

Das religiöse Gefühl.

Von Universitätsprofessor Dr. G. Reinhold in Wien.

Auf dem naturgetreuen großen Gemälde, das die Encyclica Pascendi von der modernen Auffassung über Religion und Christentum entwirft, nimmt das religiöse Gefühl einen sehr breiten Raum ein. Es ist der das ganze Bild beherrschende verschwommene Hintergrund, der sein unklares Kolorit auch auf alle Einzelfiguren überträgt, die sich auf dem Bilde zeigen. Nachdem man der theoretischen Vernunft die Flügel derart beschnitten hat, daß sie sich nicht mehr über das Gebiet der sinnlichen Erscheinungen zu einer obersten Ursache derselben aufzuschwingen vermag, kann die Religion nur mehr als eine Tatsache des menschlichen Innenlebens und der seelischen Erfahrung in Betracht kommen, für welche ausschließlich psychologische Untersuchungen den Grund, das Wesen und die Berechtigung anzugeben vermögen. Der Grund, aus welchem der Baum der Religion emporsproßt, sind nicht mehr klar erkannte Vernunftwahrheiten, sondern das geheimnisvolle Dunkel der Gefühlswelt, das sich nicht mit Worten beschreiben, sondern eben nur fühlen und erleben läßt. Dieses religiöse „Gefühl“ ist der Faden, durch welchen das Unerkennbare und Unendliche, das man sonst Gottheit genannt hat, mit dem Menschen in Verbindung steht, ihn über sich selbst hinaus erhebt und in ihm weihewolle Stimmungen auslöst. Der Mensch fühlt sich als winziges Teilchen des unendlichen Ganzen, aber doch als unzertrennlich mit ihm verbunden und teilnehmend an seiner geheimnisvollen Macht und seinem unbezähmbaren Willensdrang, mit dem es sich in allen Erscheinungen des Weltprozesses auswirkt. Das religiöse Fühlen ist dasselbe, was man sonst Offenbarung genannt hat, und auch die Offenbarung in

Christus bedeutet nichts anderes, als die vorbildliche Darstellung des religiösen Gefühls in seiner Vollkommenheit, durch dessen suggestive Kraft ein gleiches oder ähnliches Gefühl auch in anderen geweckt wird, so daß sich von selbst, nicht erst durch eine äußere Autorität, etwa eine Anordnung Christi, eine kirchliche Gemeinschaft bildet, deren leitende Gewalt ebenfalls nur das Resultat des religiösen Gesamtgefühls und von diesem abhängig ist. Die sogenannten Dogmen sind nur der symbolische Ausdruck für das, was innerlich gefühlt und erlebt wird; sie „dekretieren nicht, was äußerlich für wahr gehalten werden soll, sondern sie berichten, was innerlich erfahren ist und erfahren zu werden pflegt, sie sind nicht Glaubensbefehle, sondern Glaubensberichte“. ¹⁾ Weil das unsagbare Gefühl niemals durch Worte adäquat beschrieben werden kann und weil es außerdem oftmals wechselt, so enthalten die Dogmen als seine symbolische Formeln keine absolute, unveränderliche Wahrheit, sondern müssen sich eine stete Revision gefallen lassen, weshalb es gerade im Interesse der Religion liegt, wenn eine vollkommen freie Aussprache über die religiösen Erfahrungen und eine ebenso freie Kritik aller bestehenden Dogmen jedem einzelnen Gläubigen gestattet wird, um so zur Weiterentwicklung und zum unbegrenzten Fortschritt des Dogmas beitragen zu können. Ein versteinertes Dogma wäre der Tod des religiösen Lebens. Nur die innere religiöse Erfahrung gibt eine wahre und unmittelbare Gewißheit von der Existenz des Göttlichen durch das Gefühl der Liebe, der Freude und des Trostes und dieses Gefühl erweitert und beseligt das Herz, während die kalte Vernunft uns die Gottheit nur als fremdes Objekt gegenüberstellen könnte. Existiert die Religion nur im Gefühl, das sich mit Worten nicht beschreiben läßt, so ist ihr Gebiet von dem des Wissens durchaus geschieden, denn dieses letztere hält sich allein an die äußeren Erscheinungen und kann religiöse Fragen nur insoweit zum Gegenstande seiner Untersuchung machen, als sie gewisse äußere Erscheinungen des religiösen Gefühls betreffen, wie es bei den dogmatischen Formeln der Fall ist, deren Terminologie dem jeweiligen Stande der Philosophie angepaßt sein muß. Eine weitere Konsequenz dieser Gefühlstheorie ist endlich die Unbrauchbarkeit aller äußeren Kennzeichen der Offenbarung und die Reduzierung der sogenannten Schriftinspiration auf die innere religiöse Erfahrung

¹⁾ Hunzinger, Prof. in Erlangen, Die relig. Krisis der Gegenwart. 1910, S. 144 u. 149.

der Hagiographen, die sich vom religiösen Fühlen der übrigen Menschen nur dem Grade nach, nicht wesentlich unterscheidet.

