

Philosoph. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft.

32. Band. 2. Heft.

Glauben und Wissen.

Von Prof. Dr. C. Gutberlet in Fulda,

Das Verhältnis zwischen Wissen und Glauben ist sowohl ein theologisches als auch ein philosophisches Problem, das ausserst interessant, aber auch recht kompliziert ist. Schon die natürliche Erkenntnistheorie bietet der Philosophie grosse Schwierigkeiten; sie hat in unserer Zeit ein wahres Chaos von Meinungsverschiedenheiten hervorgebracht. Die theologische Erkenntnistheorie muss sich mit diesen Theorien zurecht finden, aber erst dann beginnt für sie die weit schwierigere Aufgabe, den Uebergang von rein natürlicher Vernunftkenntnis zur übernatürlichen Glaubenserkenntnis zu erklären.

Aber ausser diesem freundschaftlichen Verhältnisse des Wissens zum Glauben, in welchem jenes zum Glauben hinführt, gibt es auch ein feindseliges, in welchem natürliche Wissenschaft mit dem Glaubensinhalt streitet, und ungläubige Philosophen haben behauptet, dieser Konflikt sei ein notwendiger, die Geschichte der Religion sei ein steter Kampf gegen die Wissenschaft. Eine so exorbitante Behauptung bedarf keiner Widerlegung; aber wahr ist, dass in dem Geiste des einzelnen sich ein Kampf zwischen Wissen und Glauben abspielen kann und sich häufig abspielt. Damit wird die theoretische Frage über dieses Verhältnis zu einer eminent praktischen. Besonders interessant gestaltet sich die Behandlung des Problems, wenn man so recht anschaulich an einem konkreten Falle den Kampf, durch ein ganzes Leben hindurch geführt, verfolgen kann. Wenn wir da sehen, wie nach anfänglichem Glauben allmählich die Wissenschaft den kindlichen Glauben verdrängt, wenn man die vielfachen Wandlungen im Wissen und damit in der Stellung zum Glauben verfolgt und endlich wieder eine Annäherung an den Glauben verzeichnen kann, hat man schöne Gelegenheit, die mannigfachen Berührungspunkte zwischen Wissen und Glauben zu studieren, namentlich wenn ein hochwissenschaftlicher Mann ein offenes Bekenntnis von seinem Entwicklungsgange ablegt und augenscheinlich ehrlich ein gutes Verhältnis zwischen Glauben und Wissen in seiner Seele herzustellen sich bemüht. „Bekenntnisse“ sind immer interessant. Der hl. Augustinus hat viel grossartigere Werke geschaffen als seine Bekenntnisse, und doch wird keine Schrift von ihm so fleissig gelesen wie die Confessiones. Eine solche Darstellung liefert auch einen dankenswerten Beitrag zur Religionspsychologie, welche ja gegenwärtig so eifrig betrieben wird. Und Darstellungen der religiösen

Entwicklung einer normalen Seele haben für die Religionspsychologie mehr Wert als die von vielen bevorzugte Behandlung von ausserordentlich religiösen Zuständen, wie Ekstasen, Visionen usw. Eine solche Geschichte religionswissenschaftlicher Entwicklung bietet uns die Schrift „Glauben und Wissen von A. Messer¹⁾. Die Geschichte einer inneren Entwicklung“.

Der durch seine psychologischen Arbeiten wohlbekannte Giessener Professor tritt uns hier auch als spekulativer Philosoph entgegen, indem er in Briefform seine religiöse Entwicklung in ihrem Verhältnisse zu dem jeweiligen wissenschaftlichen Standpunkte mit grosser Ausführlichkeit und Offenheit uns vor Augen führt: mit Recht nennt er seine Ausführungen „Bekanntnisse“.

I.

Zwei stark ausgeprägte Grundtriebe beherrschen seine ganze geistige Entwicklung: Wissenschaft und Religion. „Wenn ich mich frage, worin denn eigentlich die innerste Triebkraft für all mein philosophisches Grübeln und Forschen liegt, so ist es mir gar nicht zweifelhaft: sie liegt in meinem Verhältnisse zur Religion. Meine Natur muss von vorneherein ungemein empfänglich für die Religion gewesen sein; denn obwohl in meinem Elternhause der religiöse Zug in mir gar nicht besonders gepflegt, ja vielmehr mannigfach gehemmt wurde, stand die Religion doch seit meiner Knabenzeit im Mittelpunkt meines Innenlebens“. Die Eltern erfüllten nur die elementarsten Pflichten eines katholischen Christen, sie gehörten zu den sogenannten liberalen Katholiken.

Der Knabe dagegen beteiligte sich mit grosser Gewissenhaftigkeit an den religiösen Uebungen der Kirche, insbesondere brachte ihm der Sakramentempfang grossen sittlichen Gewinn. Doch in der Studienzeit störten allmählich Zweifel die Festigkeit und Freudigkeit des Glaubens, geweckt durch seinen Hang zum Philosophieren und genährt durch verkehrte Lektüre. Der Religionslehrer tat sein Bestes, aber speziell sich mit den Bedürfnissen des einzelnen zu beschäftigen, war bei der Menge der Schüler nicht möglich. Auf der Hochschule wurde das Schwanken zwischen Gott und Glauben noch stärker, die Leidenschaften regten sich noch mächtiger. Doch fand er einen guten Halt in den katholischen Verbindungen, denen er an den verschiedenen Universitäten sich anschloss. Insbesondere fand er da einen intimen Freund, wie er ihn sich immer gewünscht hatte. „Ich habe kaum einen Menschen mehr kennen gelernt, in dem mir die katholische Religion und Weltanschauung in so lebensvoller Gestaltung, in so charakteristischer Verkörperung entgegengetreten wäre“. Er hat den mächtigsten Einfluss auf mein geistiges Leben ausgeübt. „Ja, ich darf wirklich sagen: der Zauber, mit dem die verschönernde Erinnerung die Tage der Studentenzeit umspielt, er liegt wie Sonnenglanz vor allem auf seinem Antlitz, das mir so lieb und

¹⁾ München 1919, Reinhardt.

traut war: er ruht auf den Stunden, die ich mit ihm verbracht habe“. In der Folgezeit lockerte sich durch die Trennung das traute Verhältnis, der Freund verstand den Freund nicht mehr recht.

In der nach den Studienjahren folgenden Berufstätigkeit zogen sich die mannigfachen Bedenken gegen die Kirchenlehre zu einem „zentralen Glaubenszweifel“ zusammen. Sein Verhältnis zu Gott war bisher ein unmittelbar persönliches gewesen; aber ist das objektiv berechtigt? Es beruht ja nur auf Vorstellungen. Die apologetischen Beweise genügten nicht mehr seinen „wissenschaftlichen Anforderungen“, sie enthielten für ihn Probleme, welche die Autoren gar nicht bemerkt zu haben schienen. Aber dennoch gab er den Glauben nicht ganz auf; nach allen Erwägungen war der Schluss: ich brauche eben den Glauben.

Eine Wendung brachte ein Ereignis in seiner Berufstätigkeit; weil er in einer kirchenpolitischen Tagesfrage (1895) als Gymnasiallehrer eine von den Kollegen abweichende Ueberzeugung ausgesprochen hatte, wurde er durch Versetzung gemassregelt, was ihn so verbitterte, dass seine ohnehin etwas pessimistische Stimmung nun das Problem des Uebels mit voller Wucht in den Mittelpunkt seines Grübelns stellte. Das Leid in der Welt ist so entsetzlich, dass es mit einem gütigen Gotte unvereinbar ist; und doch ängstigte ihn wieder die Furcht, diesen möglichen Gott durch solche Gedanken schwer zu beleidigen. Da stellte sich der Gedanke ein: „Dieser Gott, mit dem du haderst, den du schmähst und vor dem du doch zitterst, er existiert ja gar nicht . . . So erfolgte damals in mir ein tiefgehender innerer Umschwung. Ich nahm Abschied vom Gottesglauben — auf lange hinaus“. So wandte er sich vom Christentum ab und suchte im Naturalismus und Materialismus seine befriedigende Weltanschauung. Damit richtete sich seine Lebensauffassung auf das Diesseits, die moderne Geistesrichtung lernte er als wertvoll kennen. Der Religion wies er darin ihren gebührenden Platz an, er erklärte sie aber rein psychologisch und historisch. Wie auf anderen Gebieten gibt es auch auf religiösem Gebiet, ein solches war Christus. Die Frage nach dem Zweck des Lebens fand er müßig, es gibt nur Einzelzwecke, das Leben als Ganzes ist zwecklos bzw. Selbstzweck.

