brentano war mit einem ihrer wichtigsten Vertreter, W. James, bekannt,<sup>35</sup> und der Ausgang von

<sup>32</sup> „Freilich ist die erkennende Beantwortung schwierig. Aber die Frage wird doch allgemein aufgeworfen. Und der sich schwächer weiß, wendet sich an den, welcher ihm mächtiger scheint. So kommt es zu einem Philosophieren nicht bloß, sondern auch zu einem Glauben an Philosopheme. Lehrt dieser Glaube, daß ein Vernünftiges der Ursprung der Welt sei, so verbindet er sich leicht mit der Meinung, daß dieses sich den Lehrenden offenbart habe. Meinen diese doch selbst nicht selten, dies sei der Fall (wie auch Dichter sich inspiriert wähnen). Und dann wird natürlich die Lehre mit besonderer Ehrfurcht und besonderem Vertrauen aufgenommen. Sie gewinnt Einfluß aufs ganze Leben. Und von dem, welcher einen solchen erhabensten Fragen betreffenden Glauben hat und danach lebt, sagt man, er habe Religion.“ (R 20, 200215f).

<sup>33</sup> Vgl. zur Bestätigung dieser Sicht J. Bollack, *Mythische Deutung und Deutung des Mythos*, in: M. Fuhrmann (Hg.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, München 1971, 67-119, besonders 67-96. – Brentano gibt in den R-Manuskripten keine Referenzen an. Es deutet aber vieles darauf hin, daß Aristoteles, *Met.* XII 1074b 1-14, für ihn zu einer zentralen religionsgeschichtlichen Aussage avanciert.

<sup>34</sup> Diese apriorische Argumentation hat Brentano von Mill, vgl. J. St. Mill, *Drei Essays über Religion. Natur – Die Nützlichkeit der Religion – Theismus*, Stuttgart 1984, 89ff.

<sup>35</sup> Vgl. US 228f Anm. 21. Brentano war James 1905 begegnet, lehnte aber dessen psychologische Theorien und den amerikanischen Pragmatismus ab, vgl. BrBergm 106 und 114f. Dessen religionspsychologisches Standardwerk W. James, *The varieties of religious experience. A study in human nature*, New-York – London 1902; dt. (gekürzt): *Ders., Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannig-*

einer psychologischen Deskription gehört zu seinen unabdingbaren methodologischen Forderungen.

Die weitere religionsgeschichtliche Argumentation Brentanos folgt im wesentlichen Comtes These einer Entwicklung vom Animismus/Fetischismus über den Polytheismus zum Monotheismus.<sup>36</sup> Die im Rahmen dieses Schemas unerklärliche Entwicklung einiger Religionen, z. B. des – in Brentanos Sicht – skeptisch-atheistischen Buddhismus und des auf einen ursprünglichen Monotheismus folgenden altägyptischen Polytheismus, erfordert die Annahme zyklisch auftretender Verfallsperioden, wie sie die Philosophiegeschichte kennt. Brentano sieht also ein neues Anwendungsgebiet seiner Vierphasentheorie. Typische Reaktionen auf solchen Verfall seien die Jesuskritik am Judentum und die reformatorische und modernistische Kritik an der katholischen Kirche. Behauptungen, es handle sich beim derzeitigen Zustand des Christentums um einen endgültigen Absterbe-prozeß, sind in Brentanos Augen ebenso wenig gerechtfertigt wie ähnliche Prognosen hinsichtlich der nachidealistischen Krise der Philosophie.<sup>37</sup> – Es sei angemerkt, daß Brentano das Problem des Atheismus zwar gesehen, aber nicht eigens untersucht hat.<sup>38</sup>

Ausführlich setzt sich Brentano mit der ethnologischen Begriffsbestimmung, wie er sie bei E. Durkheim vorgefunden haben mag,<sup>39</sup> und mit Comtes positivistischer Religion auseinander. Gegen jene macht er geltend, daß der aus der Untersuchung primitiver Religionsformen gewonnene Begriff, im eigentlichen Sinn genommen, für die Hochreligionen ungültig sei und auf diese Weise zunehmend vage werde.<sup>40</sup> Comtes Definition dient ihm als besonders signifikantes Bei-

---

faltigkeit. Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens (hg. v. G. Wobbermin), Leipzig 1907, blieb Brentano offenbar unbekannt.

<sup>36</sup> Vgl. A. Comte, Cours de philosophie positive V, Paris 1842, 1-491 (leçons 52-54).

<sup>37</sup> In diesen Kontext gehören die über 100 Seiten umfassenden Protestantismus- und Modernismus-Manuskriptsammlungen R 34, R 35 und R 36, auf die hier nicht näher einzugehen ist. Aus ihnen spricht eine bemerkenswerte Begeisterung für Pius X., auf den Brentano wahrscheinlich Hoffnung für eine Reform der katholischen Kirche setzte, vgl. z. B. R 35, 200455f. Siehe aber Anm. 63.

<sup>38</sup> Auch die Religionskritik von Feuerbach und Marx bleibt unerwähnt. „Blicken wir auf die Gegenwart, so zeigt sich zu dem [über einen allzeit vorhandenen Theismus zuvor] Gesagten ein auffallender Kontrast. Die Gottesleugner sind zahlreich geworden, und auch von denen, die nicht zu ihnen gehören, betrachten doch gar viele die Lehre vom Dasein eines Gottes als etwas, was schlechthin unerweisbar sei. Da ist es denn gewiß interessant zu untersuchen, was zu diesem mächtigen Umschwung der öffentlichen Meinung geführt habe.“ (R 24, 200319 – Ende des Manuskripts) Vgl. auch RPH 7f.

<sup>39</sup> Brentano nennt auch hier keine Referenzen, doch spielt er andernorts (RPH 5) kritisch auf die kultursoziologische Begriffsbestimmung an (wie sie die Durkheim-Schule vertrat). Vgl. E. Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie (1912), Paris 1968.

