

Katholisches Autoritätswesen und moderne Denkfreiheit.

Der tiefgehende Geisteskampf der Gegenwart wühlt stets neue und alte Fragen auf und zwingt den Katholiken, der sich von seinem Glauben Rechenschaft geben will, zur Stellungnahme. Insbesondere das unerschöpfliche Problem Autorität und Freiheit rückt von Zeit zu Zeit bald in dieser, bald in jener Form wieder in den Vordergrund der Aufmerksamkeit.

Soweit dabei das Verhältnis des einzelnen Gewissens zur Autorität in Betracht kommt, so haben wir darüber bereits in dieser Zeitschrift¹ kürzlich das Notwendige gesagt. Aber es gibt noch einige andere Punkte in diesem weiten Bereiche, die einer genauen Beleuchtung bedürfen. Wir finden sie vereinigt in einem vor einigen Monaten erschienenen Aufsatz von Prof. Dr. August Messer. Er trägt die Überschrift: „Katholisches Autoritätswesen und moderne Denk- und Forschungsfreiheit“ und wurde in der Monatschrift „Die Hochschule“² veröffentlicht. Seine Ausführungen spiegeln das ganze Unbehagen des Kantianers über den Wandel in der Schätzung katholischen Wesens bei uns Deutschen lebhaft wider. Deshalb will der Verfasser wenigstens die Intellektuellen mahnen, ihre heiligsten Güter, vor allem die moderne Denk- und Forschungsfreiheit, gegen den neu erwachenden Katholizismus zu wahren. Denn sonst könnte es bald „dahin kommen, daß es nicht bloß auf politischem, sondern auch auf kulturellem Gebiete heißt: ‚Katholisch ist Trumpf!‘“

Die Ausstellungen Messers betreffen namentlich die Stellung des Katholiken zur modernen Philosophie, zur Glaubensgewißheit und Glaubensbezweiflung sowie zur sittlichen Autonomie. Da diese Fragen in der Tat heute viele in und außerhalb der katholischen Kirche bewegen, so wollen wir unsre Darlegungen an den Aufsatz Messers anknüpfen, damit der Leser so die wirklichen Einwände eines ernststen Gegners kennen lerne und beurteilen könne. Alle Polemik soll ja schließlich der Wahrheit dienen.

Stellen wir uns unbefangen die Frage, wie sich katholisches Autoritätswesen und moderne Denk- und Forschungsfreiheit zueinander verhalten, so kommt, soll die ganze Erörterung nicht auf einen Streit ums Wort hinauslaufen, alles auf die Begriffsbestimmung der modernen Denk- und Forschungsfreiheit an. Messer schreibt in dieser Hinsicht:

„Nur ganz harmlose Menschen können meinen, die Träger der katholischen Autorität dächten an irgend so etwas wie an eine Ausöhnung des katholischen und des modernen Geistes (wobei ich als Vertreter ‚modernen‘ Geistes nicht etwa an Dekadente und Nihilisten wie Strindberg und Spengler, sondern an einen Lessing und Goethe, Kant und Schiller, Fichte und Nietzsche denke).“

Wenn man den modernen Geist derart in antikatholischem Sinne bestimmt, dann ist es ohne weiteres klar, daß zwischen ihm und dem Katholizismus eine Verständigung oder Versöhnung ausgeschlossen ist, da es unmöglich ist, innerlich

¹ 103 (1922) 201—217.

² Blätter für akademische und politische Bildung (Berlin 1922, Februar) 315—323.

Widerstrebendes zu vereinigen. In diesem Sinne können und wollen wir Katholiken nicht „modern“ sein. Daß der überzeugte Katholik sich in vielen und grundlegenden Punkten im Gegensatz zu Lessing und Goethe, Kant und Nießsche befindet, ist eine Selbstverständlichkeit, über die keine Worte zu verlieren sind. Durch diesen Gegensatz braucht er indessen nicht beunruhigt zu werden, solange er sich in Übereinstimmung mit der objektiven Wahrheit weiß; denn es kommt auf die großen Wahrheiten, nicht auf die großen Namen an. Oder bekümmert es etwa den echten Kantianer, daß er sich im Widerspruch sieht mit Geistern ersten Ranges wie Plato und Aristoteles, Augustinus und Thomas von Aquin?