Der Naturalismus führte ihn nun auch zum Determinismus. Aber die Erwägung, dass ohne Freiheit das sittliche Gute zum wesenlosen Schein wird, drängte ihn allmählich über den Naturalismus hinaus. Einen Beweis für die Freiheit kann man nicht führen, aber man übt sie tatsächlich durch die Entscheidung für die sittlichen Ideale aus. Wodurch haben aber diese ihre verpflichtende Kraft? Durch göttliches Gebot in keinem Falle. „Dem Reifgewordenen kann kein anderer eine Pflicht beweisen oder auflegen, er muss sich selbst in freier Entscheidung an eine Norm binden“.

So gelangte er zum „ethischen Idealismus“, dem das sittliche Ideal das absolut Wertvolle ist. Aber zu einem friedlichen Abschluss ist damit die Entwicklung noch nicht gekommen. Der Religion steht er nicht mehr so feindselig gegenüber. Das Uebel und das Böse erscheint ihm nicht mehr so unvereinbar mit dem Gottesglauben, im Gegenteil. „Gerade in einem starken und lebendigen religiösen Glauben scheint mir in unübertrefflicher Weise die Fähigkeit enthalten zu sein, das Hemmende und Niederziehende, was im Unglück und Leid zweifellos liegt, in positiven Lebenswert zu verwandeln. Ein wirklich festes Vertrauen auf Gott und ein lebendiger Glaube an seine Vorsehung kann durch kein Ungemach und keine Trübsal widerlegt werden“.

Aber freilich „von wirklichem festen Glauben bin ich noch weit entfernt. Dagegen kann ich sagen, dass die inneren Bedürfnisse und Befriedigungen, die mir einst die Religion wert gemacht, sich trotz der langen Abkehr von ihr kaum gemindert haben. Darum ist jetzt nicht mehr mein Bestreben, die religiösen Anwendungen in mir zu unterdrücken, sondern sie lediglich zu läutern. Auch jetzt noch hat für mich das Leben eines religiösen Menschen einen eigenartigen, ich möchte sagen poetischen Reiz und geheimnisvollen Zauber, es erscheint mir innerlich durchweht von einem Hauch des Unendlichen, erleuchtet von einem Glanz aus überirdischer Sphäre. Ich fühle mich wirklich Gläubigen noch am nächsten innerlich verwandt, und bedauere es schmerzlich, dass ich trotzdem seit meiner Abwendung von der Religion die innigste Art geistiger Gemeinschaft mit manchen frommen Menschen, die mir nahe stehen und die ich aufs höchste schätze, verloren habe“.

„Und noch einen anderen Verlust hat die Abkehr von der Religion mir gebracht. Meine Lebensstimmung trägt seitdem — das kann ich mir nicht verhehlen — den Charakter der Resignation, der stillen Trauer. Auch wenn ich mich zu dem Entschlusse aufraffe, meinem Leben durch pflichtmässige Arbeit Wert und Sein zu verleihen, so krampft es mir doch das Herz zusammen, wenn ich mir zu gleicher Zeit sagen soll, all dein Hoffen auf Glückseligkeit, das wenn nicht hier, so doch in einem Jenseits sich erfüllen sollte, ist eitel. Mag das Glücksstreben an sich sittlich wertlos sein, noch immer scheint mir die religiöse Vorstellung, die das höchste Gut in einer Vereinigung der sittlichen Läuterung und der Beseligung sieht, als diejenige, die allein mich vollkommen befriedigen würde . . . Auch hat sich mir immer wieder die Ueberzeugung aufgedrängt, dass ein fester Glaube für die Erfüllung sittlicher Aufgaben ein überaus wertvoller und mächtiger Bundesgenosse sei. Wenn in Gott das Ideal des Sittlichen geliebt wird, und wenn das sittliche Streben als das Suchen nach Vereinigung mit ihm gilt, so kann der Gedanke an das eigene kleine Selbst und sein Ergehen ganz zurücktreten. Also eine Beeinträchtigung ist auch für die höchsten und feinsten Ausprägungen des Sittlichen von Seiten einer Religion, die in Gott den Urquell alles Guten sieht, nicht zu fürchten“.

So war Messer der Religion wieder näher gekommen, und selbst dem Kirchenglauben stand er nicht mehr so ablehnend gegenüber, als er Männer kennen lernte, die als gute Katholiken ihre geistige Selbständigkeit zu wahren verstanden. Seine frühere Auffassung vom Katholizismus erkannte er nur als die einer bestimmten Richtung in der Kirche, nämlich als die der Jesuiten. Sein Verhältnis zur Kirche schildert er so: „Massgebend muss, wie mir scheint, vor allem der Gedanke sein, die Kirche ist nicht Selbstzweck, sie ist das Mittel, um die Seelen zur Religion hinzuführen. Und die Seele, die ihren Gott gefunden hat — gefunden nicht bloss durch passives Aufnehmen kirchlicher Lehre, sondern durch eigenes Suchen —, sie wird damit innerlich frei und selbständig, geistig mündig, auch gegenüber der Kirche, ihren Lehren und Geboten. Und diese Lehren, soweit sie wirkliche Kirchenlehren sind mit dem Anspruch auf unfehlbare Wahrheit, sind gar nicht so zahlreich und beengend als ich einst meinte. Und die Gebote der Kirche, sie können mich nur dem Geiste, nicht dem Buchstaben nach, noch binden. Auch gegenüber sonstigen kirchlichen Anordnungen und Einrichtungen wahre ich mir das Recht selbständiger Meinung und freier Kritik. Dass viel Verfehltes und Ueberlebtes in der Kirche und im kirchlichen Leben zu finden ist, welcher ehrliche Freund der Kirche möchte das leugnen? Gewiss lässt sich gar manches entschuldigen, selbst rechtfertigen mit pädagogischen Erwägungen, mit Rücksichten auf die Schwäche und Verkehrtheit der menschlichen Natur. Aber der Gedanke an die geistig Armen soll nicht allein massgebend sein. Eine Kirche, die ‚katholisch‘ d. h. die allgemein sein will, sie muss auch Raum bieten für die Lebensbedürfnisse der erlesensten und hochstehenden Geister; eine wirklich katholische Religion muss die Religion der Ungebildeten wie der wahrhaft Gebildeten sein können“.

„Es lebt so viel guter Wille, so viel reiner Sinn in dem gläubigen katholischen Volke und in der katholischen Geistlichkeit. Das ist ein schier unerschöpflicher Vorrat von Kraft, der in den Dienst aller edlen und hohen Bestrebungen gestellt werden kann. Aber vielfach ist der Geist, der seine Kraft leitet und lenkt, etwas engherzig und ängstlich, und so bleibt sie oft ungenutzt, wo sie Wertvolles leisten könnte. . . „Es muss „jenes ängstliche Misstrauen gegen alles, was ausserhalb der Kirche steht, schwinden. Es ist nun einmal Tatsache, dass das ausserkatholische moderne Geistesleben auf allen Gebieten sehr viel Wertvolles hervorgebracht hat; vieles auch, was den Lehren des Glaubens innerlich weit näher verwandt ist, als man gewöhnlich ahnt. Also mehr Zutrauen zu dem eigenen geistigen Besitz und seiner überwindenden Kraft und weg mit der furchtsamen, engherzigen Abschliessung von allem ‚Modernen‘. Auch darin waltet Gott“.