<sup>40</sup> „So hat man denn von einer gewissen Seite als wesentliche Charakteristika der Religion Tabutismus [sic!], Totemismus, Animismus und Magie bezeichnen wollen. Dabei mußte man freilich den Totemismus sehr weit nehmen, indem ja die Religionen der vorgeschrittensten Völker einen Tierkultus im gewöhnlichen Sinn nicht kennen, und der Animismus wird aus ebendem Grund kein hylozoistischer mehr sein müssen. Auch der Tabutismus erscheint in seiner Bedeutung ganz und gar verändert und bekommt nur noch den Sinn einer Einschränkung durch gewisse autoritativ auferlegte, beschränkende Gebote. Und ähnliches gilt auch noch hinsichtlich der Magie, welcher

spiel einer willkürlichen und unzureichenden Begriffsbestimmung.<sup>41</sup> Dieser zufolge sei Religion irgendein lebensorientierendes Dogma, verbunden mit einem handlungsmotivierenden Gefühl, wobei das Objekt des Glaubens und der Verehrung anzugeben, sekundär bleibe – für Comte ist es das ‚Grand-Etre‘ der Menschheit (RPh 5. 74). Brentano moniert, daß selbst in ihrer intensionalen Reduktion auf formale Merkmale das Ergebnis der Begriffsbestimmung extensional unpräzise sei.<sup>42</sup> Grundsätzlich kritisiert er: „August Comtes positive Religion ist in den wichtigsten Fragen zu skeptisch, um auch nur ein Surrogat [für Philosophie] abzugeben“ (R 21, 200258), und zielt damit wieder auf den schon früher kritisierten anti-metaphysischen Affekt bei Comte. Eine Religion ohne Gottesbegriff – wie der Buddhismus – könne nicht leisten, was das Interesse an prinzipieller Einsicht erwartet. Comtes Nachahmung des „Katholizismus minus Christentum“ (RPh 85) hätte daher mit Recht angelsächsischen Spott hervorgerufen.

Nun lobt jedoch J. St. Mill, auf den hier angespielt wird,<sup>43</sup> Comtes Versuch, eine Philosophie zur Religion zu entwickeln; es sei damit ein gewisses Idealmaß für die Entwicklung aller Religionen vorgegeben.<sup>44</sup> Diese Brentano sicher bekannte Bewertung dürfte besonders im ersten Punkt seinen Widerspruch hervorgerufen haben, denn er sieht die Relation von Philosophie und Religion genau umgekehrt. Doch akzeptiert er Comtes Versuch als Ausdruck dafür, daß sich das wahre Wesen der Religion erst im zukünftigen Verlauf der Geschichte zeigen werde, und läßt sich ganz im Sinne Mills von Comte zu eigenen Vorstellungen über eine künftige Religion anregen, die – wie zu zeigen ist – im konkreten Ergebnis diesem überraschend nahe kommen.

Man könnte Brentanos Kritik vorwerfen, sie habe übersehen, daß Comte vornehmlich ein pragmatisches und nicht begriffstheoretisches Ziel verfolgte. Doch ist der Schluß von der Pragmatik auf die Religionstheorie folgerichtig, erhebt doch Comtes Initiative, wie es Brentanos Meinung nach alle Hochreligionen tun, den Anspruch, Realisierung des eigentlichen Wesens von Religion zu sein; somit hängen deren Begriff und konkrete Gestalt, Theorie und Praxis unlöslich zusammen. Comtes Religionsbegriff ist zwar aus religionsgeschichtlichen und religionsphilosophischen Erwägungen gewonnen, in den Augen Brentanos jedoch letztlich unzureichend.

---

der Gedanke an eine Erhöhung der menschlichen Kraft durch übernatürliche Stärkung substituiert wird.“ (RPh 9, korr.: R 26, 200327f)

<sup>41</sup> „Was ist denn unter Religion zu verstehen? In neuester Zeit haben manche sich erlaubt, den Sinn des Namens in willkürlicher Weise zu verändern, so z. B. Auguste Comte“ (R 37, 200478f).

<sup>42</sup> Comtes Begriffsbestimmung erfasse einerseits diejenigen primitiven Religionen nicht mit, denen wahrscheinlich der Gedanke eines einheitlich-handlungsorientierenden Lebenssinns mangelt; andererseits fiele auch eine gefühlsmäßige Verehrung des Sklaven gegenüber seinem Herrn unter diese Definition von Religion (vgl. RPh 6).

<sup>43</sup> Im Original ist am Rand „Mill“ vermerkt, vgl. dazu J. St. Mill, *Auguste Comte and positivism*, London <sup>2</sup>1866, 149-160, wo sich die von Brentano en detail erwähnten Kritikpunkte als solche allerdings nicht finden. Brentano übernimmt wesentliche Teile der Kritik aus dieser Schrift, vgl. J. Burgess, a.a.O. (Anm. 12) 83.

<sup>44</sup> Vgl. J. St. Mill, a.a.O. (Anm. 43) 137.

Dieser Vorwurf trifft aber auch ihn selbst. Abgesehen von der schmalen empirischen Basis ist gegen seine religionsgeschichtliche Begriffsbestimmung a priori einzuwenden, daß sie in ihrer Parallelisierung von Religions- und Philosophieentwicklung die Surrogatthese voraussetzt, die sie begründen soll. Die schon als hermeneutischer Schlüssel für die Philosophiegeschichte problematische Vierphasentheorie wird hier außerdem in ihrer Anwendung so unpräzise, daß jede Entwicklung in der Religionsgeschichte je nach Geschmack interpretiert werden könnte.

### 5. Der typologische Religionsbegriff Brentanos

Den kritisierten Ansätzen stellt Brentano eine traditionelle Begriffsbestimmung von Religion entgegen; diese sei „aus der vergleichenden Betrachtung jener Erscheinung im Völkerleben zu gewinnen, die man von alther und auch heute noch gemeinlich mit dem Namen benennt“ (RPh 74). Er bezeichnet als ihren dogmatischen Kern den Glauben „an übermenschliche persönliche Wesen“ (RPh 77), denen man einen Einfluß auf die Welt zuschreibt, welcher wiederum die entsprechende Antwort des Menschen in Kult und Ethik auslöst und ihm eine lebensorientierende Hoffnung auf die jenseitige Zukunft zuspricht. Brentano ergänzt diese Begriffsbestimmung, diesmal ohne Aristoteles zu nennen, durch einen Verweis auf die anamnetische Funktion der Religion gegenüber der Philosophie: „Wir sehen hier deutlich eine Erinnerung an das, was der Besitz der Weisheit dem Menschen geben kann.“ (RPh 75) Damit erscheint das „Surrogat“ Religion als Erinnerungszeichen einer vergangenen und Platzhalter für eine zukünftige, im philosophischen Diskurs schrittweise aufzuklärende Gotteserkenntnis.<sup>45</sup>

Das Problem der „vergleichenden Betrachtung“ besteht nun darin, daß viele als Religion bezeichnete Erscheinungen, wie z. B. der atheistische Buddhismus, einer solchen Begriffsbestimmung nicht entsprechen, so daß schon der Versuch, „etwa das allen Gemeinsame herauszuheben“, zur Verzweiflung treibe.<sup>46</sup> „Religion“ sei ein in seiner Anwendung vager und äquivoker Name. Als Ursache dafür benennt Brentano die Ethnologie, die bei der Frage nach der Religiosität eines neuentdeckten Volkes einen Maßstab anlege, der um der Einheitlichkeit des Religionsbegriffs willen undeutlich bleibt, d. h. auch nicht-charakteristische Merkmale einbezieht (RPh 6). Er schlägt stattdessen vor, um der auch von ihm angezielten Univozität des Begriffs willen solche Problemfälle zunächst auszuschneiden und sich auf die