Über Kant bemerkt Messer: „Daß es gerade der Sinn der Kantischen Philosophie ist, das Objektive im Geiste zu entdecken; daß Vernunft ihr Organ für das objektive Wahre und Wertvolle ist, das hat die katholische Apologetik immer noch nicht begriffen. Für sie ist Kant durch das Schlagwort ‚Subjektivist‘ ein für allemal erledigt.“ Aber Messer unterläßt es beizufügen, daß das „Objektive“ bei Kant ganz etwas anderes bedeutet als das, was die gesamte Menschheit mit verschwindenden Ausnahmen darunter versteht. Nach Kant ist unsrer Vernunft jeder wissenschaftlich zuverlässige Weg zu dem „Ding an sich“, insbesondere zu Gott, verwehrt, und für diesen gewaltigen Ausfall kann die „Einsicht in die Organisation unsrer Vernunft“ keinen Ersatz bieten.

Wie die Kantische Philosophie auf einen hochstrebenden Geist wirken muß, der mit ihr Ernst macht, schildert Treitschke¹ in einem Aufsatz über Heinrich v. Kleist: „In Berlin (1799) trifft ihn wie ein Wetterstrahl die Lehre Kants, daß der Mensch nicht die Dinge kennt, nur seine Anschauung von den Dingen. In maßlosem Schmerz bricht der junge Himmelsstürmer zusammen vor dieser Erkenntnis. Die Verzweiflung an aller Wahrheit, an allen Gesetzen des sittlichen Lebens plagt fortan schauerlich in seinen Briefen. . . . Und dazwischen immer von neuem die glühende Sehnsucht nach dem Ewigen.“

Daß die Anschauungen katholischer Kreise über Kant in manchen Punkten der Berichtigung und Vertiefung bedürfen, soll nicht geleugnet werden, ist aber bei der Schwierigkeit dieses Autors und der Uneinigkeit seiner Ausleger verständlich. Doch hat die katholische Apologetik nicht gar so unrecht, wenn sie in philosophiegeschichtlicher Betrachtung Kant als Subjektivistin „erledigt“; denn auf ihn geht in erster Linie der Relativismus der nachfolgenden Zeit zurück, über den der gewiß zuständige Kantianer Paul Natorp² kürzlich urteilte: „Es war der Fluch des Säkulums. Aber ich kann uns alle nicht von dem Vorwurf entlasten, daß wir uns diesem Fluch des Säkulums zu vorbehaltlos unterworfen und darum, auch wenn wir nicht wollen, an ihm immer noch zu tragen haben. Jetzt aber, das fühlen wir alle, ist die Stunde gekommen, all solchem Relativismus entschlossen den Abschied zu geben.“

Es handelt sich aber in dem Geisteskampf der Gegenwart gar nicht um die Frage, wie die katholische Lehre sich zu Kant oder dem willkürlich bestimmten modernen Denken stellt, sondern ob das katholische Autoritätswesen den berechtigten Forderungen der Denk- und Forschungsfreiheit entgegenkommt oder entgegentritt. Diese Frage ist von grundsätzlicher Bedeutung und geht in gleicher Weise den Philosophen und Theologen an. Messer unternimmt hier seinen Hauptvorstoß vom katholischen Glaubensgebiete aus, von dort muß auch der Gegenstoß geführt werden.

¹ Historische und politische Aufsätze I⁸ (Leipzig 1918) 78.

² Individuum und Gemeinschaft (Jena 1921) 8.

Stimmen der Zeit. 104. 2.

Der Hauptpunkt, auf den Messer seinen Angriff stützt, ist die Lehre des Vatikanischen Konzils: „Wenn jemand sagt, die Gläubigen befänden sich in gleicher Lage mit jenen, die noch nicht zum allein wahren Glauben gelangt sind, so daß die Katholiken einen gerechten Grund haben könnten, den Glauben, den sie unter dem Lehramt der Kirche bereits angenommen haben, so lange mit einstweiliger Zurückhaltung ihrer Zustimmung in Zweifel zu ziehen, bis sie den wissenschaftlichen Beweis der Glaubwürdigkeit und Wahrheit ihres Glaubens würden zu Ende geführt haben, so sei er im Bann.“

Dem stellt nun Messer den Satz entgegen: „Seit Descartes ist man der Meinung, daß derjenige, der nach wirklichem innern Erwerb der Wahrheit strebt, das Recht haben müsse, das, was als objektiv gültig autoritativ an ihn herangebracht worden ist, in Zweifel zu ziehen, bis er sich von seiner Gültigkeit durch eigenes Nachdenken und Erleben überzeugt haben würde. Dieses Recht verweigert die Kirche ihren Zugehörigen.“

Mit Verlaub, nicht nur seit Descartes, sondern von jeher unterscheidet man in der wissenschaftlichen Forschung den reellen und den methodischen Zweifel, und so nützlich, ja notwendig der methodische Zweifel für den Fortschritt der menschlichen Erkenntnis ist, ebenso ungereimt und ungerecht wäre der reelle Zweifel in vielen Fällen, jedenfalls überall dort, wo der Mensch bereits zu einer hinreichenden Sicherheit der Erkenntnis gelangt ist; denn „der unnatürliche Weg der Wissenschaft“¹ ist glücklicherweise nicht der einzige Weg zur Erkenntnis der Wahrheit.