Selbst der neuscholastischen Philosophie steht der Vf. an und für sich nicht feindselig gegenüber. Nach Auseinandersetzung mit Kant und dem Neukantianismus, mit dem subjektiven und objektiven

Idealismus und nach dem Versuch einer induktiven Metaphysik über Freiheit, Gott und Unsterblichkeit, die freilich kaum über Vermutungen hinausführt, behandelt der letzte Brief das „Verhältnis des Vf.s zur neuromantischen Gefühls- und Intuitionsphilosophie und zur neuscholastischen Philosophie“. „Sowohl in der Anerkennung einer induktiven Metaphysik als auch in der Ablehnung der neuromantischen Gefühls- und Intuitionsphilosophie mystischen Gepräges stimme ich überein mit der von der katholischen Kirche gebilligten Philosophie. Dabei bin ich mir aber klar darüber, dass es sich bei mir nicht um das einfache Wiedererwachen von Jugendeindrücken handelt, sondern um selbsterworbene Ansichten, die ich zu begründen in der Lage bin. Ich vertrete sie nicht, weil sie auch die Ansichten der Kirche sind, sondern obwohl sie das sind. Denn wenn ich nach meiner inneren Loslösung von der naturalistischen Weltanschauung eine Zeit lang in der Hoffnung lebte, wieder mit voller Ueberzeugung die Lehre der katholischen Kirche annehmen und mich als innerlich zu ihr gehörig fühlen und bekennen zu können, so hat sich diese Hoffnung nicht erfüllt. Durch den Kampf, den der Papst Pius X. gegen den sogenannten Modernismus geführt hat, ist jede Aussicht, dass die katholische Kirche den berechtigten Ansprüchen moderner Wissenschaft und Philosophie Rechnung tragen werde, auf absehbare Zeit beseitigt worden. . . . Wenn ich auch eine induktive Metaphysik für möglich halte, so bin ich doch der Ansicht, dass diese Metaphysik nur zu Vermutungen, bestenfalls zu Wahrscheinlichkeiten führen kann. Die katholische Kirche verlangt von ihren Philosophen die Ueberzeugung, dass das Dasein Gottes ‚sicher erkannt‘ (und bewiesen) werden könne. Das Vatikanische Konzil hat das bereits als Glaubenssatz aufgestellt; in dem von Pius X. den Priestern auferlegten Eid gegen den Modernismus ist diese Forderung wiederholt und verschärft worden. . . . Ich erkenne an diesem Beispiele auch, was von der Versicherung zu halten ist, die mir die Verteidiger der Kirche geben, dass sie lediglich vernünftigen Gehorsam verlange und dass sie niemanden veranlasse, gegen sein Gewissen zu handeln. Wie, wenn die Kirche mir als ‚vernünftig‘ erkennbar und beweisbar anzunehmen gebietet, soll ich dann meiner Vernunft oder der Kirche folgen? Und wäre im letzteren Fall der ihr geleistete Gehorsam noch vernünftig? Und wenn das Gewissen mir gebietet, um der Wahrhaftigkeit willen mich von den Sakramenten fernzuhalten oder aus der Kirche auszuschneiden, verbietet mir die Kirche nicht, meinem Gewissen zu folgen, da sie solches Verhalten als Sünde bezeichnet“?

Nochmals verlangt der Vf. von einer katholischen d. h. allumfassenden Kirche, dass sie „ausser den Schichten, die der autoritativen Leitung noch bedürfen, auch diejenigen durch ihre geistigen Schätze und ihre weitherzige Liebe an sich fessele, die zu innerer Selbständigkeit gelangt sind und nach eigener Vernunft Einsicht und eigenem Gewissen ihre religiösen Ueberzeugungen und ihre Lebens-

gestaltung formen. Sie müsste also Raum bieten auch für ein religiöses Leben, wie es z. B. im modernen freigesinnten Protestantismus sich entwickelt hat; und jeder müsste ihr als zugehörig willkommen sein, der aus ehrenwerten Gründen und seelischem Bedürfnis ihr zugehören will. Dann erst wäre sie die wahrhaft ‚katholische‘, d. h. allgemeine Kirche, dann erst strebte sie ernstlich jener idealen, unsichtbaren Kirche zu, die alle umfasst, die wirklich guten Willens sind, und nach der von jeher tief religiöse Menschen sich sehnten.“

„Als religiös gilt mir jetzt jeder, für den es Gebiete und Gründe gibt, denen er mit Ehrfurcht gegenübersteht, ja selbst jeder, für dessen Fühlen und Wollen es Werte gibt, die ihm höher stehen als sein Behagen und Wohlergehen und sein eigener Nutzen. Auch sind doch wohl alle innerlich Frommen darin einig, dass sie ihren Begriff oder ihre Ahnung vom Göttlichen vor allem dem entlehnen, was sie als überegoistische und übersinnliche Werte empfinden, und dass sie in deren Verwirklichung den besten Gottesdienst erblicken“.

„So hat sich mir doch im wesentlichen der Standpunkt bewährt, auf den ich nach Ueberwindung des Naturalismus gelangt war und den ich als ‚ethischen Idealismus‘ bezeichnet habe . . . Für die freie und weite Auffassung sittlicher Ideale und sittlicher Lebensgestaltung habe ich vor allem Nietzsche viel zu danken“.

„Erst im reifen Mannesalter habe ich ihn durch eigenes Studium kennen gelernt; so war ich durch mein selbständiges Urteil von vorneherein davor geschützt, ihn so gröblich misszuverstehen, wie dies vonseiten vieler Verehrer und Gegner geschehen ist, oder in innere, sklavische Abhängigkeit von ihm zu geraten. Die beste Deutung für den wahren Sinn seiner Werke bot mir sein Leben und seine Persönlichkeit, wie sie von seiner Schwester so liebevoll dargestellt worden sind. An ihm habe ich auch erfasst, welches die volle Bedeutung und Tragweite des von Kant errungenen und geprägten Begriffes der ‚Autonomie‘, der sittlichen Selbstgesetzgebung, sei . . . Nietzsche hat es gewagt, aus den Bedürfnissen und Schätzungen der eigenen Individualität sich sein Ideal auch inhaltlich eigenartig zu gestalten, und er gibt Mut und Antrieb zu gleicher sittlicher Selbstständigkeit, die nicht von andern Ideale borgt, sondern nach den Forderungen der eigenen Persönlichkeit gestaltet. Und dabei braucht keine Art von Werten ausgeschlossen zu bleiben, wenn wir nur dem Range gerecht werden, in dem sie sich uns mit Evidenz darstellen, und wenn wir entschlossen sind, jeweils das Höchstwertige zu wählen und zu verwirklichen . . . dazu genügt freilich nicht ein blosses Wissen um jene übersinnlichen Werte. Allerdings muss ich dem theoretischen Erkennen und dem dadurch zu erringenden Wissen den ganzen Umkreis dessen einräumen, was wir ‚Wirklichkeit‘ nennen, wo jedoch die Werte aufsteigen, da fällt zwar auch noch das Licht des Wissens hin, aber die Kraft, die Wertgedanken selbst wirklich zu machen, fehlt, wenn sie nicht unser Gefühl erwärmen und unser Streben und Wollen ergreifen. Ja, das Gefühl und seine ‚Intuition‘

ist selbst das Organ, dem die Werte als solche und ihr Rang sich offenbaren. Dieses innere Erfasstsein von den Werten darf man ‚Glauben‘ an die Werte nennen . . . Der Glaube an die geistigen Werte ist es, der allein uns bei allem äusseren Misserfolg und Zusammenbruch Halt und Trost und menschliche Würde zu geben vermag . . . Und aus unserem sittlichen Wertgefühl, d. h. aus unserem ‚Gewissen‘ heraus richten wir uns selbst und halten wir uns das Ideal vor, dem wir uns nähern sollen“.

„Gibt es einen Gott, so wissen wir, dass wir ihm am besten dienen, wenn wir unserem Gewissen folgen. Gibt es keinen, so ist es die Stimme des Gewissens, die uns aufruft, das was wir als das Höchste, das ‚Göttliche‘ in uns fühlen, wirklich zu machen und so ein ‚Reich Gottes‘ zu schaffen“. „So ist der Glaube an Werte, zumal an die sittlichen Werte, der innerste, geistigste Kern des Gottesglaubens“. „Welche Zwecke wir uns aber setzen sollen, welche Ziele unserer würdig sind, und es verdienen, von uns erstrebt zu werden, das kann uns letzten Endes der Verstand und damit Wissen und Wissenschaft nicht sagen, das muss uns unser Wertgefühl, unser ‚Herz‘, unsere ‚Seele‘ erschliessen. Was sich uns hier an übersinnlichen, ‚geistigen‘ Werten enthüllt, an dessen objektive Gültigkeit müssen wir ‚glauben‘, da an diese Geltung verstandesmässige Beweisführung nicht heranreicht“ . . .

„Also, Wissen vom Wirklichen und Glauben an Werte und unsere Freiheit, das ist meine Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis vom Wissen und Glauben“.

II.