---

<sup>45</sup> Siehe Anm. 33. Auf die hier im Hintergrund stehende psychologische Begriffs- und Urteilstheorie Brentanos, wonach evidente Urteile legitimerweise in der Erinnerung durch blinde ersetzt werden und „Surrogatbegriffe“ mnemotechnische Platzhalter für eine dem Menschen aufgrund ihrer Komplexität nicht hinreichend deutliche Vorstellung sind, kann nur hingewiesen werden. Vgl. z. B. EL 61, 10843; vgl. auch A. Kastil, a.a.O. (Anm. 16) 60f.

<sup>46</sup> „Sieht man aber auf die einzelnen geschichtlichen Erscheinungen, welche man als religiöse bezeichnen hört, um dann etwa das allen Gemeinsame herauszuheben, so zeigen sie eine so erstaunliche Mannigfaltigkeit, daß man daran verzweifelt, sie ein und demselben Begriff zu subsumieren“ (R 37, 200626). Es handelt sich also nicht nur um eine „Verlegenheit“ (so RPh 5).

dann zweifelsfrei als Religion bezeichneten und deren wesentliche Merkmale deutlich repräsentierenden Phänomene, „sozusagen typische Erscheinungen der Religion“, zu konzentrieren. Dem so präzisierten Begriff seien anschließend die zweifelhaften Fälle angemessen zuzuordnen. Es sei dann „offenbar“, daß sich die fraglichen Phänomene „um eine Art, die man typisch zu nennen pflegt“, gruppieren, welche die Religion „im allereigentlichsten Sinne“ zu nennen ist (R 37, 200628). Eine Mißachtung dieser Weise der Zuordnung muß folgerichtig zu Äquivokationen führen.<sup>47</sup> Das ließe sich zusätzlich evolutiv interpretieren: Auch Religionen kennen embryonale Stadien mit wenig Ähnlichkeit zur vollentwickelten Form (RPh 7). Wie die Idee eines vollkommenen Zeitmaßes<sup>48</sup> ist auch der ideale Typus unrealisiert. „So könnten Reflexion und Beobachtung des historisch Gewordenen gemeinsam zu der Idee einer Religion führen, in welcher der Typus voll realisiert erscheint.“ (RPh 77)<sup>49</sup>

Es geht Brentano nicht nur um die Klassifikation des Bestehenden und die heuristische Funktion des Typus, die darin besteht, daß an ihm demonstrierte Aussagen (z. B. die Offenbarungskritik) auf alle ihm zugeordnete Erscheinungen übertragen werden können, sondern auch um die Bewertung des Bestehenden und um Initiativen zur praktischen Verwirklichung des extrapolierten Ideals. Aus diesen drei Gründen will er das „Christentum als die vor allen typische religiöse Erscheinung“ (RPh 29) erweisen. Seine Vorzüglichkeit zeige sich besonders in intellektuellen und lebensorientierenden Leistungen. Vor allem die Existenz einer wissenschaftlichen Theologie verweise auf den Zweck aller Religion: Befriedigung des Bedürfnisses nach prinzipieller Erkenntnis.<sup>50</sup> Auch der permanente Konflikt

<sup>47</sup> Der zentrale Text lautet: „Was von dieser typischen Art, dem kommt der Name vornehmlich und im allereigentlichsten Sinne zu. Was sonst noch den Namen trägt, hat ihn erhalten, weil man es von der einen oder anderen Seite ihm genähert findet, und die Annäherungen sind wie verschiedenseitig, so auch bald Annäherungen in mehreren, bald in wenigeren Stücken und auch in diesen, im einzelnen genommen, bald mehr, bald minder beträchtlich; da geschieht es dann, daß von den Definitionen, die man einheitlich geben will, manche vielleicht nur auf die typische Erscheinung paßt, manche [Definitionen] aber mit ihr gemeinsam wohl auch noch die von gewisser Seite sich annähernden [Erscheinungen] mit umfassen, während sie die von einer andern, dem Typus nahestehenden, aber jener Ähnlichkeit entbehrenden [Erscheinungen] ausschließen. Mit dem Typus zugleich könnte die Definition die ganze Mannigfaltigkeit nur dann etwa gleichmäßig berücksichtigen, wenn sie disjunktiv in ein Entweder-Oder sich einließe, womit ja aber im wesentlichen dasselbe gegeben wäre, wie in dem Zugeständnis einer Äquivokation.“ (RPh 6f, korr.: R 37, 200628f)

<sup>48</sup> „Man könnte sich ... fragen, ob überhaupt eine der bestehenden Religionen so geartet sei, daß sie wahrhaft als typisch erscheint, oder ob auch hier noch manches fehle. Jedenfalls war in früherer Zeit alles das, was als Religion gelten konnte, sehr weit von dem Typus entfernt, und so wäre es denn nicht zu verwundern, wenn auch heute noch nirgendwo er sich rein darstellte. Es wäre dann ähnlich wie die Idee eines Zeitmaßes, die sich nirgends in der Welt in vollkommener Weise verwirklicht findet. Eine vollkommene Gleichmäßigkeit der Bewegung besitzt keine Uhr, und auch die Umläufe von Tag und Jahr sind nicht vollkommen gleich zu nennen.“ (RPh 76).

<sup>49</sup> Man beachte die verräterische Reihenfolge: Reflexion, Beobachtung.

<sup>50</sup> Als christliche intellektuelle Elite zählt Brentano neben Paulus, Augustinus, Thomas von Aquin, Pascal, Bossuet und Newton auch Napoleon auf (vgl. R 37, 200635), was RPh 33 schamhaft verschweigt (vgl. auch VPhPh 75f.). Die in der Stellungnahme zum Fall Spahn geschmähte Theologie kommt wieder zu überraschenden Ehren! Brentano sieht sich durch A. Harnack, Die

des Christentums mit der Philosophie weise auf Berührungspunkte hin; viele Theoreme und praktische Auswirkungen stimmten überein. Die Diskrepanz des Christentums zum Idealzustand sieht Brentano darin, daß es zu Dogmen wie dem von der vergeltenden Gerechtigkeit und zu Praktiken wie Prozessionen und Gebeten greife, „von denen die Weisheit nichts weiß“ (RPh 36). Es biete also bestenfalls „dem Typus am nächsten kommend uns am meisten Aufklärung“ (RPh 76).