So spielt also das subjektive Gefühl in den Anschauungen der Modernen über Religion eine Hauptrolle und daß die Schilderungen der Enzyklika keine Fiktionen, sondern dem Leben und der Wirklichkeit entnommen sind, ist jedem Kundigen klar. In katholischen Kreisen wird allerdings der Ausdruck „religiöses Gefühl“ häufig im Sinne von religiöser Ueberzeugung genommen, aber die protestantische Theologie und Philosophie versteht das Wort immer im strengen Sinne, wenn sie von der Religion als einem Gefühle spricht. Die protestantische Theologie hat von Anfang an durch ihre allerdings durchaus schriftwidrige und von keiner Erfahrung bestätigte Lehre von der subjektiven Heilsgewißheit der Einzelnen auf Grund des Fiduzialglaubens die Religion auf das Gebiet der inneren Erfahrung und des Gefühles hinübergeschoben und der Philosoph des Protestantismus, Kant, unternahm es, die philosophische Begründung dafür zu liefern: die theoretische Vernunft vermag uns in den religiösen Grundfragen nichts zu sagen, weil ihr der Hauptgegenstand der Religion, der persönliche Gott, unerreichbar ist, aber dieser Mangel wird durch die praktische Vernunft mit ihren Postulaten ersetzt. Für die theoretische Vernunft sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit nur angeborene Ideen ohne objektiven Wert, erst durch die Forderungen der praktischen Vernunft, das heißt der unmittelbaren, inneren Erfahrung, werden wir ihrer Realität gewiß. So ziemlich alle einzelnen Sätze des in der *Encyclica Pascendi* beschriebenen modernistischen Systems lassen sich bei den freisinnigen, protestantischen Theologen der Gegenwart nachweisen und speziell die Auflösung der Religion in bloße Gefühle begegnet uns in den Schriften aller, auch der konservativsten Protestanten. Diese Anschauungen sind das natürliche Entwicklungsprodukt der von Luther proklamierten Befreiung des Individuums von allen objektiven Schranken göttlicher Autorität, jener „Freiheit eines Christenmenschen“, die jedem Individuum in Sachen der Religion die vollste Selbstherrlichkeit einräumt. Auf dem Boden dieser schrankenlosen, subjektiven Freiheit konnten sich in der protestantischen Philosophie nacheinander die sich diametral gegenüberstehenden Systeme des extremen Idealismus und des Materialismus breit machen, während die freisinnige, protestantische Theologie einem konsequent durchgeführten Naturalismus anheimfiel, der sich in der

Richtung des Hegelschen Entwicklungspantheismus bewegt. Dieser moderne Geist spiegelt sich selbstverständlich auch in den Werken der großen deutschen Klassiker wieder, deren Koryphäen dem Protestantismus angehören, und besonders Goethe hat die Hauptsätze des Modernismus in klassisch schöner Form seinen Werken einverleibt. In Wilh. Meisters Wanderjahren (2. Buch, 1. Kap.) wird das Wesen der wahren Religion in die Ehrfurcht vor sich selbst, also in das Gefühl verlegt, die wieder aus drei anderen Ehrfurchten entspringt, aus der Ehrfurcht vor dem, was über uns (heidnische Religion), vor dem, was uns gleich (philosophische Religion) und vor dem, was unter uns (christliche Religion) ist, und nach einer Aeußerung Goethes zu Lavater (Wahrheit und Dichtung, 3. Teil, 14. Buch) „kommt beim Glauben alles darauf an, daß man glaube; was man glaube, sei völlig gleichgültig. Der Glaube sei ein großes Gefühl von Sicherheit für die Gegenwart und Zukunft und diese Sicherheit entspringe aus dem Zutrauen auf ein übergroßes, übermächtiges und unerforschliches Wesen. Auf die Unerforschlichkeit dieses Vertrauens komme alles an; wie wir uns aber dieses Wesen denken, dies hänge von unseren übrigen Fähigkeiten, ja von den Umständen ab und sei ganz gleichgültig.“ Auf die Frage, ob es in seiner Natur sei, der Person Christi anbetende Ehrfurcht zu erweisen, antwortet der Dichtersfürst: „Durchaus! Ich beuge mich vor ihm als der göttlichen Offenbarung des höchsten Prinzips der Sittlichkeit. Fragt man mich, ob es in meiner Natur sei, die Sonne zu verehren, so sage ich abermals: Durchaus! denn sie ist gleichfalls eine Offenbarung des Höchsten und zwar die mächtigste, die uns Erdenkindern wahrzunehmen vergönnt ist.“¹⁾

Durch die klassischen Werke der Geistesheroen des Protestantismus sind diese Anschauungen auch in die katholischen Kreise verbreitet worden und haben hier vielfach einen gewissen Indifferentismus erzeugt, in einzelnen Fällen auch Zustimmung gefunden.