In dieser Darlegung einer religiösen Entwicklung interessiert uns besonders das jeweilige Verhältnis des Suchenden und Strebenden zur Kirche, der er anfangs aufrichtig angehört, von der er aber abgefallen ist, der er sich wieder genähert hat, um aber sodann von ihr endgültig Abschied zu nehmen. Denn das Verhältnis von Glauben und Wissen, dessen Entwicklung der Vf. darzustellen verspricht, war ursprünglich sein wissenschaftliches Verhalten gegenüber der katholischen Religion: erst nachträglich schied sich nach eigener Versicherung bei ihm Kirche und Religion.

Welches war nun der letzte, eigentliche Grund, der ihn bestimmte, nach langem, redlichem Streben von der Kirche Abschied zu nehmen?

Nun, sie erkennt nicht die geistige Selbständigkeit, nicht den durch redliches Suchen errungenen religiösen Standpunkt des einzelnen an, stempelt ihn sogar zur Sünde. Sie verleugnet ihren Charakter als katholische Kirche, da sie die höher Gebildeten aus ihrer Gemeinschaft ausschliesst.

Das ist aber doch eine durchaus ungerechte Beschuldigung. Die Kirche ruft alle, Niedere und Hohe, Geistigarme und Hochgebildete zu sich, betet für sie, predigt ihnen die frohe Botschaft. Aber freilich die Armen im Geiste hören mehr auf ihre Einladung als die

„Reichen“. Haben denn nicht Männer von der grössten Geisteskraft es für eine grosse Ehre erachtet, Kinder der Kirche zu sein? Mögen die Modernen die Alten durch ein reicheres Wissen, namentlich auf empirischem Gebiete, übertreffen, in Bezug auf Kraft des Denkens können sie sich kaum mit ihnen messen. Wollen sie sich über den kindlich frommen Augustin stellen? Der Wahrheit sich unterwerfen heisst nicht, die geistige Selbständigkeit aufgeben, sondern sie bewähren: „Die Wahrheit wird auch frei machen“. Dagegen wird der einzelne, der sich nur von seinen Sondermeinungen leiten lässt, ein Sklave wechselnder, von Gefühlen und Stimmungen eingegebener Irrtümer. Verliert der Soldat, der von der Notwendigkeit strammster Disziplin im Kriege sich überzeugt hat, etwas von seiner geistigen Selbständigkeit, wenn er schwierigsten, wohl ganz unverständlichen Befehlen gehorcht? Er entschliesst sich mit vollster geistiger Freiheit zum Handeln. So ist der Glaube an die Dogmen der Kirche Sache freier Entscheidung, da der Katholik von der Unfehlbarkeit der Kirche überzeugt ist.

Nur dem Katholiken rechnet es die Kirche zur Sünde an, wenn er am Glauben Schiffbruch leidet.

Aber wenn ihm nun den Glauben „das Gewissen verbietet um der Wahrhaftigkeit willen“?

Ein solches wahrhaftiges Gewissen kann die Kirche nicht anerkennen. Wer durch die Taufe Mitglied der Kirche geworden ist und den Glauben angenommen hat, kann ohne Sünde den freiwilligen Zweifeln nicht nachhängen. Das ist allerdings ein weiterer stark betonter Vorwurf des Vf.s gegen die Kirche. Aber sie müsste sich ja selbst aufgeben und an ihrer unfehlbaren Lehrgewalt zweifeln, wenn sie solche Zweifel guthiesse. Ein solcher Zweifler würde sich auch gegen Gott versündigen; denn der Glaube verlangt praktische Betätigung, diese versagt Gott der freiwillig Zweifelnde, insbesondere versagt er ihm den schuldigen Glauben an seine Offenbarung. Nur wenn sich dem Zweifelnden ein ganz evidenter Grund gegen den Glauben darböte, könnte er ihn aufgeben; einen solchen evidenten Grund gibt es aber nicht.

Der Vf. bezeichnet gerade den Zweifel, das Forschen nach der Wahrheit als etwas sehr Gottgefälliges, während der von der Kirche zugestandene Zweifel, bei dem das Resultat schon feststeht, gar kein wahres Forschen genannt werden könne. Er steht dem Protestantismus mit seinen unzähligen Sekten nicht mehr so ungünstig gegenüber, da diese Uneinigkeit ein Zeichen von ernstem Forschen sei.

Dass man nicht ernstlich forschen könne, wenn das Resultat schon feststeht, ist eine unbeweisbare Behauptung, die ich leicht durch meine eigene Erfahrung widerlegen kann. In den fünfzig Jahren, in denen ich mich mit Apologetik beschäftigte, habe ich so zu sagen täglich nach den Grundlagen der Religion geforscht: ein Ungläubiger wird sich kaum so viel Mühe geben um die Begründung seiner „Religion“.

Aber den Vf. haben die apologetischen Beweise nicht mehr überzeugt; er fand darin Lücken, welche die Apologeten wohl gar nicht gesehen haben.

Die Beweise für das Christentum sind seit Jahrtausenden geführt, geprüft und von den grössten Denkern als vollgültig befunden worden. Millionen von Martyrern haben auf sie gestützt die grössten Qualen und den Tod erlitten. Mathematische Beweise sind es allerdings nicht, sie überzeugen nur den, welcher sich überzeugen lassen will. Jedenfalls müsste ein Katholik, der sie nicht mehr für überzeugend hält, ihnen bessere für seinen Unglauben entgegenstellen. Sind aber die Erklärungen des Vf.s vom Ursprung der Religion von solcher Beschaffenheit? er erklärt sie psychologisch und geschichtlich.

„In der Tat schien mir auch die Forschung richtig die bedeutungsamsten seelischen Kräfte aufgespürt zu haben, durch die das Wundergebilde der Religion geschaffen sei; vor allem bei den Menschen auf niedrigster Kulturstufe die unwillkürliche Auffassung der Naturvorgänge nach Art menschlichen Wesens und Handelns. Wie der Mensch die Bewegungen seines Leibes abhängig glaubt von seinem eigenen Willen, so fasst er die Bewegungen und überhaupt die Vorgänge in der Natur als bewirkt durch wollende, also menschenähnliche Wesen, die aber zugleich wegen ihrer unheimlichen Verborgenheit und der sich gelegentlich zeigenden gewaltigen Stärke als übermenschlich angesehen werden, deren Zorn man darum meiden, deren Gunst man durch Gebet und Opfer erringen muss. Zu dieser vermenschlichenden Auffassung der Natur und den angstvollen Gefühlen, die sie begleiten, kommen dann noch . . . das Bedürfnis nach Hilfe und Trost . . .“

Diese Erklärung wird als richtiges Ergebnis der Forschung bezeichnet, ist aber nur eine von den zahlreichen Hypothesen über den Ursprung der Religion, meist den religiösen Anschauungen der jetzigen Naturvölker entlehnt, die man ohne allen Beweis für die ursprünglichen ausgibt, auch ganz unlogisch, da sie ebenso gut von einer höheren Stufe herabgesunken sein können. Dieses letztere ist nach neuesten, auf allgemeinerem Material aufgebauten Auffassungen sogar Tatsache, und der berühmte Sprach- und Religionsgeschichtsforscher M. Müller findet, dass alle Religionen einen Abfall von höheren Stufen zu verzeichnen haben. W. Wundt, den man als Fachmann in der Völkerpsychologie ansprechen kann, gibt eine verwandte Erklärung von dem Ursprung der Religion, und doch erklärt ein anderer Fachmann seine Darstellung für einen „Roman“. Können solche phantasievollen Erklärungen sich mit dem eminent historischen Ursprung des Christentums vergleichen?

Aber unser Vf. erkannte in Bezug auf die Person Jesu Christi, dass man mit Recht wie von künstlerischen, so von religiösen ‚Genies‘ reden könne.

„Zog ich dann noch in Betracht, welche gewaltige Macht eine solche Persönlichkeit auf andere empfängliche Gemüter ausüben kann,

wie ferner bei hochgesteigertem religiösem Innenleben ekstatische Zustände, Illusionen und Halluzinationen eintreten können, so schien sich mir ein Weg zu eröffnen, auf dem ich zu einem Verständnis für den Ursprung des Christentums gelangen könnte, besonders wenn ich mich zugleich in die damaligen religiösen Zustände des Judentums und Hellenismus vertiefte“ . . . „Die zunehmende Gewöhnung an die psychologische Betrachtung zeigte mir, dass die Handlungen der Menschen aus ihren Instinkten, Gefühlen und Vorstellungen hervorgehen. Also wirken religiöse Vorstellungen und Gefühle auf das menschliche Handeln mit derselben Kraft, ganz gleichgültig, ob ihnen eine Wirklichkeit entspricht oder nicht — wenn nur an diese Wirklichkeit geglaubt wird. Auch ein nur geglaubter Gott kann Wunder wirken, wenn eben dieser Glaube und die Glut der religiösen Gefühle den Menschen zu Leistungen antreibt und befähigt, die weit über das Gewöhnliche und Durchschnittliche hinausgehen“.