Ein intellektuelles Problem kann auch ohne tatsächlichen Zweifel durchaus gelöst werden. Wer die Frage nach dem Dasein einer Außenwelt untersuchen will, braucht nicht erst dieses Dasein wirklich zu bezweifeln; er darf nur nicht, wenn er wissenschaftlich vorgehen will, in seinem Betreibergang das Dasein der Außenwelt schon voraussetzen². Aber er wird deshalb nicht tatsächlich ihr Dasein bezweifeln; er wird nach wie vor dem wütenden Stier aus dem Wege gehen und in allem sich verhalten wie ein „vernünftiger“ Mensch. Ein Philosoph kann, ohne die Ehrfurcht gegen seine Eltern zu verletzen, sich theoretisch die Frage vorlegen, wie er seine legitime Abstammung von diesen Eltern wissenschaftlich einwandfrei erkennen und beweisen könne. Aber wenn er ohne sonstigen triftigen Grund, nur wegen dieses erkenntnistheoretischen Bedenkens, seine eheliche Abstammung im Ernste bezweifeln und gar deshalb alle Beziehungen zu seinen Eltern einstweilen aufheben würde, dann wäre er ein Ungeheuer oder ein Narr. Rudolf v. Jhering hat einmal in einem ähnlichen Falle von einer „Tugendhyäne“ gesprochen; einen solchen Menschen könnte man füglich eine „Wissenschaftshyäne“ nennen. Und was würde man von einem Gelehrten sagen, der alle seine Verpflichtungen gegen den Staat so lange aufkündigte, bis er sich eine wissenschaftlich vollgültige Theorie über den Ursprung der Staatsgewalt zurechtgelegt hätte?

¹ Schiller, Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen.

² Ein treffendes Beispiel des methodischen Zweifels aus dem religiösen Bereich bietet Augustinus in seinem Kampfe gegen die Manichäer: *Nemo nostrum dicat iam se invenisse veritatem; sic eam quaeramus, quasi ab utrisque nesciatur. Ita enim diligenter et concorditer quæri poterit, si nulla temeraria praesumptione inventa et cognita esse credatur. Contra Epistolam Manichaei c. 3 n. 4; Migne, P. lat. 42, 175.*

Die Anwendung auf unsern Fall liegt nahe. Das Verhältnis des Menschen zu Gott ist die allerreellste Beziehung des Geschöpfes zu seinem Schöpfer. Dem Menschen, der zur Erkenntnis dieses Verhältnisses auf zuverlässigem Wege gelangt ist, das Recht zusprechen, dieses Verhältnis allein um der Wissenschaft willen nicht nur methodisch, sondern reell aufzuheben, heißt nicht die Rechte der Wissenschaft verteidigen, sondern mit der Wissenschaft Gögendienst treiben; denn der reelle Zweifel vernichtet das Untertanenverhältnis gegen Gott und zerstört die Ordnung, die wir nach unsrem Gewissen zu wahren verpflichtet sind. Das Leben steht aber höher als das Denken; es ist in erster Linie nicht Spekulation, sondern Tat und Erfüllung unsrer Pflichten. Was für das Verhältnis gegenüber Gott gilt, gilt auch gegenüber der Kirche, wenn sie einmal als die von Gott gewollte Heilsanstalt sicher erkannt worden ist.

Anschließend an den Ausspruch des Vatikanischen Konzils schreibt Messer: „Aber es wird nicht nur verneint, daß für den Katholiken — objektiv — ein ‚gerechter Grund‘ zum Zweifel vorhanden sei, auch subjektiv wird ihnen der freiwillige Glaubenszweifel als Schuld, als Sünde angerechnet.“