Daß das Gefühl in der Religion eine große Rolle spielt, wird kein Vernünftiger leugnen; es fragt sich nur, ob seine Funktion die erste und einzige ist, die bei der Religion in Betracht kommt. Welch eine reiche Fülle von Affekten spricht sich z. B. aus in der heiligen Schrift beider Testamente! Wie rührend sind die Gefühle des Gottvertrauens, der Bewunderung und des Lobes, der Seh-

¹⁾ Eckermann, Gespr. mit Goethe, 3. Bd., S. 263, Reflam.

sucht und der Liebe, des Dankes, der Bitte und der Reue, von denen die Psalmen voll sind! Wie lebhaft ist der Kampf der Affekte des Zornes, der Trauer, der Hoffnung und der Ergebung im Buche Job, wie trostvoll die Verheißungen der messianischen Zeit bei den Propheten! Und im Neuen Testamente, wie herzbewegend sind die Worte der Einladung des Heilands an alle Mühseligen und Beladenen, die Seligpreisung der Armen, Trauernden und Verfolgten, der rührende Hinweis auf die gütige Vorsehung, welche die Vögel des Himmels ernährt und die Lilien des Feldes kleidet! Nicht bloß bei seinen Jüngern wußte der Heiland diese zarten Gefühle wachzurufen, auch er selbst ist allen edlen Affekten zugänglich: ihn erbarmt der hungernden Menge, die Tage lang bei ihm aushielt, er vergießt Tränen des Mitleids über die Verblendung Jerusalems und über den Tod seines Freundes Lazarus, er ist bis zum Tode betrübt am Oelberge und er genießt die Wonne des inneren Friedens, den er auch allen seinen Gläubigen verheißt: „Den Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch.“ Der heilige Augustinus, von dem das schöne Wort stammt: „Du hast uns, o Herr, für dich geschaffen und unser Herz ist unruhig, bis es ruht in dir“, spricht in seinen Bekenntnissen (10, 3) von den heftigen Gemütsbewegungen und von den Tränen, die ihm die kirchlichen Gesänge im Anfange seine Bekehrung verursachten, und jeder von uns erinnert sich aus eigener Erfahrung an so manchen Augenblick religiöser Nüchternheit und Ergriffenheit, in denen die Gefühlssaiten seines Herzens mächtig erbeben. Bei gar manchen ist eine derartige heftige Gemütsbewegung auch der Anstoß zu einer durchgreifenden Lebensänderung geworden, wie bei jenem jungen Studenten in Ingolstadt,¹⁾ der nach einer durchschwärmten Nacht gegen Morgen an einer Kirche vorbeikam, in welcher der Chor der Mönche die Laudes sang. Ja, es ist wahr, in den Tiefen des Gemütes fühlt die Seele die Nähe ihres Gottes, der sie beruhigt, tröstet und erleuchtet.

Aber trotz alledem kann dem Gefühl bei der Betätigung des religiösen Sinnes ebensowenig wie auf anderen Gebieten des Lebens die erste und ausschlaggebende Rolle zugeschrieben werden. Die Religion ist kein Schwelgen in erhabenen oder süßlichen Phantasien und Gefühlen, sondern die bewußte Unterordnung unter Gott und die Hinordnung unseres ganzen Sinnes und Lebens auf ihn als unser

¹⁾ Jakob Balde S. J. † 1668.

letztes Ziel und höchstes Gut. Dieselbe vollzieht sich naturgemäß durch Akte des Willens, die ihrerseits wieder gewisse theoretische Erkenntnisse zur Voraussetzung haben. Die Religion ist der Wechselverkehr der Seele mit Gott entsprechend den zwischen Mensch und Gott bestehenden Beziehungen und zwar nicht bloß in vorübergehenden Augenblicken der religiösen Erbauung, sondern jedesmal, so oft wir unserer Beziehungen zu Gott aktuell gedenken. Diese innere Zwiesprache der Seele mit Gott, die unter allen Umständen auf den Ton der Demut und der Unterwerfung unter seinem heiligsten Willen gestimmt sein muß, wird ihre Wirkung auf die ganze Lebensführung des Menschen äußern und unter Umständen auch sinnliche Affekte hervorbringen, aber nur als Folgeerscheinungen des Erkennens und Wollens, ohne daß das Wesen der religiösen Betätigung in ihnen zu suchen wäre.

Erfahrungsgemäß sind die Gemütsbewegungen die natürliche Resultante aus anderen Vorgängen im Seelenleben, sie sind abhängig von körperlichen Dispositionen und darum in hohem Grade veränderlich und sie haben einen durchaus passiven Charakter. Nach scholastischer Lehre gibt es kein besonderes Gefühlsvermögen, dessen Betätigung die Gemütsbewegungen wären, sondern die letzteren entstehen im sinnlichen Teil des Menschen durch das Hereinwirken des geistigen Erkennens und Wollens, wenn sich dasselbe auf Gegenstände von großer Wichtigkeit bezieht. Alltägliche unbedeutende Erlebnisse pflegen keine Gemütsbewegungen herbeizuführen, wohl aber treten die letzteren sofort ein, wenn der Gedanke an bedeutungsvolle Wahrheiten und Tatsachen in der Seele lebendig wird, die unser Wohl und Wehe in hervorragender Weise berühren. Solche Gedanken können allerdings bisweilen auch durch an sich unbedeutende Wahrnehmungen hervorgerufen werden. Wenn der erwachsene Sohn am offenen Grabe des Vaters oder der Mutter steht und die ersten Erdschollen dumpf auf den Sarg fallen, dann steigt vor seinem geistigen Auge das Bild der Kindheit auf mit allen den zahllosen Beweisen treuer Elternliebe, die für das Kind uneigennützig gesorgt, die sich gefreut hat an seinen Fortschritten, die seine Freude und Trauer mehr als ihre eigene empfand. Diese Erkenntnis setzt zunächst den Willen in Bewegung, der durch sie bestimmt wird zur Gegenliebe und zur Dankbarkeit, nun aber keine andere Weise der Betätigung mehr findet als Gebet und treues Gedenken. Die einzig-