Der Versuch Brentanos, das Ideal exakter zu modellieren, koinzidiert mit seinem Idealbild der Metaphysik als der Wissenschaft schlechthin in theoretischer und praktischer Hinsicht, der Philosophie als Weisheit. Er spricht von der „Wonne des Schauens“ Gottes (RPh 90)<sup>51</sup> und unterstreicht die Fähigkeit der Philosophie, in der Erkenntnis des Schöpfergottes eine hinreichende Quelle des Trostes sowohl in individual- als auch weltgeschichtlicher Perspektive zu bieten (RPh 36). Die Realisierung des Ideals setze jedoch einen bisher nicht vorhandenen theoretischen Stand der Philosophie und entsprechende kulturelle Einflußmöglichkeiten voraus. Folglich sei „das Streben, schon jetzt eine Idealreligion zu schaffen, verfrüht“ (RPh 84). Mit Blick auf Comtes mißglückte Detailbeschreibungen der neuen Religion schlägt Brentano vor, zunächst „auf das Wesentlichste achtend, eine allmähliche Entwicklung aus dem Keime anzubahnen“ (RPh 85, korr.: R 37, 200512)<sup>52</sup>. Die Zukunft der Religion wie jeder kulturellen Leistung ist grundsätzlich nicht prognostizierbar, stellt Brentano abschließend fest (RPh 72). Doch sei deren Auflösung am wahrscheinlichsten, „indem die wahren, natürlichen Mittel genügen“ (RPh 252). Hatte er noch in der Zeit des Kulturkampfes die Befürchtung seines Freundes Th. Fechner, die Kirche könne im Zusammenprall mit dem Staat „wie ein tönernes Gefäß am eisernen zerschellen“ (ZPh 61), zuversichtlich abgewehrt, so greift er nun nach demselben Bild, um die Hoffnung auf die eiserne Überlegenheit philosophischen Wissens gegenüber dem nur tönernen Dogma zu artikulieren (RPh 61).

Brentanos Versuch, den Begriff der typischen Religion so zu bestimmen, daß sich alle unter ihn fallende Phänomene auf eine die Surrogatthese bestätigende Idealreligion hin konzentrieren, hängt letztlich daran, woher im konkreten Fall die Kriterien für eine solche Zuordnung zu gewinnen sind: Warum sollte das Christentum hier präferiert werden? Die Reflexion auf diese Kriterien setzte eine dritte Instanz gegenüber Religion und Philosophie voraus, die in Brentanos Ansatz nicht zu haben ist, weshalb der Bestimmungsversuch in inhaltlicher Perspektive scheitern muß. Bei aller Kritik sei aber Brentanos klassifikationstheoretische Leistung gewürdigt. Er erkennt wie wenige sonst das begriffslogische Problem, das Objekt der Religionsphilosophie oder -wissenschaft zu definieren. Sein typologisches

---

Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte. Nebst einem Nachwort (1901), in: *ders.*, Reden und Aufsätze II, Gießen <sup>2</sup>1906, 159-187, bestätigt (vgl. RPh 35).

<sup>51</sup> Andernorts nennt Brentano allerdings die Annahme einer *visio beatifica* „ins Absurde sich verirrende Spekulationen“ (BrBergm 91).

<sup>52</sup> Vgl. zur Konkretion R 37, 200512ff; die Zusammenfassung Kastils in RPh 85 bleibt dunkel.

Definitionsverfahren<sup>53</sup> erscheint dabei auf den ersten Blick als religionsphilosophisch ad hoc eingeführt; die unpräzise biologisch-metaphorische Terminologie ist wenig überzeugend. Doch ließe sich zeigen, daß Brentano mit der diesbezüglichen Diskussion vertraut war<sup>54</sup> und daß sich in der Anwendung dieses Verfahrens sein schon in der kategorialen Bewußtseinsanalyse der *Psychologie vom empirischen Standpunkt* bewiesenes klassifikatorisches Geschick erneut bewährt.

Mit der typologischen Klassifikation wollte die zeitgenössische Logik die generische Klassifikation, die mit ihren disjunktiven Spezifikationen angesichts der komplexen Wirklichkeit des Lebendigen zu starr und unzulänglich war, aufbrechen und die unumgänglich vagen Begriffsbestimmungen kontrolliert einbeziehen. Dabei stand der Begriff des Typus im Mittelpunkt des Interesses. Bis heute ist die epistemologische und ontologische Interpretation des Typus und die logische Bewertung solcher Verfahren umstritten.<sup>55</sup> Für Brentano ist charakteristisch, daß er den ursprünglich zu heuristischen Zwecken eingeführten und von daher in inhaltlicher Hinsicht relativ frei wählbaren Typus normativ instrumentalisiert – im Unterschied z. B. zu M. Weber<sup>56</sup>. Auch verwendet Brentano die typologische Begriffsbestimmung nur in der Religionsphilosophie.

Ihr letztlich nicht vertrauend, kehrt er zur Klassifikation des „Entweder-Oder“ (RPh 7) zurück, indem er nicht nur den ethnologischen Ansatz bei „primitiven“ magischen und abergläubischen Praktiken als für die Bestimmung des Religionsbegriffs unsinnig abweist, sondern darüber hinaus fordert, nötigenfalls diesen Vorstufen den auf das vollentwickelte Phänomen bezogenen Begriff abzusprechen, um dessen Einheitlichkeit zu retten (RPh 9f). Im Hintergrund steht die Befürchtung, daß andernfalls ein „erhabener“ Begriff von Religion, deren Charakteristikum die Befriedigung des theoretischen Bedürfnisses nebst Orientierung auf ein jenseitiges Leben sein soll, unhaltbar wird, was Konsequenzen für die Surrogatthese hätte. Damit entsteht jedoch ein Dilemma: Deklariert Brentano Religion als ein universal-menschliches Phänomen, ist im Blick auf die Naturreligionen der Ursprung der Religion in einem theoretischen Bedürfnis nach prinzipieller Erkenntnis empirisch unhaltbar.<sup>57</sup> Auf dessen Befriedigung ist aber

<sup>53</sup> Nicht zu verwechseln mit einer Einteilung der Religionen in Typen, die Brentano auch versucht hat, vgl. R 37, 200523ff. Eine solche entspräche den Weltanschauungstypen bei W. Dilthey oder der Religionstypologie von G. Mensching, *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*, Stuttgart 1959, 65-126.

<sup>54</sup> Vgl. LRU 73f und dazu EL 80, 13066f. Brentano verweist dort mit „Mill II 295“ auf J. St. Mill, *System der deductiven und inductiven Logik*. Übersetzt v. J. Schiel, 2 Bd.e, Braunschweig 1868 (vgl. dazu GPhN 379).