Hier ist nun zunächst zu unterscheiden, was ausgemachte kirchliche Lehre ist, und was sich aus andern Quellen als wahr oder wahrscheinlich entnehmen läßt. Dem Ausspruch des Vatikanischen Konzils genügt es, wenn man ihn (Canon wie Caput) dahin versteht, daß der Katholik niemals einen objektiven Grund haben könne, an seinem Glauben zu zweifeln; denn der Ausspruch richtet sich gegen den Hermesianismus, der einen solchen Zweifel auch ohne einen sonstigen Anlaß zum Zwecke der wissenschaftlichen Prüfung des Glaubens als berechtigt anerkennen wollte, und es gibt angesehene Theologen, die das Dekret in diesem Sinne erklären und darin kein Urteil über die subjektive Schuld des Zweifelnden ausgesprochen finden. So z. B. Granderath¹, einer der besten Kenner der Vatikanischen Beschlüsse, und Vacant², der in seinem großen Werke über das Vatikanische Konzil diese Auslegung für „unbestreitbar“ hält.

Man wendet dagegen ein, daß dann die Konzilsentscheidung auf die Selbstverständlichkeit hinauslaufe, daß niemals ein objektiv gültiger Grund vorliegen könne, den wahren Glauben zu bezweifeln. Aber abgesehen davon, daß eine zusammenfassende Konzilsentscheidung auch etwas für Katholiken Selbstverständliches enthalten kann, so wollte nach dieser Auslegung die Kirchenversammlung eben das objektive Recht bestreiten, den Glauben zum Zwecke der wissenschaftlichen Untersuchung ernstlich in Zweifel zu ziehen. Daß diese Erklärung nicht so ganz selbstverständlich ist, zeigt nicht nur die Geschichte des Hermesianismus, sondern auch eben der gleiche Einwand Messers, mit dem wir uns hier befassen³.

Aber auch jene Theologen, die das Dekret des Konzils dahin auslegen, daß der Katholik niemals ohne schwere Schuld seinen Glauben in Zweifel ziehen könne, beschränken diese Erklärung auf den Katholiken, der den Glauben unter dem Lehramte der Kirche rite angenommen, d. h. einen so gründlichen

¹ Constitutiones Dogmaticae Concilii Vaticani (Freiburg 1892) 61—70.

² Études théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican II (Paris 1895) 164—179.

³ Den von Messer dem Mainzer Gasthirtenbrief 1912 entnommenen Ausspruch des Papstes Innozenz XI. aus dem Jahre 1679 habe ich in der theologischen Literatur nirgends belegt gefunden. In Frage käme vielleicht der von diesem Papste im gleichen Jahre verurteilte Satz: Hinc potest quis prudenter repudiare assensum, quem habebat, supernaturalem (Denzinger, Enchiridion n. 1170).

Religionsunterricht erhalten hat, daß der Glaube nicht nur von außen „als objektiv gültig autoritativ an ihn herangebracht“, sondern ihm zu einer innern Überzeugung und Einsicht geworden ist. Ob und inwieweit das bei den einzelnen Katholiken zutrifft, ist eine Tatsachenfrage, über die weder das Dogma noch die Theologen Auskunft geben. Im Einzelfalle ist also große Zurückhaltung geboten, wenn es sich um das Urteil über das Innere des Nächsten handelt (1 Kor. 4, 5). Es ist bei einer anormalen Entwicklung des Geisteslebens manches möglich, was man von vornherein vielleicht nicht vermuten sollte. Deshalb beschränken die Theologen ihre Behauptung, daß jeder freiwillige Glaubenszweifel sündhaft sei, auf die normalen Fälle und nehmen außerordentlich gelagerte aus¹.

Nach der subjektiven Seite bemerkt Messer weiterhin:

„Es bedarf wahrlich keiner dichterischen Phantasie, um sich vorzustellen, welche Seelenqualen es für philosophisch veranlagte junge Katholiken bedeuten muß, wenn durch Bekanntschaft mit der kritischen Philosophie ihr Glaube und die angebliche ‚vernünftige‘ Grundlage, welche die katholische Philosophie für diesen Glauben geschaffen hat, ins Wanken gerät. Der Wahrheitstrieb, wenn er zum Zweifel führt, ist mit dem Makel des Sündhaften befleckt! Jede Äußerung des Zweifels vom Argwohne der katholischen Umgebung bedroht, sie stamme aus moralischer Verkommenheit!“

Daß die Bewahrung des Glaubens und die innere Auseinandersetzung des Katholiken mit der kritischen Philosophie zu manchen Kämpfen und Seelenqualen führt oder doch führen kann, weiß jeder, der das wirkliche Geistesleben kennt. Die große Zahl derer, die in diesen Konflikten unterliegen, zeugt für die erschütternde Heftigkeit dieses Kampfes. Der Glaube ist eben nicht nur ein Geschenk, sondern auch ein Verdienst, für das wir dereinst von dem gerechten Richter die Krone der Ewigkeit empfangen sollen (2 Tim. 4, 7 8). Gerade jene, die in der Kirche Gottes zu Großem berufen sind, müssen oft die schwersten und schmerzlichsten Glaubenskämpfe durchkosten, damit sie später ihren Mitmenschen Lehrer, Führer und Tröster sein können. Denn wer nicht versucht worden ist, was weiß der? (Sir. 34, 9. Hebr. 2, 18.)