artige Bedeutung dieses Gegenstandes seines Erkennens und Wollens zieht auch den sinnlichen Teil seines Wesens, mit dem ja die Seele substantiell vereinigt ist, in Mitleidenchaft, das Herz krampft sich zusammen, die Tränen brechen mit Gewalt hervor, die Affekte und Gemütsbewegungen treten in ihre Rechte. Aus dieser ihrer Entstehungsart erklärt sich die verschiedene Intensität des Gefühlslebens je nach der größeren oder geringeren Feinfühligkeit des Organismus, beziehungsweise des Nervensystems und der Phantasie; in besonderem Grade sind Frauen und Kinder Gefühlsregungen zugänglich, in allen Fällen aber ist die Heftigkeit des Gefühlsausbruches durch den jeweiligen körperlichen Zustand bedingt. Damit ist auch die leichte Veränderlichkeit und rasche Vergänglichkeit der Gemütsbewegungen gegeben: es braucht nur ein Gedanke entgegengesetzter Art lebhaft vor die Seele zu treten und er wird ebenso leicht und rasch auf die sinnliche Seite des Menschen seine Wirkung äußern, daher man z. B. Kinder so leicht in andere Stimmungen versetzen und ihnen ein herzliches Lachen entlocken kann, während an ihren Wangen noch die eben geweinten Schmerzstränen perlen. Entschließungen, die lediglich aus Gefühlsregungen hervorgegangen sind, werden in der Regel ebenso leicht wieder aufgegeben, als sie gefaßt wurden und dort, wo zwar ein Vernunftmotiv zu Grunde lag, das aber die Phantasie mit dem Schimmer enträumten Glückes umkleidete, pflegen schwere Enttäuschungen die Folge zu sein. Es gilt von diesen Gemütsbewegungen ohne vernünftige Grundlage das Wort des Dichters: „Schnsucht und der Träume Weben sind der weichen Seele süß, doch edler ist ein starkes Streben und macht den schönen Traum gewiß.“ Alle diese Tatsachen beweisen den durchaus passiven Charakter des Gefühlslebens und damit den vollständigen Mangel seiner Eignung zur zielbewußten und verantwortlichen Leitung des Menschenlebens, die nur der klaren Vernunft Einsicht zukommen kann. Das gilt selbstverständlich voll und ganz auch für die Religion und hier in noch höherem Maße, weil die Religion uns über unser und aller Dinge letztes Ziel orientieren und ihm näher führen soll. Auf keinem Gebiete würde man ein Gefühl, das sich auf kein vernünftig faßbares Motiv gründet, als berechtigt und als einen gesunden Seelenzustand anerkennen: wer Freude oder Traurigkeit, Dankbarkeit oder Reue empfindet, ohne einen Grund dafür angeben zu können, gilt allgemein als geistig nicht normal.

Was man auf allen anderen Gebieten für das Selbstverständliche hält, daß nämlich Gefühl und Affekt als natürliche Folge- oder Begleiterscheinung des Erkennens und Wollens erst in dritter Reihe in Betracht kommen, das darf man für die Religion nicht ins Gegenteil verkehren, wenn man voraussetzungslos und vorurteilslos vorgehen will. Ein religiöses Gefühl, das kein vernünftig erkennbares Motiv zur Quelle hat, könnte weder seine eigene Existenz rechtfertigen, noch sich von anderen Gefühlsarten unterscheiden; der Intellektualismus ist darum in der Religion unentbehrlich, wenn sie menschenwürdig geübt werden soll, und seine Notwendigkeit erhellt auch daraus, daß selbst jeder Versuch, das Gegenteil davon nachzuweisen, sich nur auf Vernunftgründe stützen kann, wenn er wirksam sein oder überhaupt verstanden werden will.

Nach all dem Gesagten kann das Gefühlsleben in der Religion nur insoweit Anspruch auf Beachtung und Würdigung erheben, als es durch klar erkannte, theoretische Wahrheiten in Bewegung gesetzt und geleitet wird; anderenfalls ist es unberechtigt und führt in die Irre. Dort wo die religiöse Mystik sich in Widerspruch setzt mit der Vernunftwahrheit und mit der göttlichen Offenbarung, wie sie von der Kirche vorgelegt wird, oder wo sie die Grenzen zwischen dem Geschöpf und dem Schöpfer verwischt, kennzeichnet sie sich eben dadurch als Selbsttäuschung, die zu den unsittlichsten Konsequenzen führen kann. Die wahre Mystik ist charakterisiert durch ebenso tiefe Demut als glühende Liebe und ein heiliger Paulus, der von sich sagen konnte: „Ich lebe, aber nicht ich, sondern Christus lebt in mir“, hat dabei die demütige Erkenntnis bewahrt, daß er der geringste Apostel und nicht würdig sei, ein Apostel zu heißen. Um von den schweren, sittlichen Entgleisungen in der außerkatholischen Mystik zu schweigen, so haben die Beguarden und Beghinen, die von einer unmittelbaren beseligenden Anschauung Gottes bereits in diesem Leben träumten, geglaubt, damit die freieste geschlechtliche Unmoral vereinigen zu können; schenßlicher noch sind die Aufstellungen eines Michael de Molinos, der so viel vom inneren Leben und von der Vereinigung mit Gott redete und dabei in einen Sumpf von Unsittlichkeit geriet, der gerade Entsetzen erregt. Die Irrtümer der Erstgenannten wurden durch das Konzil von Vienne (1311), die des Letzteren durch Innozenz XI. (1687) verurteilt.