<sup>55</sup> Man denke an die moderne Diskussion um die fuzzy logic. Vgl. S. Gottwald, *Mehrwertige Logik. Eine Einführung in Theorie und Anwendungen*, Berlin (Ost) 1989, 298-345.

<sup>56</sup> Weber stellte sein idealtypisches Verfahren erstmals 1904 im Aufsatz über „Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“ dar, jetzt in: M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (hg. v. J. Winckelmann), Tübingen 1988, 146-214. Brentano erwähnt Weber nirgends.

<sup>57</sup> „Wenn es gewiß wäre, daß alle Völker zu allen Zeiten eine Religion haben, so ließe es sich nicht wohl annehmen, daß das Bedürfnis, welches ursprünglich zur Religion führte, ein theoretisches sei“. „... wenn ... das, was man auch bei ihnen [den unzivilisierten Völkern] Religion zu nennen

nach Brentano die Philosophie wesentlich hingeordnet. Um die Surrogatthese zu retten, muß er die sogenannten religionsähnlichen Erscheinungen ausgrenzen und als für die Forschung endgültig vernachlässigbar deklarieren. Die damit zwangsläufig verbundene Abkehr von der These einer universalmenschlichen Verbreitung religiöser Phänomene<sup>58</sup> macht aber den Rekurs auf ein natürliches Bedürfnis des Menschen unplausibel, womit der entscheidende argumentative Pfeiler für die Surrogatthese wegbricht, was Brentano offenbar übersieht. Sie kann auch nicht durch seine parallel zur Philosophiegeschichte konstruierte These gerettet werden, erst die nötige Müße hätte bestimmte Fragen ermöglicht und Religion sei deshalb ein kulturell relativ spätes Phänomen (RPh 77).<sup>59</sup> Das Ergebnis ist paradigmatisch: Die Surrogatthese Brentanos rekurriert auf ein kausaltheoretisch verengtes Religionsverständnis, das weder religionsgeschichtlich noch begriffslogisch mit den empirischen Daten zur Deckung zu bringen ist.

## 6. Philosophie als Religionssubstitut

Bei dem Versuch, die zukünftige Gestalt von Philosophie angesichts der Herausforderung, gegenüber der Volksreligion korrigierend und substituierend zu wirken, konkret zu denken, verschwimmen Brentano die Grenzen zur idealen Religion. Es finden sich eigentümlich unkritische Aussagen: Die ideale Religion könne auf „stete rege apologetische und dogmatische Lehrtätigkeit“ (RPh 82, korr.: R 37, 200505) nicht verzichten. Unabdingbar seien die verpflichtende Teilnahme der Gebildeten an öffentlichen Veranstaltungen wie Versammlungen und Prozessionen, die „Abtrennung von Andersgläubigen“ und das „Anathematisieren der Häretiker“ (RPh 82).

Vom zur Weisheit gelangten Philosophen fordert Brentano zunächst das, was die Religionsphilosophie als ganze zu leisten hat: eine kritische Bilanz der eigenen oder fremden religiösen Überzeugungen (RPh 251). Dazu stellt er ganze Kataloge möglicher Kritikpunkte auf und arbeitet sie teilweise auch aus, wobei er sich an der Gliederung der *metaphysica specialis* orientiert. Auch hier ist also eindeutig die philosophische Systematik der Ausgangspunkt.<sup>60</sup> Im Ergebnis differenzieren sich die „Weisen in solche, die religiös gläubig und ungläubig sind“ (R 31, 200360). Der gläubige Philosoph habe alle seine Aussagen auf die noch anerkannten Dogmen

---

pfllegt, wirklich den Namen verdienen sollte, so wären sicher diejenigen im Rechte, welche behaupten, daß, was ursprünglich zur Religion geführt habe, kein theoretisches, sondern ein praktisches Bedürfnis sei.“ (RPh 8f, korr.: R 26, 200326f)

<sup>58</sup> „... dies [die gravierenden Unterschiede zwischen primitiven und Hochreligionen] scheint, da, wie wir sagten, bei der Bestimmung des Begriffs der Religion alles vor allem auf den Zweck, dem sie dienen soll, ankommt, gegen die Einheit des Begriffes zu entscheiden, womit dann freilich auch die Meinung fällt, daß die Religion eine ganz allgemeine Erscheinung des Völkerlebens sei.“ (RPh 12, korr.: R 26, 200332).

<sup>59</sup> Vgl. auch RPh 8 und dazu *Aristoteles*, *Met.* I 982b 22ff u. ö. Die Argumentation ist eine *petitio principii*, s. unsere Kritik oben am Schluß des 4. Abschnitts.

<sup>60</sup> Vgl. z. B. R 21, 200281-299. Nähere Ausführungen finden sich in LJ.



auszurichten, jedoch, die Freiheit der (weiteren) Forschung während, am dogmenkritischen Diskurs permanent teilzunehmen (RPh 251). Brentano vermutet, daß dies „zu manchem Zweifel Anlaß gibt“ (R 31, 200361). Die Möglichkeit einer Kongruenz von Glaubensüberzeugung und wissenschaftlicher Ehrlichkeit hält er nicht zuletzt aufgrund der eigenen Erfahrungen für unwahrscheinlich.<sup>61</sup> Für den nichtglaubenden Philosophen ist dagegen das Bekenntnis zur traditionellen Volksreligion unstatthaft. Er soll ihr jedoch dieselbe Hochachtung wie überhaupt „für fremde Philosophien“ (R 21, 200302b) entgegenbringen. Im Blick auf Voltaires antireligiösen Vernichtungsfeldzug macht Brentano den hohen theoretischen Gehalt der Religion und deren Bedeutung für das Ethos des Volkes und des Einzelnen geltend.<sup>62</sup> Er plädiert deshalb für eine „Schonung der Kleinen“: „Nicht zersetzen, wo er [der Philosoph] nicht ersetzen kann.“ (RPh 252, korr.: R 21, 200266).