Auch soll nicht geleugnet werden, daß in manchen katholischen Kreisen nicht selten alle Glaubenschwierigkeiten ohne Unterschied einfach auf sittliche Verirrungen, besonders gegen das sechste Gebot, zurückgeführt werden. Diese Auffassung ist in ihrer Allgemeinheit und Ausschließlichkeit unrichtig und ungerecht². Es sind mir und andern Priestern aus der Praxis Fälle genug

¹ Auf dem Vatikanischen Konzil merkten die Theologen zu dem oben erwähnten Dekret an: *Neque in proposita declaratione doctrinae et condemnatione erroris illud attingitur, quod aliqui veteres theologi concedere non dubitant, posse per accidens et in certis quibusdam adiunctis conscientiam rudis cuiusdam hominis catholici ita induci in errorem invincibilem, ut sectam aliquam heterodoxam amplectatur sine peccato formali contra fidem; qua in hypothesis is fidem non amitteret, nec formalis, sed materialis haereticus foret* (Tanner, *De fide* q. 2, dub. 5, n. 139; Platellius, *De fide* n. 61). *Haec quidem nisi cautissime explicantur, periculose disputantur, sed ab haeresi, quae sacro Concilio examinanda proponitur, sunt alienissima* (Collectio Lacensis VII, col. 534 d; Granderath a. a. D. 69). Das rudis bezeichnet den Grad nicht der profanen sondern der religiösen Bildung.

² So schreibt auch Stoeckle: „Es ist ganz gewiß richtig, daß der religiöse Zweifel durchaus nicht immer aus einer unsittlichen Lebensführung hervorgeht. Wer die geistigen Regungen und Bewegungen unsrer Zeit kennt, wird dies auch nicht behaupten“ (Zur Psychologie des

bekannt, wo auch bei reinstem sittlichen Streben Glaubensschwierigkeiten sich eingestellt haben. Auch ist es wahr, daß durch taktlose Andeutungen nach der sittlichen Seite schon viel Unheil in schwankenden und darum sehr empfindlichen Seelen angerichtet worden ist. Die Folge der hier gezeichneten verkehrten Anschauung ist, daß oft Strenge und bittere Vorwürfe dort angewandt werden, wo einzig wirkliches Verstehen und schonende Liebe am Plage wären. Diese ungeschickte Behandlung ist dann wieder der Grund, warum ringende Seelen alle ihre Schwierigkeiten in sich verschließen, was für die Entwicklung ihres Geistes und auch ihres Glaubens äußerst nachteilig ist. Eine offene Aussprache bei einem wohlunterrichteten Katholiken würde ihnen helfen, ihre Fragen und Bedenken zu klären und zu überwinden.

Glaubensschwierigkeiten sind also an sich weder eine Sünde noch eine Schande; sie sollen daher auch ohne Angst und Aufregung ertragen und behandelt werden, im Vertrauen darauf, daß Gott niemand über seine Kraft versuchen läßt (1 Kor. 10, 13). Es sind Prüfungen, die gewiß ihre Gefahren haben, aber zugleich auch den Glauben erst recht vertiefen können, wie der Sturm zum Anlaß wird, daß die Eiche ihre Wurzeln fester ins Erdreich treibt. Diese Glaubensschwierigkeiten sind daher oft ein Zeichen des geistigen Wachstums, das wie jedes Wachstum mit mannigfachen Widerständen zu kämpfen hat.

Der Übergang vom Kindesglauben zum Mannesglauben pflegt mit solchen Schwierigkeiten verbunden zu sein; er ist aber durchaus ohne Bruch mit der Vergangenheit möglich, wiewohl dabei manches in der geistigen Einstellung des Gläubigen sich ändert. Der normale Übergang vom Kindesglauben zum Mannesglauben ist ähnlich zu denken wie die Erneuerung des Fundaments eines großen Gebäudes, indem durch die Wachsamkeit des Eigentümers für einen etwa morsch gewordenen Stein jedesmal ein anderer, haltbarer eingesetzt wird. Das Gebäude selbst bleibt dabei unerschüttert¹.