Die vorstehenden Ausführungen beweisen zugleich das Unge-
nügen der bloß subjektiven Kriterien für den göttlichen Ursprung irgend

einer religiösen Erfahrung und die Notwendigkeit einer Bezeugung durch äußerlich konstatierbare Gottestaten, wie es die Wunder und Weissagungen und in weiterer Folge die Autorität der sichtbaren Kirche sind. Allerdings kann die Beweiskraft der Wunder schließlich auch nur durch subjektive Erkenntnisakte eingesehen werden und somit nur eine subjektive Gewißheit erzeugen, aber diese Gewißheit hat einen ungleich höheren Grad von Festigkeit und Zuverlässigkeit, als wenn sie sich allein auf das eigene individuelle Urteil stützt. Äußere Tatsachen unterliegen der Beobachtung und Beurteilung auch anderer Personen, die mit verschiedenen Anschauungen und Interessen daran gehen und pflegen eine Reihe von ebenso äußerlich kontrollierbaren Folgewirkungen zu haben. Ihre Beurteilung ist darum eine vielfache sowohl hinsichtlich der Subjekte als auch hinsichtlich des Gegenstandes und durch sie wird ein Irrtum ungleich sicherer ausgeschlossen als durch das individuelle Urteil des Einzelnen, mit dem allein die innere Erfahrung und das subjektive Gefühl gemessen werden kann. Das ist auch der innere Grund, warum die göttliche Vorsehung, trotz der Möglichkeit und häufigen Wirklichkeit einer unmittelbaren Spendung der Gnade an die Seele, dennoch als ordentliches Organ der religiösen Führung des Menschengeschlechtes die Kirche eingesetzt hat, welcher die werkzeugliche und ministeriale Fortsetzung der Mission Christi durch ein sichtbares Lehramt und durch äußerlich wahrnehmbare Sakramente obliegt. Etwaige Selbsttäuschungen z. B., welche den Splitter im Auge des Nächsten entdecken, den Balken im eigenen Auge dagegen nicht beachten, werden von dem objektiv und ohne persönliches Interesse urteilenden Stellvertreter Christi im Bußsakramente aufgedeckt werden. Der Heiland selbst, den die freisinnige protestantische Theologie nur als Typus des religiösen Innenlebens gelten lassen will, hat in seiner großen Abschiedsrede beim letzten Abendmahl so rührende Worte über das innere Gnadenleben der Seele, also über die innere Erfahrung, gesprochen, die bedingt ist durch die Verbindung mit ihm in tatkräftiger Liebe, ähnlich der Verbindung der Rebe mit dem Weinstock, und er hat der ihn liebenden Seele als kostbares Gegengeschenk innere Offenbarungen und seine eigene und des himmlischen Vaters gnadenvolle Einkehr in sie verheißen (Joh. 14, 21, 23) und er hat früher schon hingewiesen auf die innere Ruhe und den Frieden, der denen zuteil werden soll, die sich bemühen, Sanftmut und Demut von ihm zu lernen (Matth. 11, 29),

aber nichtsdestoweniger leitet er in eben jener Abschiedsrede die Gewißheit von der Wahrheit seiner göttlichen Sendung in erster Linie ab von den Wundern, die er vollbracht: „Wenn ich nicht gekommen wäre und zu ihnen gesprochen hätte, so hätten sie keine Sünde; nun aber haben sie keine Entschuldigung für ihre Sünde. Wer mich haßt, der haßt auch meinen Vater. Hätte ich nicht Werke vor ihnen vollbracht, wie sie kein anderer vollbracht hat, so hätten sie keine Sünde. So aber haben sie diese Werke geschaut und doch mich und meinen Vater gehaßt“ (Joh. 15, 22). Und so wie er selbst sich durch äußere Werke beglaubigte, so vermag auch nur die werktätige Liebe zu ihm, d. h. die Erfüllung seiner Gebote, nicht aber sterile Affekte und Worte, die Gewißheit vom göttlichen Ursprung seiner Lehre zu geben: „Wer meine Gebote hat und sie beobachtet, der ist es, der mich liebt“ (Joh. 14, 21). „Nicht wer zu mir sagt: Herr, Herr, wird in das Himmelreich eingehen, sondern wer den Willen meines Vaters tut, der im Himmel ist“ (Matth. 7, 21). „Wenn jemand den Willen dessen, der mich gesandt hat, tun will, der wird auch von der Lehre erkennen, ob sie aus Gott sei oder ob ich aus mir selber rede“ (Joh. 7, 17). Derselbe heilige Johannes, der eine Belehrung durch die falsche Gnosis für überflüssig erklärt wegen der Salbung, mit der Christus in den Herzen seiner Jünger redet (I. Joh. 2, 27), beruft sich für die Gewißheit von der göttlichen Sendung Jesu auf dessen Wunder: „Noch viele andere Wunderzeichen, die nicht in diesem Buche beschrieben sind, hat Jesus vor seinen Jüngern vollbracht. Diese aber sind beschrieben, damit ihr glaubet, daß Jesus sei der Christus, der Sohn Gottes, und damit ihr durch diesen Glauben das Leben habet in seinem Namen“ (Joh. 20, 30). Desgleichen hat der Apostelfürst in seinem ersten Sendschreiben (1, 8) von der unsagbaren Freude gesprochen, welche der Glaube an Christus gewährt und von der Süßigkeit des Herrn, die seine Jünger verkosten (1, 2, 3), andererseits aber die Gewißheit von seiner göttlichen Sendung nicht aus diesen inneren Erlebnissen allein, sondern aus der Auferstehung des Herrn (3, 21) abgeleitet, deren Wahrheit ihm durch sinnfällige äußere Tatsachen kundgeworden war (act. 10, 41). Diesen Gedankengängen des Heilandes und seiner Apostel gemäß hat die Kirche von jeher das von den Protestanten so genannte innere Erlebnis im Sinne der unbedingten Hingabe des Willens an Gott und sein Gesetz als die selbstverständliche Art der Betätigung der