Durch solche Spekulationen werden die Tatsachen nicht aus der Welt geschafft, insbesondere werden die Wunder des Christentums, die historisch so feststehen wie kein anderes geschichtliches Faktum, nicht dadurch beseitigt, dass man sie einem vorgestellten Gott, der Glut religiöser Gefühle zuschreibt. Kann ein vorgestellter Gott, kann höchste Glut von Gefühlen Tote erwecken, Tausende mit einigen Broten speisen, auf ein Wort den Sturm und das Meer beruhigen? Uebrigens spekulieren andere wieder ganz anders über den Ursprung des Christentums, über die Person Jesu Christi, und ein hervorragender Fachmann, O. Pfeleiderer, bemerkt, dass es Dichtungen sind, die nach eigenem Geschmacke sich ein Christusbild entwerfen. Er selbst freilich leitet das Christentum vom Mysterienwesen ab, fügt also eine Spekulation der dichtenden Phantasie den vielen andern hinzu.

Die apologetischen Beweise beruhen dagegen nicht auf solchen Spekulationen und Dichtungen, sondern auf sicheren Tatsachen und streng logischen Schlüssen. Jedenfalls können sie den Vergleich mit den entgegenstehenden Aufstellungen aushalten, und darum kann ein gläubiger Katholik nicht auf Grund solcher Einwände seinen auf hinreichende Gründe gestützten Glauben verlassen, und mit Recht muss die Kirche solchen Abfall und selbst freiwilligen Zweifel als Sünde erklären.

Ein weiterer Vorhalt, den der Vf. dem Katholizismus macht, ist ein ängstliches Abschliessen gegen alles Ausserkirchliche, das ängstliche Misstrauen gegen die moderne Kultur. Er selbst hatte einst aus dem Religionsunterricht sich gewöhnt, „sie mit dem Vorurteil zu betrachten, als sei sie lediglich aus sündhaftem Abfall von der Kirche und von Gott hervorgegangen; als sei sie getragen von der bewusst bösen Absicht, den religiösen Glauben zu bekämpfen und auszurotten“. „Dass mir aber das Leben wertvoller und inhaltsreicher wurde, dazu trug nicht zum wenigsten der Umstand bei, dass ich die moderne, ausserkirchliche Geistesrichtung viel eingehender und verständnisvoller würdigen lernte als früher“.

Dieses Bedenken ist jedenfalls in seiner Allgemeinheit nicht berechtigt. Die Kirche hat immer Kunst und Wissenschaft gepflegt, selbst die materielle Kultur gefördert. Die europäische Kultur ist von der Kirche eingeleitet worden. Aber freilich die moderne Kultur ist wesentlich auf das Diesseits gerichtet, mit Ignorierung oder positiver Ablehnung aller Ewigkeitswerte. Auf eine solche Geistesrichtung kann die Kirche kein Vertrauen setzen, sie gefährdet das religiöse Streben, wenn sie auch nicht direkt gegen den Glauben gerichtet ist, was übrigens leider nicht immer ausgeschlossen ist. Alles Wertvolle der Neuzeit in Wissenschaft und Kunst, und selbst in materieller Kultur, machen wir uns zu gute, was freilich nur mit Vorsicht geschehen darf, und solche Vorsicht wendet die Kirche an. Mögen manche zu vorsichtig, ganz und gar misstrauisch gegen alles Moderne sein; es ist dies nicht ohne Grund. Ich kann mir hierin keinen Vorwurf machen. In den 50 Jahren, in denen ich mich mit philosophischen und theologischen Fragen beschäftigte, habe ich mit dem grössten Eifer die ausserkirchliche Literatur, auch in den Grenzgebieten, Naturwissenschaft, Sprachwissenschaft usw., auf ihr Verhältnis zum Glauben durchforscht, mit dem Wunsche, günstige Urteile über die christliche Weltanschauung und Gründe für dieselbe zu finden. Der Ertrag meiner Studien war nach dieser Richtung ein sehr spärlicher: regelmässig Ignorierung oder selbst Verachtung und Bekämpfung des Gottes- und Unsterblichkeitsglaubens. Ein alter ehrwürdiger Professor erklärte uns: „Diese guten Leute (die ungläubigen Gelehrten) müssen für uns arbeiten“; so gross ist die Bereitwilligkeit von unserer Seite, Errungenschaften der weltlichen Wissenschaft uns zu Nutzen zu machen; dagegen lehnt es diese prinzipiell ab, von unserer Seite etwas anzunehmen. Und doch könnte sie ausserordentlich damit gewinnen; sie hätte sichere Stützpunkte für eine befriedigende Lebensauffassung, und brauchte sich nicht „von jedem Winde der Lehre hin und her treiben zu lassen“, wie der Apostel Paulus sagt.

Der stärkste Vorwurf des Vf.s richtet sich gegen die Verurteilung des Modernismus durch Pius X. Wenn damit nur eine Kritik an der schroffen Behandlung der Modernisten gemeint sein sollte, so würde dies die Sache selbst nicht berühren, obgleich doch die völlige Untergrabung des übernatürlichen Charakters des Christentums von dieser neuen Richtung in Angriff genommen wurde. Der Vorwurf richtet sich gegen die Sache selbst. Die Vereinbarkeit des Katholizismus mit der Wissenschaft soll für absehbare Zeit unmöglich geworden sein. Dieses Bedenken wiegt dem Vf. so schwer, dass es endgültig seine Abwendung von der Kirche herbeigeführt hat.

Wir fordern getrost den Unglauben auf, uns doch eine einzige sichere Errungenschaft der Wissenschaft anzugeben, mit welcher der Glaube der Kirche in Widerspruch steht. Es sind nicht Hypothesen oder auch allgemeinere herrschende Ansichten ausserkirchlicher Gelehrten, wie etwa die Abstammungslehre, gegen das Dogma vorzu-

führen, sondern sichere Ergebnisse der Wissenschaften. Auch dürfen theologische Meinungen nicht mit dem Glauben der Kirche verwechselt werden; solche können durch wissenschaftliche Ergebnisse als irrig sich herausstellen, und die Theologen sind dann gerne bereit, sich belehren zu lassen. Aber die „Wissenschaft“ lehnt jede Belehrung durch die Kirche ab. Die Kirche braucht die Abstammungslehre und so manche andere wissenschaftliche Aufstellung durchaus nicht zu verurteilen, nur eine atheistische, gerade darauf berechnet, „Gott vor die Türe zu setzen“, kann und muss sie verurteilen.

Von ernsterer Natur sind die Schwierigkeiten, die sich dem Vf. gegen den Gottesglauben überhaupt ergaben. Da war es das Problem des Uebels, das allerdings auch einem gläubigen Christen zeitweilig grosse Versuchungen bereiten kann. Sehr begreiflich ist es, dass es auf einen „von Natur aus zu einer trüben Lebensauffassung geneigten und durch den Pessimismus Schopenhauers noch mehr verbitterten jungen Menschen“ den stärksten Eindruck machte und mit voller Wucht sich in den Mittelpunkt des Grübelns stellte.

„Ich suchte mich lebhaft zu versetzen in das Elend und die Not, in der Millionen schmachten; ich malte mir aus all den seelischen Schmerz und das körperliche Leid, das täglich Tausende und Abertausende in Krankenhäusern und Gefängnissen erdulden, und wenn ich endlich noch an die Greuel des Krieges dachte, da schien mir aus der Menschengeschichte ein wahres Meer von Todesnot und Verzweiflung, von Leid und Qual aller Art entgegenzustrahlen“.