Denkbar sei darüber hinaus ein Engagement mit dem Ziel, die Kirche zu einer „Selbstrestriktion wie im theoretischen auch im praktischen Walten“ zu bringen (RPh 252) und in beiderlei Hinsicht die kirchliche Aktivität sukzessiv durch die philosophische zu ersetzen. Sinnlos seien Reform- und Perfektionierungsversuche wie z. B. die modernistischen – Brentano nennt das gern: „Neuen Wein in alte Schläuche gießen“. Nur ein bewahrendes Wirken des Philosophen aus kritischer Sicht sei vertretbar,<sup>63</sup> d. h., daß bestehende Irrtümer korrigiert, zukünftige verhindert und die unzulänglich in Predigt und Katechese angesprochenen *praeambula fidei*, also alle Teile der „natürlichen Gottes- und Sittenlehre“ (RPh 252), in populärwissenschaftlicher Form verbreitet werden. Bezeugungen der Hochachtung vor der theoretischen Leistung des Christentums erhöhten den Einfluß des Philosophen. Vehement fordert Brentano den Kampf gegen religiöse Intoleranz: „Die Tage der Inquisition [sind] gezählt.“ (R 21, 200297) In Zukunft seien weniger Konflikte zwischen Wissenschaft und Religion zu erwarten, da beide zunehmend sowohl ihre Grenzen erkannten als auch jene ihren Einfluß auf die allgemeine Überzeugung erhöhe, was die Kirche wie den Staat vor Eingriffen zurückschrecken ließe.

In ethischer Perspektive wird die Unterstützung durch eine konkrete Moralpädagogik und durch soziales Engagement in Gemeinschaft mit oder in Konkurrenz zur Kirche erstrebt. Wieder ist Ziel des Einsatzes, die lebenspraktische Effektivität der philosophischen Theorien zu demonstrieren und dadurch die Kirche von „imaginären“ Mitteln abzubringen. Das missionarische Engagement des Philosophen ist nicht uneigennützig: In einer „durch Tugend veredelten

<sup>61</sup> R 21, 200295 ist entschieden pessimistischer: „Kein Bekennen. Keine Erhaltung für immer. Sie wäre nur möglich, wenn Konzentration der Lehre.“ Die Interventionen des Philosophen sollten „die Glut der Kohlen“ auf dem Haupt der Kirche versammeln und einen sanften Übergang zum „wissenschaftlichen Glauben“ – gemeint ist Glaube an die Wissenschaft – ermöglichen.

<sup>62</sup> R 21, 200296 notiert Brentano: „Voltaire's Écrasez. Doch anders die kritischen Philosophen. Anders auch Fechner.“ Als positive Wirkungen der Religion zählt er auf: „Traditionsmacht. Geschichtliche Bedeutung. Seelsorge.“

<sup>63</sup> R 21, 200297: „Man möchte konservieren, perfektionieren. Modernistischer Gedanke. Seine Undurchführbarkeit. Dennoch konservierend wirken. Erste Bedingung die *praeambula fidei*.“ Gegen die modernistischen Bemühungen spricht sich Brentano in diesem Zusammenhang – gern unter Verwendung des biblischen Bildwortes (vgl. z. B. RPh 72) – häufig aus (vgl. RPh 252 u. ö.).

Gesellschaft“ sei besser zu leben (RPh 252). Da Vorbilder wichtig sind, soll der Lebensstil des Philosophen selbst paradigmatisch sein; auch müßten die großen ethischen Gestalten aus den religiösen Schriften sowie aus der Philosophie- und Geistesgeschichte propagiert werden. Brentano nennt Sokrates (LJ 73f Anm. 5) und „Jesus und kein Ende“<sup>64</sup>. Er verweist nun auch auf Comtes positivistischen Heiligenkalender und greift damit ein Motiv seiner Wiener Ethik-Vorlesung auf.<sup>65</sup> Als beispielhaft galt dort die Erziehertätigkeit des Aristoteles gegenüber Alexander dem Großen (GAE 379); Pythagoras ist für Brentano beliebtes Beispiel eines philosophischen Religionsstifters (RPh 84; LJ 52. 54f Anm. 3). Er empfiehlt, Zusammenschlüsse analog zu B. Franklins „Vereinigung aller Freunde des Guten“ (RPh 84)<sup>66</sup> zu gründen, deren Zweck in moralpädagogischen, pastoralen und wissenschaftlich-theoretischen Aktivitäten bestehen soll.<sup>67</sup> Er erwartet sich davon eine Solidarisierung derjenigen, denen es „um die höchsten Bestrebungen“ (BrSchell 73) geht, gegen eine ignorante und intolerante Umgebung. Den zeitgenössischen Bewegungen für ethische Kultur macht Brentano den Vorwurf mangelnder Strenge in der Mitgliederauswahl hinsichtlich der sittlichen Qualifikation und der weltanschaulichen Einstellung und verweist als Vorbilder auf die Jüngerwerbung Jesu und Franz’ von Assisi (GAE 406f).<sup>68</sup> Angezielt ist also eine philosophische *societas perfecta*.<sup>69</sup> Zunehmend fließen nun die Gestalt des Philosophen der Zukunft und die des Propheten einer zukünftigen Religion ineinander (RPh 72) – Brentano selbst mag sich als eine solche gesehen haben.<sup>70</sup>

<sup>64</sup> So der ursprünglich geplante Titel von LJ, vgl. BrSchell 75 u.ö. und LJ 19.

<sup>65</sup> R 21, 200299: „Verehrung von Heiligen“. Der Name Comtes fällt hier nicht, vgl. aber BrSchell 99 und GAE 388 sowie 381. In GAE 403 findet sich eine noch relativ positive Würdigung der Menschheitsreligion Comtes.

<sup>66</sup> Zu der Gründung einer „Vereinigten Tugendpartei“ vgl. *B. Franklin, Sein Leben*, von ihm selbst beschrieben. Mit einem Vorwort von B. Auerbach und einer historisch-politischen Einleitung von F. Kapp, Stuttgart 1876, 309-313. Brentano kannte dessen Autobiographie, vgl. USE 127-132.

<sup>67</sup> „Wenn wir beobachten, welche Bedeutung der kirchlichen Organisation zukommt, so mögen wir es für wahrscheinlich halten, daß Ähnliches auch dann nicht ganz fehlen werde, doch wird man sicher nicht eines schönen Tages darauf verfallen, wie Comte es wollte, die katholische Kirche bis ins Detail zu kopieren, vielmehr was etwa von Organisation erzieherisch und als Beistand in Zweifeln, Versuchungen sowie zur Vereinigung vieler Kräfte zur Ausführung gewaltiger moralischer Unternehmungen wünschenswert erscheint, wird sich ganz allmählich selbständig entwickeln. Wo die Wahrheit besteht, führt sie zur Einheit, und man muß nicht durch absolutistische Mittel für diese sorgen, um dann wenigstens den Schein der Wahrheit zu erhalten. Keine Wissenschaft hat, um ihre Autorität zu üben, eine monarchische Konstituierung der Gelehrtenwelt nötig. Es handelt sich nur darum, daß für Popularisation der Lehre, Kommunikation derselben bei der Erziehung ununterrichteter Völker gesorgt werde und endlich darum, daß der Bedürftige väterlichen Rat, brüderliche Hilfe und insbesondere auch Kräftigung durch freundschaftlichen Kontakt der Guten finden könne. Der Einfluß der religiösen Ideale auch auf dem Kunstgebiet wird sich dann ganz von selbst geltend machen“ (R 37, 200596ff – dieser wichtige, eigenartig im philosophisch-religiösen Bereich changierende Passus fehlt in RPh 72).