Sind aber einmal bei einem Katholiken — mit oder ohne Schuld — die Vorbedingungen des Glaubens, die sog. *praeambula fidei*, d. h. die sichere Erkenntnis Gottes und der Tatsache der göttlichen Offenbarung, wirklich erschüttert, dann kann er natürlich in diesem Zustande keinen Akt des Glaubens setzen; denn der Glaube muß immer ein *rationabile obsequium* sein (Röm. 12, 1). Und da das Sollen niemals die Grenzen des Könnens überschreiten kann, so ist er in diesem Zustande *hic et nunc* auch nicht zum Glauben verpflichtet. Wohl aber bleibt für ihn die Verpflichtung bestehen, nach bestem Wissen und Gewissen die Wahrheit zu suchen. Die Erfahrung lehrt denn auch, daß solche irrende Seelen, falls sie aufrichtig der Stimme ihres Gewissens folgen, allmählich wieder den Weg zur katholischen Kirche zurückfinden, wenn sie sich auch oft über die einzelnen Stadien ihrer innern Entwicklung nachher keine genaue Rechenschaft zu geben vermögen.

Glaubenszweifels² [Mergentheim 1920] 18). Das ganze Schriftchen empfiehlt Milde in der Behandlung der Seelen, die von Glaubenszweifeln beunruhigt werden. Es läßt sich ja die schärfste Ablehnung des Irrtums sehr wohl mit großer Liebe zu den Irrenden vereinigen. Dabei ist wohl zu beachten, daß die Gläubigen vielfach als Glaubenszweifler ansehen, was im Grund nur Denkschwierigkeit oder Mißverständnis ist. Oft genügt schon eine kurze Aufklärung, um eine dadurch verursachte Trübung des Glaubens zu beheben.

¹ Näheres bei Ch. P. Pesch, *Theologische Zeitfragen* V (Freiburg 1908) 66—82.

Es erklärt sich bei Messer, der von Rom nach Königsberg gegangen ist, aus psychologischen Gründen, entbehrt aber der sachlichen Berechtigung, wenn er stets nur die Seelenqualen der Katholiken hervorhebt. Schon die oben erwähnten Beispiele Kleists und Natorps zeigen, daß auch den Anhängern der kritischen Philosophie schwere Stunden nicht erspart bleiben. Und Protestanten, die sich der katholischen Kirche auch nur in etwa nähern, pflegt der Argwohn ihrer Umgebung nicht gerade Rosen auf ihren dornigen Weg zu streuen. Seelenqualen in dieser oder jener Gestalt sind eben das Erbteil aller wahrhaft ringenden Menschen.

Zum Schlusse berührt Messer noch das ethische Gebiet. Hier bemerkt er zutreffend, daß Kants Autonomielehre, nach der die Sittlichkeit in ihrer Geltung von der Religion unabhängig sei, von der katholischen Autorität abgelehnt werde, und knüpft daran einen Angriff gegen die katholische Auffassung der Moral.

Cathrein¹ hatte bei der Erörterung des Pflichtproblems geschrieben: „Es liegt auf der Hand, daß die Pflicht im Sinne Kants völlig unzureichend und kraftlos wäre. Wie sollte der kategorische Imperativ den Menschen mitten in den Stürmen des Lebens zu schützen und gegen den Anprall der erregten Leidenschaften zu schirmen vermögen? Die Sünde ist ja nach Kant nichts als ein Verstoß gegen den kategorischen Imperativ. Der müßte aber gar naiv sein, der ohne Rücksicht auf Gott lieber die schwersten Opfer bringen, selbst sein Leben hingeben, als diesem Imperativ mißfallen wollte.“ Demgegenüber betont Messer: „Verrät eine solche ‚Beweisführung‘ nicht eine Denkungsart, die für die objektive Geltung und die verpflichtende Kraft des kategorischen Gewissensgebots kein wirkliches Verständnis und Gefühl hat, und der alle Verpflichtungskraft der sittlichen Werte und Normen nichtig erscheint, wenn nicht die Angst vor dem Tode, vor göttlichem Gericht und Höllestrafe dahinter steht.“

Die Weise ist alt und wird durch Wiederholung nicht zugkräftiger. Zunächst ist es nach der Logik nicht angängig, die Rücksicht auf Gott und die Furcht vor göttlichem Gericht einfach gleichzusetzen. Die Rücksicht auf Gott erschöpft sich keineswegs in der Furcht vor seinen Strafen. Die Furcht Gottes ist die unterste Sprosse auf der sittlichen Stufenleiter. Der wahre Christ soll aber nach den schönen Worten Augustins² in allmählichem Fortschritt dahin gelangen, Gott mehr zu lieben als die Hölle zu fürchten, so daß er die Freundschaft Gottes allen sündhaften Freuden auch dann vorzöge, wenn er sie ohne diesseitige oder jenseitige Strafe genießen könnte.