„Und dem allem, so fragte ich mich, soll ein gütiger und allmächtiger Gott ruhig zusehen?! Ja, er soll es bei der Schöpfung vorausgewusst, und er soll diese doch gewollt haben? . . . Gott soll allen helfen können, aber er will es nicht, und doch soll ich ihn als allmächtig, barmherzig, liebevoll preisen? . . . Und ist nicht nach der kirchlichen Lehre zu fürchten, dass viele, sehr viele der ewigen Seligkeit verlustig gehen? Und sie nun in einer Hölle denken, in einem Zustande grässlicher, nie endender Qual, wie furchtbar! Und doch solle das alles herrühren von einem liebenden, gütigen Gott!“

Solche Gedanken brachten ihn zu einem Abscheu vor dem Dasein. „Dies Dasein ist mir zu hart und schrecklich. Vernichte mich wieder; lass mich in das Nichts zurücksinken, aus dem Du mich nie hättest erheben sollen“.

„Bei solchem Abscheu vor dem Dasein, bei solchem Ingrimme gegen Gott, der aber zu ringen hatte mit der Angst vor demselben Gott und der Bangigkeit, durch solche ruchlose Gedanken zu sündigen, . . . in solch innerem, peinigendem Zwiespalt musste es doch wie eine Befreiung und Erlösung wirken, als der Gedanke sich einstellte: dieser Gott, mit dem du haderst, den du schmähest und vor dem du doch zitterst, er existiert ja gar nicht“.

Später, nach Ueberwindung des Naturalismus, wird sein Urteil über das Uebel gemässiger, er führt selbst recht zutreffende Gründe für den Wert der Leiden an, auch die Höllenstrafe erscheint ihm in

einem milderen Lichte in der Auffassung mancher Theologen, welche sie als eine Selbstverdammnis zu rechtfertigen suchen.

Ich glaube, dieser Gedanke, den Schell besonders betont, kann allgemeine Geltung beanspruchen. Mag ein Sünder noch so schwer gesündigt und die Hölle vielmals verdient haben, es bedarf nur eines Augenblickes vor dem Hinscheiden, um dieses Schicksal von sich abzuwenden; ein einziger reumütiger Gedanke kann ihm Verzeihung von dem allbarmherzigen Gott, der die Sünder liebevoll zu sich ruft, erwirken. Wenn er selbst dies verschmäht, dann will er verdammt sein, die Verdammnis ist Selbstverdammnis.

Aehnlich kann man von allen Leiden dieses Lebens sagen: die Menschen wollen sie. Die meisten ziehen sie sich selbst durch verkehrte Lebensweise, z. B. durch Unmässigkeit zu, noch mehr aber bereiten sie sich gegenseitig eine Hölle. Statt nach dem Gebote Gottes sich zu lieben und als Brüder und Leidensgefährten einander zu helfen, zerfleischen sie sich, wie dies besonders einschneidend die Kriege und noch einschneidender der gegenwärtige Krieg zeigt, der dem Vf. das Problem des Leidens wieder erschwert hat. Und doch führt dieser Krieg eine beredete Sprache zur Lösung des Problems des Leidens. Der Hochmut der Menschen zwingt den allgütigen Gott zu so ernster Mahnung und harter Züchtigung. Es gibt kein anderes, jedenfalls kein wirksameres Mittel, um den Menschen zu demütigen, als Leiden. Selbst jetzt, wo das Heer der Leiden so schwer die Menschen bedrückt, ist der Hochmut ein ganz unabhängiger; wie würde sich der Stolz erst erheben, wenn ihm ein stetiges Wohlleben vergönnt wäre! Aber noch nie war der Hochmut so gross als in unserer Zeit, welche sich rühmte, den Gipfel der Kultur erreicht zu haben, und eines Jenseits nicht mehr zu bedürfen; die Menschheit konnte sich selbst helfen. Da musste einmal eine ausserordentliche Mahnung an uns ergehen und eine schwere Züchtigung erfolgen. Der Krieg mit seiner unerhörten Barbarei hüben und drüben hat mit erstaunlicher Deutlichkeit uns den Wert der so vergötterten hohen Kultur gezeigt; so schwere Schläge sind nie über die Menschheit gekommen, aber auch nie war der Hochmut, die Abkehr von Gott so gross und allgemein.

Ein Bedenken könnte gegen diese Theodizee sich erheben. Warum hat die Vorsehung die Schlechtigkeit, unsere Feinde, in diesem Kriege siegen lassen? Die Antwort darauf ist nicht schwer. Unsere Feinde haben auch Züchtigung verdient, aber ihr Hochmut war nicht so stark wie der deutsche; von allen Lastern ist der Hochmut Gott am verhasstesten; er ist auch das widerlichste, da der jammervolle Erdenwurm sich aufbläht und sich gegen seinen Schöpfer auflehnt.

Unsere Feinde haben den Geist von Nietzsche als das deutsche Motiv zu dem Weltkriege ausgerufen. Die amerikanische Zeitschrift *New Age* sagt z. B. in ihrem Programm zum Jahrgange 1918: „Die deutsche Philosophie ist die Hauptursache des gegenwärtigen Krieges.

Deutschland handelte als das blutbefleckte Werkzeug einer falschen Philosophie, die in den Blasphemien Nietzsches ihre Blüten trieb und auf den blutgedrängten Schlachtfeldern ihre Früchte zeitigte. In den Schriften Nietzsches gelangte diese Philosophie zu ihrem endgültigen Ausdruck“.

Dass die deutsche Philosophie den Ausbruch des Krieges verschuldet habe, ist eine grundirrigte Behauptung. Gewinnsucht, Eroberungslust, Rachedurst unserer Feinde haben ihn auf dem Gewissen, aber das schmachliche Ende des Krieges fällt dem Geiste Nietzsches zur Last. Der Krieg selbst hatte den Hochmut auf den Höhepunkt getrieben. Das Deutschtum, schon vorher in allen Tonarten gepriesen, wurde nach den grossartigen Siegen geradezu vergöttert. An dem deutschen Wesen sollte die ganze Welt genesen. Der hochmütige Siegesrausch wurde noch gesteigert durch den Taumel des Reformationsjubiläums, in dem dem Luthervolke die Siege, der Reformation die herrliche deutsche Kultur zugeschrieben wurden. Eine solche Selbstüberhebung forderte die strafende Gerechtigkeit heraus, und sie äusserte sich in der entsetzlichen Katastrophe, die über uns hereinbrach.

Eine so gewaltige Demütigung hat noch nie ein Volk erlitten: einen Sturz von der höchsten Höhe in die tiefste Tiefe. Die Weltbesieger liegen auf den Knien vor ihren übermütigen Bezwingern und betteln um Frieden, um Barmherzigkeit, um Brot. Die Siege selbst haben den Sturz noch empfindlicher gemacht, er war um so jäher und der Schadenersatz wird um so unerschwinglicher.

Hier hat für jeden, der sehen will, die Weltgeschichte ein Weltgericht gehalten, das sich noch augenfälliger in dem entsetzlichen Jammer im Innern aufdrängt. Die Sozialdemokraten setzen in die Tat über, was die unchristliche Wissenschaft schon lange in Wort und Schrift gepredigt hat: die Unabhängigkeit des Menschen von höherer Auktorität, das Ausleben der Individualität, die sittliche Autonomie.

Man hat versucht, Nietzsche von den Rockschössen der deutschen Wissenschaft, an denen er zweifellos hängt, abzuschütteln, indem man ihm geringen Einfluss auf die Denkrichtung in Deutschland zuschrieb; vergebliche Mühe, in der Ablehnung des Christentums stimmen die Wortführer vollkommen mit ihm überein. Der Alsobphilosoph Vaihinger begrüsst den „Siegeslauf“, den der grosse Befreier Nietzsche genommen, er wird als einer von des deutschen Volkes Grössten von seinem Biograph R. Richter erklärt, und von A. Riehl den grossen deutschen klassischen Philosophen beigezählt. Und selbst ein so nüchterner Beurteiler wie unser Vf. stattet ihm Dank ab dafür, dass er ihn die sittliche Autonomie viel ausgeprägter als Kant gelehrt habe. Es ist dies ein sehr schriller Misston in die sonst anziehende und teilnehmende Sympathie erweckende Darstellung seiner religiösen Entwicklung. Und nun gar die Motive seiner Hinneigung zu Nietzsche! Freunde und Gegner haben ihn gröblich missverstanden, er selbst ist durch

die Biographie einer liebevollen Schwester zum richtigen Verständnisse gelangt.