Religion aufgefaßt, dabei aber auch dem intellektuellen Momente seine gebührenden Rechte gewahrt.

Allerdings bei denjenigen, welche sich von vornherein auf den atheistischen Standpunkt stellen, wird sich das Urteil über die Natur und die Betätigung der Religion wesentlich anders gestalten. Gibt es keinen persönlichen, von der Welt verschiedenen Gott, so ist die Religion eine Verirrung der Menschheit, die „große Phantasmagorie des menschlichen Geistes“, eine schöne, aber nichtige Illusion, entstanden aus dem unstillbaren Hunger nach Glück, den die Wissenschaft nicht sättigen kann. Die religiösen Gefühle sind von diesem Standpunkt aus eine pathologische Erscheinung, eine Sehnsucht nach etwas, das nicht existiert, und ein noch lebender Mediziner der Wiener Schule, dessen ärztliche Kunst ihn vor solchen vermeintlichen Krankheiten bewahrt, hat sich nicht gescheut, die Religion eine allgemeine Zwangsneurose zu nennen. Geradezu abstoßend ist es, wenn der kürzlich verstorbene Professor der Harvard-Universität William James, der die religiösen Gefühle aus dem Dunkel des Unterbewußten hervor-gehen läßt, die religiöse Mystik in Parallele stellt mit den Wirkungen, welche der Alkohol im menschlichen Gehirn hervorbringt. „Seinen Einfluß auf das Menschengeschlecht verdankt der Alkohol ohne Frage seiner Macht, die mystischen Fähigkeiten seiner Natur anzu-spornen. Die Mächternheit vermindert, unterscheidet und sagt Nein, die Trunkenheit erweitert, vereinigt und sagt Ja. Sie ist in der Tat die große Erregerin der Ja-Funktion im Menschen. Sie bringt ihren Anhänger von der kalten Peripherie der Dinge zu dem strahlenden Kern. Sie macht ihn für den Augenblick Eins mit der Wahrheit. Nicht aus reiner Verworfenheit laufen ihr die Menschen nach. Für die Armen und Ungebildeten steht sie an der Stelle der Symphonie-Konzerte und der Literatur“ (bei Wilh. Schmidt, die verschiedenen Typen relig. Erfahrung und die Psychologie, Gütersloh, 1908, S. 93). So cynisch hat man von den Höhen der Wissenschaft aus wohl noch selten die höchsten Geistesgüter der Menschheit in den Kot gezogen. Wenn die Religion in das Gebiet der Nervenkrankheiten gehört, so muß man konsequenterweise vor allem die Stifter der Religionen den geistig Kranken zuzählen und man hat sich ja bekanntlich nicht gescheut, auch den Heiland des Christentums der Narrheit zu zeihen. Die Wahr-mund-Broschüre spricht von ihm als „jenem seltsamen Manne“, nachdem D. Fr. Strauß das Vorhandensein einer Dosis Schwärmerei

bei ihm als möglich erklärt hatte, und in neuester Zeit ist bekanntlich ein Roman „Der Narr in Christo“ erschienen.

Solche Ergüsse stammen wahrlich aus der Region des Unterbewußten und des Unbewußten, denn die Vernunft hat keinen Teil daran. Von ihnen gilt das Wort des Heilandes: „Sie kennen weder den Vater noch mich“ (Joh. 16, 3) und er, der aus rohem Munde sich anspeien ließ, wird in seiner unendlichen Barmherzigkeit sein Gebet am Kreuze auch auf diese Modernen ausgedehnt haben: „Vater, verzeihe ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.“