Im übrigen haben auch sehr moderne Männer die völlige Unwirksamkeit der kritischen Ethik im praktischen Leben anerkannt und somit „für die objektive Geltung und die verpflichtende Kraft des kategorischen Gewissensgebots kein wirkliches Verständnis und Gefühl“ gezeigt. Schopenhauer, der sich Kant sicherlich ebenso verbunden glaubte wie Messer, spricht in seiner Kritik der kantischen Ethik von einem „apriorischen Kartenhäuserbau, an dessen Ergebnisse sich im Ernste und Drange des Lebens kein Mensch kehren würde, deren Wirkung daher, dem Sturm der Leidenschaften gegenüber, so viel sein würde, wie die einer kleinen Rindersprige bei einer Feuersbrunst“³.

¹ Moralphilosophie I⁵ (Freiburg 1911) 399.

² De catechizandis rudibus c. 17, n. 27; Migne, P. lat. 40, 331. (Man beachte den Titel des Werkes, dem diese Stelle entnommen ist. Das soll man also schon den Anfängern im christlichen Glauben sagen!)

³ Über die Grundlage der Moral § 6. Tatsächlich hat sich Schopenhauer noch drastischer und despektierlicher ausgedrückt.

Und Harnack schreibt mit deutlicher Anspielung auf Kant in seinem neuesten Werke¹: „Wird der Geist nicht wirklich erst zum Geist, die Seele zur Seele und die Freiheit zur Freiheit, wenn ihnen jene unbegreifliche Liebe geschenkt wird, die nicht von dieser Welt ist? Und sind ‚Gerechtigkeit‘, Moral und Kultur wirklich Heilmittel für den ans Sinnliche gebundenen Menschen, sind sie nicht Palliative, die schließlich das Ubel noch ärger machen, wenn der selbstlose höhere Liebeswille fehlt? Erzeugt der gestirnte Himmel über mir und das Sittengesetz in mir wirklich den Aufschwung zur aeterna veritas und vera aeternitas, die in der Liebe zu Gott und den Brüdern gegeben ist, oder sind sie nicht Kräfte, die bei jeder großen Probe versagen?“ Wenn das die Vertreter der kritischen Moral immer noch nicht eingesehen haben, so kommt dies daher, daß sie bei ihren ethischen Ausführungen nicht den leidenschaftlichen Menschen, sondern ein blaßes Vernunftschema vor Augen haben. „In den Adern des erkennenden Subjekts, das Locke, Hume und Kant konstruierten, rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit.“²

Dem heutigen Menschen aber ist auf der Höhe der modernen Kultur seine ganze innere Haltlosigkeit zum schmerzlichsten Bewußtsein gekommen; er fühlt in tiefster Tiefe, daß er von dem „Dufte einer leeren Flasche“ nicht leben kann, und daß eine bloße Vernunftmoral ohne Gott keine Stütze zu gewähren vermag weder den Massen noch den Gebildeten³. Denn die Hauptfrage der Ethik ist nicht, was für den „sittlich reifen Menschen“, von dem die autonome Ethik mit Vorliebe spricht, etwa als Motiv genügen könnte oder sollte, sondern wie man ein sittlich reifer Mensch wird; werden wir ja erdrückt von der Masse der sittlich unreifen Menschen.

Auf die gleichartigen Ausführungen Messers in seiner „Ethik“ (Leipzig 1918) 126 ff. wäre zu erwidern, daß die Erkenntnis und Billigung des Inhaltes des Sittengesetzes zwar der Erkenntnis Gottes vorausgehen kann und darum auch im Atheisten nicht erlischt, daß aber eine stichhaltige Erklärung und tragfähige Begründung der verpflichtenden Kraft des Sittengesetzes ohne ein Zurückgehen auf Gott als den Gesetzgeber unmöglich sind. Der Gottesglaube gewährleistet also folgerichtig (wenn auch leider nicht immer tatsächlich) die Einhaltung der sittlichen Ordnung, während der Atheismus folgerichtig (wenn auch glücklicherweise nicht immer tatsächlich) die Sittlichkeit zerstört. Denn, um mit den Worten Kants zu reden, ohne einen weisen Urheber und Regierer der Welt wären „die moralischen Gesetze als leere Hirngespinnste anzusehen“, und „ohne einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung“ (Kritik der reinen Vernunft, Berliner Akad.-Ausg. III 526 527).