Nun, Nietzsche hat seine Gotteslästerungen und an Wahnsinn grenzenden Orakelsprüche so oft in seinen vielen Schriften wiederholt, so nachdrücklich mit allen rhetorischen Mitteln den Lesern aufgedrängt, dass es eines Kommentares zu ihrem Verständnisse nicht bedarf; am allerwenigsten kann die Schönfärberei einer liebevollen Schwester einen solchen liefern. Den Zwiespalt zwischen der ausnehmenden Höflichkeit und Liebenswürdigkeit der Person und der grenzenlosen Grobheit und Selbstüberhebung in seinen Schriften haben auch andere hervorgehoben. An Heuchelei darf man dabei wohl nicht denken, eher aber an einen Schelmenstreich; er wollte der sensationslüsternen Welt einmal einen ganz pikanten, ganz neuen Köder hinwerfen, um zu sehen, ob sie anbisse, und so wirklich die bisherige Menschheit die Verachtung verdiene, mit welcher Nietzsche sie behandelt. Doch näher liegt eine andere Erklärung. Nietzsche war nicht normal. Die geistige Umnachtung, die sein Ende traf, setzte bereits früher ein. Von einem normalen Menschen kann ein solcher Grössenwahn nicht zur Schau getragen werden. Geringere Grade von Grössenwahn finden sich überall, aber normale Menschen scheuen sich, ihre Grösse selbst zu verkünden. Dagegen ist der Abgang von Anstands- und Schamgefühl eine häufige Begleiterscheinung beginnender Geisteskrankheit.

III.

Nachdem wir die Bedenken des Vf.s gegen den Gottesglauben und die katholische Kirche besprochen haben, müssen wir uns noch etwas mit seiner eigenen religiösen Anschauung befassen. Im Mittelpunkt derselben steht das „sittliche Ideal“, das ihm statt der Religion Mut und Stütze in allen Wirrnissen bieten soll.

Dazu müssen wir sogleich bemerken, dass dies höchstens nur für einige auserlesene Philosophen gelten kann; die Religion aber muss, wie der Vf. so sehr gegen die Kirche geltend macht, allgemein sein. Die ungeheuerere Mehrheit bedarf ganz anderer Stützen, und da hat sich bis jetzt der Gottesglaube noch am besten bewährt, was ja auch der Vf. zugibt. Er selbst fand doch auch eine Schwierigkeit in seinem „ethischen Idealismus“, nämlich es handelt sich darum, die Pflicht zu erklären, jemandem einen Beweis zu führen, dass er verpflichtet sei. Endlich fand er, dass ein solcher Beweis nicht zu führen ist.

„Hier liegt eine oberst freie (d. h. nicht logisch erzwingbare) Entscheidung vor. Derjenige, der dem suggestiven Zwange des Gebotes anderer und des eigenen Gewissensgebotes entwachsen ist, der ferner eingesehen hat, dass alle Rücksicht auf Lohn oder Strafe wahre Pflicht nicht begründen kann, dem kann kein anderer eine Pflicht beweisen oder auflagen, er muss sich selbst in freier Entscheidung an eine Norm binden“,

Das ist ganz konsequent gesprochen vom Standpunkte des Unglaubens. Ohne Gott gibt es keine Pflicht, der Mensch ist sich selbst Gesetzgeber, er kann sich die Norm seines Handelns wählen, kann tun, was er will.

Vf. sucht eigens nachzuweisen, dass Gott uns nicht verpflichten kann. Aber es ist evident, dass der Schöpfer seinem Geschöpfe ein bestimmtes Ziel zu erreichen vorschreiben kann und muss, ihm befehlen kann und muss, dass dieses seine absolute Abhängigkeit von seinem Schöpfer anerkennen muss. Dieser Befehl ist ein absoluter, allmächtiger, welcher einen unbedingten Gehorsam verlangt. Tatsächlich weisen auch die Vorschriften des Sittengesetzes auf einen allmächtigen Gesetzgeber hin. Die sittlichen Forderungen sind so unbedingt, und ihr Imperativ so kategorisch, dass, wenn auch alle irdischen Gewalten sich gegen sie erheben, wir sie befolgen müssen. Aber nur ein allmächtiger Wille kann solche Forderungen stellen.

Aber es ist nicht bloss die sittliche Pflicht, sondern auch die hehre Heiligkeit des Sittengesetzes zu erklären; auch nach dem Vf. besitzt das sittliche Ideal den höchsten aller Werte. Alle endlichen Werte verlieren ihre Bedeutung gegenüber der Tugend. Wenn uns auch alle denkbaren Güter geboten werden für die Uebertretung des Sittengesetzes, wir dürfen der Versuchung nicht nachgeben. Wenn uns auch alle Uebel, unsägliche Qualen angedroht werden, wir müssen der Tugend treu bleiben. Also muss dem Sittengesetze eine unendliche Güte innewohnen, es besitzt eine Heiligkeit, die durch alle möglichen endlichen Güter bzw. Uebel nicht aufgewogen werden kann. Also ist in den sittlichen Vorschriften das unendliche Gut enthalten. Dies bewahrt sich so, dass ein unendlich heiliger Wille sie erlässt, und dass die Befolgung des Sittengesetzes uns am unendlichen Gute teilnehmen lässt, uns in den Besitz des unendlichen Gutes setzt, während die Uebertretung des Sittengesetzes den Verlust des unendlichen Gutes nach sich zieht und in absolutes Verderben stürzt.

Nun kann allerdings die Vernunft auch einen Befehl erlassen, das Sittengesetz zu beobachten, und die sittliche Ordnung ist ein hohes Gut, das an Wert alle natürlichen Güter übertrifft. Aber der Befehl der Vernunft ist kein absolut kategorischer, die Vernunft kann überhaupt nicht befehlen, sondern nur die Notwendigkeit der Handlungen erkennen und proklamieren. Es fragt sich also, welche Notwendigkeit für die Beobachtung besteht. Diese ist aber nur eine bedingte, nämlich wenn ich vernünftig, zweckmässig, geziemt handeln will. Solche Notwendigkeit besteht auch für das richtige Denken, für das künstlerische Schaffen, und überhaupt für alles vernünftige Handeln. Wenn ich vernünftig handeln will, muss ich die Vorschriften des Denkens befolgen, die Regeln der Kunst, wenn ich ein Kunstwerk schaffen will, die Regeln des Handwerks, wenn ich etwas erreichen will. Also hat der Befehl der Vernunft, das Sittengesetz zu beobachten, gar keinen besonderen, über natürlichen Handlungen stehenden Wert, die von ihr gebotene sittliche Handlung

ist ein rein „weltlich“ Geschäft. Selbst das Gute, das sie schafft, hat nur einen relativen Wert; wenn ich meine Sinnlichkeit der Vernunft unterwerfe, wenn ich dem Notleidenden zu Hilfe komme, so ist das etwas sehr Schönes, Lobenswertes, aber im ersteren Falle nur so viel wert, als die Ordnung in meinem Wesen, das ist ein ästhetischer Wert, aber kein sittlicher, ebenso im zweiten Falle, und das Gute ist gerade so viel wert als das Wohlsein des Nächsten: Ein unendliches, mit keinem anderen zu vergleichendes Uebel ist es nicht, wenn ich meinen Leidenschaften fröhne, an dem Mitmenschen ein Unrecht begehe.

Aber der Vf. glaubt auch ohne Gott ein absolut Gültiges und Wertvolles in der Idee des Guten und Wahren aufweisen zu können.

„In den Ideen des Wahren und Guten haben wir den Gedanken eines Allgemeingültigen, eines in sich Richtigen und Wertvollen, das den Menschen leitet, über die subjektiven Meinungen und das lediglich subjektive Belieben hinauszugelangen zum objektiv Gültigen, zum ‚Vernünftigen‘“.