Mit diesen Theorien ist man in der neueren Zeit glücklich wieder auf den Standpunkt Luthers zurückgekommen, welcher erklärt hat, man müsse der Vernunft als der Teufelsbraut den Hals umdrehen und die Bestie erwürgen. Entsprechend der seither weit vorgeschrittenen Zivilisation gebraucht man jetzt nicht mehr so starke Ausdrücke, aber man hat dafür ein anderes Machtwort erfunden, das die Vernunft ebenso mundtot macht, das heißt Agnostizismus. Während die moderne Wissenschaft sich anheischig macht, alle Rätsel der Welt zu lösen und die Menschheit von allem Wahn und Irrtum zu befreien, beschneidet dieselbe Wissenschaft der Vernunft die Flügel, sobald das Forschen nach Wahrheit sie in die Region des Göttlichen führt. Man hat angeblich den ganzen Weltprozeß bis in seine letzten Anfangsgründe durchschaut, man hat dort von Ewigkeit her existierende und unvergängliche Atome verschiedener Ordnung des unendlich Kleinen oder auch ausdehnungslose Kraftpunkte mit primitiven Anlagen von Erkennen und Wollen gefunden, die sich von selbst in endloser Folge zu immer neuen und höheren Formen gruppieren; man will das Urwesen beobachtet haben, wie es aus dem seligen Nichts emporsteigt und sein bestimmungsloses Wesen durch alle möglichen Prozesse bestimmt und entfaltet, man hat mit Sicherheit in die Zukunft geschaut und das Weltziel entweder in der totalen Vernichtung alles Seins oder in der endlosen Annäherung an das Kulturideal erkannt, man hat für alles, auch für das Unmögliche und Wahnsinnige, einen zureichenden Grund gefunden, um nur keinen zureichenden Grund für die Annahme des persönlichen Gottes finden zu müssen. Wenn die Vernunft, die soviel geleistet hat und soviel weiß, nach einem zureichenden Grunde für die Existenz und die Beschaffenheit der Welt selbst fragt, so tönt ihr ein donnerndes Halt auf der ganzen Linie der Aufgeklärten entgegen: an dieser Stelle

wird die Vernunft als blind erklärt, weil man eben nicht will, daß sie sehe. „Die Menschen liebten eben mehr die Finsternis als das Licht“ (Joh. 3, 19). Der Irrtum liegt hier nicht im Erkennen, sondern im Wollen. Aus den zusammenfassenden Schlußsätzen in Schopenhauers Abhandlung über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde ist ersichtlich, daß die Abhandlung nur zu dem Zwecke geschrieben wurde, um zu beweisen, daß dieser Satz ein synthetischer a priori sei und daher nicht auf das Ganze der daseienden Dinge, auf die Welt, angewandt werden dürfe, und auch bei Kant ist eine gewisse Animosität nicht zu verkennen, wenn er bemüht ist, im kosmologischen Gottesbeweis ein „ganzes Nest von dialektischen Annahmen“ aufzuzeigen, so daß die Vernunft vergeblich ihre Flügel ausspanne, um über die Sinnenwelt durch die bloße Macht der Spekulation hinauszukommen. Hume hatte der Vernunft die Befähigung, objektive Wahrheit zu erkennen, noch belassen und seinen Agnostizismus mehr in der Form des Zweifels vorgelegt, mit Berufung auf die Beschränktheit des uns zugänglichen Erfahrungsgebietes und auf die Ungewißheit der Prämissen, aus denen die Vernunft ihre Schlüsse zieht. Kant und seine Nachfolger dagegen wollen die Unfähigkeit der Vernunft, über Dinge jenseits der Erscheinungswelt zu urteilen, aus der inneren Natur unserer Erkenntnisfähigkeiten ableiten, die als solche jederzeit nur subjektiven Schein bieten können, und nach Schopenhauer „widerpricht das Erkannte dem Ansichsein der Dinge und jedes Erkannte als solches ist nur Erscheinung“ (Welt als Wille und Vorstellung II. 229 Reclam).

Daß mit diesen extrem idealistischen Theorien jedes Wissen auch innerhalb der Erscheinungswelt unmöglich gemacht und alles Erkennen in grundlose subjektive Träumereien aufgelöst wird, liegt auf der Hand. Ist alles Erkannte als solches nur Erscheinung ohne objektive Realität, so gilt das auch für die Werke von Kant und Schopenhauer: wer ihre Ideengänge liest und verfolgt, der träumt, ohne es zu wissen. Auch die behauptete Einsicht in die reine Subjektivität der aus der vermeintlichen Außenwelt aufgenommenen Kenntnisse ist selbst wieder etwas rein Subjektives und wir haben statt des Mannes der Wissenschaft den Träumer, welcher träumt, daß er träume. Wenn die Verteidiger des reinen Subjektivismus sich bemühen, alle möglichen Gründe für die Wahrheit desselben anzugeben, so setzen sie eben voraus, daß sowohl diese Gründe als