Der altkatholische Bischof Herzog schrieb, ähnlich wie jetzt Messer, am 28. August 1909 an Professor Hilty von seinen „pessimistischen Anwandlungen“, die sich auf „die ungeheure und stets wachsende Macht des römischen Katholizismus“ bezogen. In diesem Briefe heißt es: „On est ou catholique ou rien, sagte mir einmal ein Freidenker, der in entscheidenden Fragen immer wieder

¹ Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott (Leipzig 1921) 260 f.

² Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften I (Leipzig 1883) Vor. xvii.

³ Schon 1906 gestand Arthur Drews, gewiß ein Anhänger der modernen Denk- und Forschungsfreiheit: „Was heute noch an echter Sittlichkeit existiert, das ist, sofern es nicht selbst auf religiöser Grundlage ruht, nur ein stehengebliebener Rest einer verloren gegangenen Sittlichkeit . . . Unfre moderne Sittlichkeit schwebt mithin in der Luft“ (Die Religion als Selbstbewußtsein Gottes [Jena 1906] 47).

für die Catholiques, d. h. die römischen und seiner Ansicht nach einzig legitimen Katholiken Partei nahm. So denken Millionen.“¹

Seit jener Zeit hat die Entwicklung auf dieses Entweder—Oder, entweder Katholik oder nichts, noch um ein sehr bedeutendes zugenommen. Unser gegenwärtiges Geschlecht, das unter den furchtbaren Leiden einer Weltkatastrophe so viel blendenden Schein zerrinnen sah, erkennt mit Schauern, daß es mit dem Nichts nicht bestehen kann, daß sich mit dem Nichts kein geistiges, sittliches und nationales Leben aufbauen läßt. Daher die Geistes- und Kulturkrise unsrer Tage oder mit welchem Namen man diese jedem wahrnehmbare Bewegung bezeichnen mag. Daher das Wiedererwachen des Interesses für die Religion und auch für den Katholizismus. Es ist der Aufschrei der gequälten Seele nach Rettung aus dem Chaos, nach Erlösung von der unheimlichen Macht der Sünde und der Leidenschaften, es ist die tiefe Sehnsucht der anima naturaliter christiana nach Gott und Christus.

Die moderne Wissenschaft vermag hier nicht zu helfen; sie kann es nicht, sie will es auch gar nicht. Sie gibt uns im besten Falle Einzeltatsachen, Überblicke, Mutmaßungen, aber wenn sie an den Punkt gelangt, auf den es ankommt, bei dem wir aufhören, um eine Antwort und Lösung zu erhalten, da schweigt sie oder bietet das Schauspiel heilloser Verwirrung.

Die Katholiken wissen oder ahnen, daß ihnen in dem gewaltigen Geisteskampf der Gegenwart eine wichtige Rolle zugebracht ist. Aber dieser Gedanke weckt in ihren Reihen keinerlei übermütige Stimmung oder überschwengliche Hoffnungen. Jede große Aufgabe macht demütig und bescheiden. Die Katholiken sind daher viel mehr darauf bedacht, ihre Kräfte zu sammeln und zu mustern als in ein Jubelgeschrei auszubrechen. Sie verhehlen sich nicht, daß der Kampf gegen die moderne Welt immerhin leichter war und ist als ihre Befehrung.

Zerrissene Herzen gibt es heute in ungezählter Menge. Aber Massenübertritte zum Katholizismus sind deshalb doch nicht zu erwarten. Dazu gehört mehr als bloße Zerrissenheit. Auf weiten Wegen ist die moderne Kultur schließlich in die heutige Sackgasse geraten, sie wird auch nur auf weiten Wegen die Rückkehr zur verlassenen Wahrheit wiederfinden. Überzeugungen entstehen und vergehen nur sehr langsam. Was der einzelne Katholik zu dieser geistesgeschichtlichen Entwicklung fördernd beitragen kann, ist wenig im Vergleich zu dem ungeheuren Ausmaß der Aufgabe. Aber wir stehen nicht allein; der Herr der Kirche wacht auch über dem Dunkel unsrer Tage.

Mag Pribilla S. J.

¹ „Der Katholik“, Schweizerisches Organ für kirchl. Fortschritt, 32. Jahrg. (Bern 1909) 366.