<sup>68</sup> Vgl. zu diesen Bewegungen A. Niethammer, Art. „Moralunterricht“, in: RGG<sup>3</sup> IV 1132ff.

<sup>69</sup> „Auch mögen sich gleichmäßig Vertrauende aneinander anschließen und dadurch etwas von den Vorteilen einer vollkommen ausgebildeten Gemeinschaft empfangen und gewähren.“ (RPh 84, korr.: R 37, 200510)

<sup>70</sup> Den in seinem „Jahrbuch für Charakterologie“ postum erschienenen Text Pr deutet Utitz als

## 7. Kritische Würdigung

Trotz aller Ressentiments gegen Comtes positivistische Religion riskiert es Brentano mehr unbewußt als reflektiert, Philosophie als Religionssubstitut in institutioneller Hinsicht zu einer Ersatzreligion werden zu lassen. Damit destruiert er seinen eigenen auf dem Hintergrund der kulturpsychologischen Vierphasentheorie entwickelten Begriff von Philosophie. Die erhoffte Koinzidenz der idealen Religion einerseits und der Philosophie als der Wissenschaft schlechthin andererseits erinnert nicht nur an Hegel,<sup>71</sup> sondern animierte folgerichtig einen von Brentanos italienischen Anhängern, G. Amendola, beide Religionsbegriffe zusammenzuführen.<sup>72</sup> Eine Annäherung Brentanos an den von ihm entschieden abgelehnten spekulativen Philosophiebegriff der letzten, idealistischen „Verfallsphase“ von Philosophie ist somit unübersehbar. Sie zeigt sich auch in der oft bemerkten und kritisierten Neigung des späten Brentano zu apriorischen Konstruktionen, sichtbar in seinem Kontingenzbeweis für das Dasein Gottes von 1915<sup>73</sup> und in seiner Ignoranz der zeitgenössischen Religionspsychologie. Auch hier wird er dem eigenen Philosophieverständnis, nämlich seiner methodologischen Forderung nach einer empirischen Grundlegung aller philosophischen Theoreme, untreu.<sup>74</sup> Und daß er zunehmend die lebensorientierende Funktion von Philosophie betont, ist nach seiner eigenen Theorie eine Niedergangserscheinung, leitete doch die Instrumentalisierung von Philosophie jeweils deren erste Verfallsphase ein. Wenn Husserl 1911 eine Philosophie kritisiert, welche u. a. ihres weltanschaulichen Engagements wegen noch immer nicht Wissenschaft geworden sei,<sup>75</sup> trifft er auch Brentano, obwohl er seinen Lehrer in diesem Zusammenhang nicht erwähnt; ähnliches gilt von M. Schelers Polemik gegen ein gnostisches, ihr Wesen mit Metaphysik identifizierendes Verständnis von Religion.<sup>76</sup>

Bei aller konzeptionellen Schwäche ist Brentano jedoch eine „verdeckte Modernität“<sup>77</sup> insofern zuzugestehen, als er die durch das Schwinden der Volksreligion aufbrechende Leere fühlte und die daraus resultierenden Fragen für die Philoso-

---

Selbstdarstellung Brentanos; vgl. E. Utitz, Erinnerungen an Franz Brentano: Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe (Halle) 4 (1954/55) 73-90. 83ff.

<sup>71</sup> Vgl. K. Hedwig, in: GPhN xxxii.

<sup>72</sup> Amendola, der zum florentinischen Brentanokreis gehörte, suchte beide Religionsbegriffe außerdem mit der katholischen Gnadenehre zu vermitteln: Die erhoffte Aufhebung der Religion in Philosophie geschieht demnach in der visio beatifica. Vgl. R. Giannetti, La presenza di Franz Brentano in Italia agli inizi del novecento: RFNS 69 (1977) 86-102. 99f.

<sup>73</sup> Vgl. L. Gilson, a.a.O. (Anm. 19) 272-280; und J. M. Werle, a.a.O. (Anm. 19) 136: Brentano habe „in der Gottesfrage das Postulat einer wissenschaftlichen Philosophie suspendiert“.

<sup>74</sup> Siehe oben im 4. Abschnitt, ad 2.

<sup>75</sup> Vgl. E. Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft (1911), jetzt in: Husserliana XXV 3-62. 47-62.

<sup>76</sup> Vgl. M. Scheler, Probleme der Religion, in: ders., Vom Ewigen im Menschen, Leipzig 1921, 279-723, besonders 320-329. Zum Verhältnis Scheler – Brentano vgl. M. Scheler, Ethik (1914), jetzt in: ders., Gesammelte Werke I, Bern – München 1971, 373-409. 385.

<sup>77</sup> K. Hedwig, Verdeckte Modernität. Franz Brentano in der gegenwärtigen Diskussion: PLA 33 (1980) 386-397.

phie wachzuhalten suchte. Es handelt sich bei ihm nicht nur um den Versuch einer nachkantischen Neubelebung des aristotelischen Begriffs der Philosophie als Weisheit (RPh 100-103), es ging ihm darum, dem menschlichen Verlangen nach einem „wirklichen und wirkenden Gott“ (ZPh 118) hinreichend zu genügen – hierin trifft er sich unbewußt mit dem religions- und geschichtsphilosophischen Versuch des späten Schelling.<sup>78</sup>

Brentanos Widersprüchlichkeiten sind nicht nur dem Entwurfcharakter der Manuskripte zuzurechnen, sondern tiefer zu begründen: Sie können zeigen, daß und wie Philosophie mit dem Anspruch, Religionssubstitut zu sein, fehlgeleitet und überfordert ist. Auch wenn Philosophen verschiedener Couleur die von Brentano angemahnten Fragen gern umgehen<sup>79</sup> – wie virulent diese und sein Antwortversuch bleiben, zeigt die Diskussion um ein auf „Kontingenzbewältigung“ reduziertes soziologisch-funktionales Religionsverständnis,<sup>80</sup> dem Brentanos Kritik am inhaltsleeren Religionsbegriff Comtes entgegenzuhalten wäre, zeigen insbesondere aber die Auseinandersetzungen um den schulischen Ethikunterricht, die Einrichtung von „Philosophischen Praxen“<sup>81</sup> und nicht zuletzt die Gründung des vor allem ‚pastoral‘ orientierten Freidenkerverbandes in der Agoniephase der DDR-Ideologie.<sup>82</sup>

<sup>78</sup> Brentano hat in seinem Habilitationsvortrag 1866 Schelling scharf kritisiert, besonders dessen philosophische Grenzüberschreitungen: Nur der übernatürlichen Theologie stehe eine hinreichende Einsicht in das Wesen Gottes und eine daraus resultierende Hermeneutik der Geschichte zu. Im Rahmen eines Wiener Schellingvortrages 1889 wiederholte er zwar jenen Vortrag, ließ aber diese Kritikpunkte – nur aus Zeitgründen? – entfallen (ZPh 101-132). Die Zielsetzung Schellings hat ihn wahrscheinlich zunehmend fasziniert.