auch das, was durch sie bewiesen werden soll, objektiv wahr seien. Wer das bestimmte Urteil fällt, daß außerhalb der Erscheinungswelt kein Boden mehr für unsere Erkenntnisfähigkeiten gefunden werde, der schreibt gerade dadurch seiner Vernunft die Fähigkeit zu, die Erscheinungswelt zu überschreiten: über eine Sache, deren Erkenntnis ihm absolut versagt ist, könnte er überhaupt kein Urteil abgeben. Ähnliches gilt von den Aufstellungen Humes. Er meint, daß unsere Vernunft nicht das einzige, sondern nur eines von den verschiedenen Prinzipien (— als solche nennt er außer der Vernunft noch Instinkt, Zeugung und Wachstum —) sei, aus dem Ordnung und Zweckmäßigkeit hervorgehen können. Aber schon dieser eine Satz beweist, daß Hume die Vernunft zur obersten Richterin auch über diese anderen Prinzipien macht und ihr die Befähigung, über sie objektiv wahr zu urteilen, zuschreibt; denn ohne diese Voraussetzung könnte er über das Verhältnis der Vernunft zu jenen anderen Prinzipien überhaupt kein Urteil aussprechen. Um sagen zu können, wie Hume es tut, die kleine Bewegung des Gehirns, welche wir Denken nennen, habe nicht das Vorrecht, daß sie zum Modell des ganzen Universums gemacht werde, muß er schon vorher seinem Gehirn dieses Recht tatsächlich zuschreiben, weil er ja wirklich nur mittelst seines Gehirns diese Aussage macht und nach ihm das Mögliche und Unmögliche in der Welt beweist.

Sowohl die Gefühlstheorie in der Religion als auch der extreme Idealismus mit seinen agnostizistischen Folgerungen gehen in letzter Linie auf einen verfeinerten Materialismus zurück, der nur die Sinnesindrücke als real gelten läßt. Das Gefühl als solches ist eine rein sinnliche Wirkung, ebenso wie die „Erscheinungswelt“ der Kantischen Philosophie, die sich uns durch die aprioristischen Erkenntnisformen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, aufdrängt. Diese Theorien widerlegen sich selbst: schon zu ihrer Aufstellung und Begründung bedarf es des Lichtes der Vernunft und je mehr Argumente dafür vorgebracht werden, um so deutlicher zeigt sich das Vorrecht der Vernunft, als unsere eigentliche und einzige Führerin im Geistesleben aufzutreten. Die katholische Kirche hat diese führende Stellung der Vernunft jederzeit anerkannt und sie, die man so gerne als rückschrittlich und wissenschaftsfeindlich schildert, muß in der Gegenwart durch eine Art Ironie des Schicksals das Recht der Vernunft gegen gewisse Männer der Wissenschaft in Schutz nehmen.

Auf ihrem Schild trägt sie als Devise das Wort des Herrn: „Ich bin das Licht der Welt: wer mir folgt, der wandelt nicht im Finstern.“ Sie wird auch in Zukunft denen, die guten Willens sind, die rechten Wege weisen, wenn das Unbewußte und Unterbewußte in seinem eigenen Gefühlsnebel erstickt sein wird.

Das nordische Kolleg in Linz. Zum 200. Gedenktage seiner Eröffnung.

Von Joh. B. Mezler, Kopenhagen.

Wohl keine Institution war für die Erhaltung der katholischen Religion in dem skandinavischen Norden von solch weittragender Bedeutung, wie das nordische Kolleg in Linz. Durch Seeleneifer und christliche Wohltätigkeit ins Leben gerufen, begann es mit schwachen Kräften und fristete anfangs nur kümmerlich sein Dasein. Freudige Opferwilligkeit und echt katholische Hochherzigkeit gewährten ihm aber schon bald reiche Unterstützung. Das in die Erde gelegte Samenkorn schlug tiefer und tiefer Wurzeln, gelangte zu Kraft und Stärke und trug als edler Fruchtbaum herrliche Früchte, welche insbesondere den drei nordischen Reichen zu großem Segen gereichten. Indes nur allzufrühe wurde der Baum das Opfer einer unseligen Zeitströmung. Stürme entlaubten ihn, knickten sein Gezweige und entstellten seinen Stamm. Wohl behielten die Wurzeln, gleichfalls verletzt und beschädigt, noch soviel Leben und Triebkraft, um unter günstigeren Verhältnissen einige Schößlinge zu treiben. Aber der Baum selbst hat sich nicht von seinem Unglücke erholt. Sein verstümmelter Stamm steht nur noch da als ein lautsprechendes Wahrzeichen aufopfernder Liebe hingeschiedener Geschlechter für die nordischen Missionen.

Dies ist in kurzen Worten der Inhalt nachfolgender Ausführungen: Die Geschichte des nordischen Kollegs zu Linz. Wohl sind über diese Institution bereits eingehende Arbeiten veröffentlicht worden.¹⁾ Doch stellt keine derselben die Geschichte der Anstalt im Rahmen der nordischen Missionsgeschichte dar, in den sie absolut gehört. Vorliegende Abhandlung sucht dieser Forderung Genüge zu leisten und dürfte darum gerade jetzt, da zwei

¹⁾ Erwähnung verdienen besonders folgende Arbeiten: *Jos. Gaisberger*, Zur Geschichte milder Stiftungen im Lande ob der Enns: II. Das Kollegium Nordicum zu Linz (in den Museumsberichten des Franciscano-Carolinum, 14. Lieferung der Beiträge zur Landeskunde von Oesterreich ob der Enns 1859, Seite 20—60). — *Dr Otto Schmid*, Das ehemalige Kollegium der Gesellschaft Jesu zu Linz (im „Linzener Volksblatt“, November 1881, Nr. 244—258). — *Georg Kolb S. J.*, Mitteilungen über das Wirken der PP. Jesuiten und der marianischen Kongregationen in Linz während des 17. u. 18. Jahrhunderts (Linz 1909) S. 113—129.