Aber dieses Allgemeingültige, in sich Richtige und Wertvolle, Vernünftige gilt auch für den, der richtig denken will, für den Künstler, der Aesthetisches schaffen, für den Handwerker, der eine Arbeit zweckmässig verrichten will. Und doch sind ihre Handlungen als solche nicht sittlich. Trotzdem dass bei diesen rein natürlichen Verrichtungen das Allgemeingültige, das in sich Wertvolle mehr zur Geltung kommt, als auf dem sittlichen Gebiete, wo das, was gut ist, den verschiedensten Beurteilungen unterliegt. Und gar die Bestimmung des sittlichen Ideals durch den Vf.! Die Beurteilung fällt nach ihm dem Gefühle zu. Das Gefühl sagt einem jeden, was für ihn das Höchste, das Wertvollste ist. Wer zur Verwirklichung dieses sittlichen Gefühlsideals beiträgt, ist als sittlich gut zu bezeichnen, und das ist zugleich der beste Gottesdienst. Darnach wäre ein Richard Wagner, dem sein Gefühl die Musik als Wertvollstes zeigt, und der auf Verwirklichung seines Ideals alle seine Kräfte verwendet, ein Muster von Sittlichkeit und Frömmigkeit. Wer die Liebe als Höchstes fühlt, wird durch Verwirklichung des erotischen Ideals ein sittlicher, frommer Mensch. Der Strassenräuber, dem das Beutemachen als das Begehrenswerteste sich darstellt und der mit zähester Tapferkeit Menschen plündert und mordet, wäre ein sittlicher Held.

Man sieht, der Versuch, an die Stelle des Gottesglaubens einen „ethischen Idealismus“ zu setzen, ist wenig glücklich gewesen; der Vf. ist ja selbst nicht vollkommen befriedigt, und spricht die Möglichkeit aus, dass, wie bei seinem Namenspatron Augustin, sein unruhiges Herz noch einmal Ruhe findet in Gott. Das wäre auch unser sehnlichster Wunsch; wir können dem redlichen Streben nach Wahrheit, das in der ganzen religiösen Entwicklung des Vf.s zutage tritt, unsere Teilnahme nicht versagen. Es liegt aber an ihm selbst, zu einem solchen Abschluss zu kommen, wenn er das Beispiel seines grossen Namenspatrons befolgt. Durch demütiges Gebet, unterstützt

von den Tränen seiner frommen Mutter, hat der Riesengeist eines Augustin den Glauben wiedergefunden, seinen Gelehrtenstolz abgelegt. Der göttliche Heiland preist seinen Vater im Himmel, dass er dieses den Weisen und Klugen verborgen, den Kleinen aber geoffenbart hat. Und wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, könnt ihr nicht in das Reich Gottes eingehen.

Dagegen ist die von Gott abgewandte Wissenschaft von dem diametral entgegengesetzten Geiste beseelt, und gerade unser Vf. kann nicht genug die geistige Selbständigkeit betonen, die er für sein Denken in Anspruch nimmt. Hat er sich ja sogar dadurch verleiten lassen, dem grenzenlosen Hochmut Nietzsches das Wort zu reden, hält er es für einen hohen, von der katholischen Kirche zu adoptierenden Vorzug des liberalen Protestantismus, dass er den Menschen auf sich stellt. Ein Wortführer im Reformationsjubiläum drückt sich noch deutlicher aus: Es ist ein Verdienst Luthers, die Einzelseele wieder zum Mass aller Dinge gemacht zu haben. Also zum absoluten Relativismus Prätagoras', zur tiefsten Erniedrigung des Geistes führt diese stolze geistige Ueberhebung. Wie kann man doch einen so verwerflichen, egozentrischen Standpunkt vertreten, sein ohnmächtiges Ich zum Mittelpunkt der Welt erheben! Die Tausende von verschiedenen Religionen in der Welt, die Millionen von sich bekämpfenden Meinungen der Philosophen, die zahlreichen Irrungen, die ein jeder an sich beklagen muss, legen doch ein bedrängtes Zeugnis gegen die Sicherheit des individuellen Denkens ab. Unsere Geisteskraft hängt an einem dünnen Fädchen, gar mancher Denker endet wie Nietzsche im Blödsinn, sehr viele wie Kant im kindischen Schwachsinn. Der Vf. legt ja selbst Zeugnis für die Schwäche des Denkens ab.

„Es könnte ja trübe stimmen, dass der Ertrag eines mehr als zwanzigjährigen Strebens ein so kümmerlicher ist“. „Das ist mir allerdings klar geworden, dass das kritisch reflektierende Erkennen die unmittelbare Glaubenssicherheit nicht erzeugen, ja sie nicht einmal aus eigenen Kräften wieder herstellen kann“. Ein Beispiel ist sehr belehrend. Einen wesentlichen Bestandteil seiner jetzigen Lebensauffassung bildet der Glaube an die Willensfreiheit, die zwar nicht bewiesen, sondern geübt und damit geschaffen werde. Der Alsobphilosoph Vaihinger rechnet dagegen die Willensfreiheit zu den handgreiflichsten Fiktionen, nennt sie einen „logischen Nonsens“. Beides ist ganz evident ein handgreiflicher Irrtum. Die Willensfreiheit ist uns im Bewusstsein mit unfehlbarer Sicherheit unmittelbar gegeben, sicherer als die Existenz der Aussenwelt. Ganz klar und bestimmt tritt im Bewusstsein der Unterschied zwischen freien und notwendigen Tätigkeiten hervor; er fiere weg, wenn alles notwendig sich in der Seele vollzöge. Ist das Freiheitsbewusstsein trügerisch, dann auch das Notwendigkeitsbewusstsein. Dieses ist uns aber Motiv der Gewissheit bei unserem Erkennen. Wenn es uns trügt, ist Gewissheit unmöglich; absoluter Skeptizismus ist die Folge.

Am nachdrücklichsten aber bezeugt der Vf. selbst die Schwäche, ja den Bankrott des menschlichen Denkens, indem er als letzte Richter über Welt- und Lebensauffassung Verstand, Wissen und Wissenschaft für unfähig erklärt und an den Richterstuhl des Gefühls, des „Herzens“, der „Seele“ appelliert. Und dieser trügerischste, parteiischste Richter hat ihn bei seinen Bemühungen um eine Lebensauffassung geleitet und zu dem gegenwärtigen Standpunkte geführt; es sind nicht einmal die höchsten und geistigsten Gefühle, die ihm das Spekulieren ersetzt haben. Er schliesst nämlich den letzten Brief an seine Freundin:

„Du Liebe hast mir redlich geholfen, diese Antwort zu finden. Aber Dir verdanke ich noch mehr und Besseres. Durch Dein Sein, Dein Leben und Handeln hast Du mir offenbart, was wertvoller ist als alles Philosophieren“. Und die Widmung des Buches lautet: „Meiner lieben Paula zugeeignet“.

Bei solcher Herabsetzung der Verstandeserkenntnis können doch die kritischen, individuellen Bedenken gegen den Gottesglauben, die zudem einem übermässigen „Grübeln“ entspringen, nicht dem Urtheile einer so imposanten Gesamtheit, als welche der Vf. doch die Kirche gelten lässt, entgegengestellt werden. Der Vf. wird dies wohl auf die Dauer nicht vermögen, dazu ist sein Streben nach Wahrheit zu stark. Darauf deuten auch seine eigenen Bekenntnisse hin. Er erklärt: „Ich mache mir also kein Hehl daraus, dass mein Glaube oft nicht mehr ist, als ein stiller hoffender Wunsch, es möge einen Gott geben; ein Wunsch, herausgeboren aus einem tiefen Bedürfnis nach einem unvergänglichen Wert und Sinn dieser Welt und einer idealen Vollendung des Wirklichen. Es kommen Zeiten, wo selbst dieser Wunsch sich kaum zu regen wagt; es kommen auch Zeiten, wo er anschwillt zu mächtiger Sehnsucht, und wo frohe Erwartung und treffende Zuversicht aus ihm erblühen. Wer weiss, ob er nicht auch einmal wieder zu einer über alle Zweifel erhabenen Gewissheit wird. Aber was kann ich dazu anders tun, als ehrlich weiter zu streben, mir nichts vorzureden und der Gnade Gottes geduldig zu harren. Und wenn ich mir so schlicht und offen gestehe, wie mein Glaube ist, und dass er nicht mehr so sein kann, wie in den Tagen der Kindheit, dann beengt und hemmt er nicht mehr mein Erkenntnisstreben, denn er lastet nicht mehr drückend auf meinem Geistesleben; nein, er vermag es zu erquickern und zu kräftigen, denn er verkündet mir ja die tröstliche Lehre: Gott ist Geist“.

Aber auch der kindlichst fromme Glaube des hl. Augustinus hat sein Erkenntnisstreben nicht gehemmt, nicht drückend auf seinem Geistesleben gelastet, sondern zur tiefsten und erhabensten Spekulation angespornt. Um aber auf diesen Standpunkt zu gelangen, hat er nicht einfach der Gnade Gottes geduldig geharrt, sondern mit seiner Mutter kindlich fromm darum gebetet.