<sup>79</sup> Das marxistisch orientierte Philosophische Wörterbuch (hg. v. G. Klaus/M. Buhr), 2 Bd.e, Leipzig 1974, enthält z. B. keine Artikel zu „Gott“ und „Tod“. Für die analytische Philosophie vgl. M. Dummett, *The logical basis of metaphysics*, London 1991, 1 und 19: „The layman or nonprofessional expects philosophers to answer deep questions of great import for an understanding of the world ... The layman wants the philosopher to give him a reason for believing, or for disbelieving, in God, in free will, or in immortality. In this introduction I have not raised those questions, but I have raised others almost equally profound: yet I am not proposing to answer them.“

<sup>80</sup> Vgl. H. Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, Graz – Wien – Köln 1986, besonders 240-255 („Die ‚Wahrheitsfrage‘“).

<sup>81</sup> Vgl. den aufgrund falscher alphanumerischer Zuordnung versteckten Artikel von O. Marquardt, Art. „Praxis, Philosophische“, in: HWP VII 1307f.

<sup>82</sup> Der zum Jahreswechsel 1988/89 selbst für die dafür ausgewählten hauptamtlichen Verbandsfunktionäre überraschend unter Mithilfe des Ministeriums für Staatssicherheit (vgl. MfS Dokumentenverwaltung 103543; Vertrauliche Verschlussache VVS-o008: MfS-Nr.: 82/88. 559. Ausf./Bl. 1, vom 30. 12. 1988, S. 3: „Die Leiter aller Dienstseinheiten des MfS haben durch den zielgerichteten Einsatz der operativen Kräfte diesen Prozeß der Bildung und Profilierung der Vorstände zu unterstützen ...“) u. a. von E. Honecker ins Leben gesetzte „Verband der Freidenker in der DDR (VdF)“ existiert bis heute, allerdings nach mehreren Kurswechseln (dokumentierbar anhand von Artikeln aus dem Jahr 1989 in: „Neues Deutschland“ vom 14./15. 1., S. 1; 25. 1., S. 4; 16. 3., S. 8; 14./15. 10., S. 2; 26. 10., S. 4; 1. 12., S. 6 u. ö.). Er sollte den Einfluß der Kirchen zurückdrängen und theoretisch-propagandistisch sowie in entscheidenden Lebenssituationen liturgisch (z. B. bei Beerdigungen) und beratend tätig werden. Wach und rasch reagierte u. a. K. Feiereis mit einer mutigen, orientierenden Artikelserie in der DDR-weit verbreiteten Kirchenzeitung „Tag des Herrn“ (1. 4. 1989, S. 6; 9. 4., S. 4; 16. 4., S. 6).

- (anonym:) Der Atheismus und die Wissenschaft: HPBl 72 (1873) 852-882. 917-929 (zit.: AW);
- Briefe Franz Brentanos an Hugo Bergmann: Philosophy and Phenomenological Research 7 (1946/47) 83-158 (zit.: BrBergm);
- Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendland. Aus dem Nachlaß (hg. v. K. Hedwig) (PhB 323), Hamburg 1980 (zit.: GmPh);
- Geschichte der Philosophie der Neuzeit. Aus dem Nachlaß (hg. v. K. Hedwig) (PhB 359), Hamburg 1987 (zit.: GPhN);
- Grundlegung und Aufbau der Ethik. Nach den Vorlesungen über „Praktische Philosophie“ aus dem Nachlaß (hg. v. F. Mayer-Hillebrand) (PhB 309), Hamburg 1978 (zit.: GAE);
- J. Hasenfuß (Hg.), Herman Schell als Wegbereiter zum II. Vatikanischen Konzil. Sein Briefwechsel mit Franz Brentano und Nachschriften seiner Vorlesungen über Friedrich Nietzsche, über christliche Kunst und über Fundamentaltheologie (APPSR NF 38), Paderborn – München – Wien – Zürich 1978, 14-104 (zit.: BrSchell);
- Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung. Mit einem Anhang: Kurze Darstellung der christlichen Glaubenslehre (hg. v. A. Kastil), Leipzig 1922 (zit.: LJ);
- Die Lehre vom richtigen Urteil. Nach den Vorlesungen über Logik mit Benützung anderer Manuskripte aus dem Gebiete der Erkenntnistheorie aus dem Nachlaß (hg. v. F. Mayer-Hillebrand), Bern 1956 (zit.: LRU);
- Religion und Philosophie. Ihr Verhältnis zueinander und ihre gemeinsamen Aufgaben. Aus dem Nachlaß mit Zugrundelegung der Vorarbeiten A. Kastils (hg. v. F. Mayer-Hillebrand), Bern 1954 (zit.: RPh);
- Über die Zukunft der Philosophie. Nebst den Vorträgen: Über die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiet; Über Schellings System, und den 25 Habilitationsthesen (hg. v. O. Kraus; neu eingeleitet v. P. Weingartner) (PhB 209), Hamburg <sup>2</sup>1968 (zit.: ZPh);
- Über Prophetie (Glossen aus Anlaß der Lektüre von Kemmerichs „Prophezeiungen“ 1911) [hg. v. O. Kraus]: Jahrbuch der Charakterologie 2/3 (1926) 257-264 (zit.: Pr);
- Untersuchungen zur Sinnespsychologie (hg. v. R. M. Chisholm/R. Fabian) (PhB 315), Hamburg <sup>2</sup>1979 (zit.: US);
- Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand. Nebst Abhandlungen über Plotinus, Thomas von Aquin, Kant, Schopenhauer und Auguste Comte (hg. v. O. Kraus) (PhB 195), Hamburg <sup>2</sup>1968 (zit.: VPhPh);
- Vom Dasein Gottes. Aus dem Nachlaß (hg. v. A. Kastil) (PhB 210), Hamburg <sup>2</sup>1980 (zit.: DG).