



Staats- und
Universitätsbibliothek
Bremen

Staats- und Universitätsbibliothek Bremen

DFG Projekt Die Grenzboten

Die Grenzboten

Berlin u.a., 1841 - 1922

Messer, August: Katholische Kirche und Freiheit des Denkens und
Forschens

urn:nbn:de:gbv:46:1-908



Katholische Kirche und Freiheit des Denkens und Forschens

Von Prof. Dr. August Messer-Giesen



atholische Kirche und geistige Freiheit: diese beiden Dinge scheinen sich auszuschließen. Genügt zum Beweise dafür nicht die Erinnerung an Inquisition und Bücherverbot, an Giordano Bruno und Galilei und die zahlreichen Fälle von Ausstoßung oder Anfeindung freierer Denker bis herab auf Schell und Schnitzer, Loisy und Tyrrell?

Trotz alledem hören wir aber immer wieder, die katholische Kirche unterdrücke durchaus nicht die Freiheit der geistigen Entwicklung und der wissenschaftlichen Arbeit. Und nicht etwa nur in päpstlichen oder bischöflichen Erlassen wird uns das versichert; auch gebildete katholische Laien erklären uns das allen Ernstes. Unter ihnen befinden sich zudem angesehene Universitätsprofessoren, von denen man doch annehmen sollte, daß sie an deutschen Hochschulen inne geworden wären, was Freiheit der Wissenschaft bedeute. Und in der Tat: liest man unvoreingenommen ihre Beweisführungen, so hat man den Eindruck, daß sie selbst wenigstens sich durch ihre Zugehörigkeit zur katholischen Kirche nicht geistig beengt und bedrückt fühlen.

Um nun ein gerechtes und wohlbegründetes Urteil zu gewinnen, wollen wir in erster Linie die Frage erwägen: Findet der einzelne, der zu geistiger Selbständigkeit in Weltanschauung und Lebensauffassung strebt, innerhalb der Kirche für seine geistige Entwicklung freien Spielraum? Sodann soll uns die — übrigens eng mit der ersten zusammenhängende — Frage beschäftigen, inwiefern der wissenschaftlichen und philosophischen Forschung durch das katholische Dogma Fesseln angelegt sind.

Suchen wir also den religiösen Entwicklungsgang eines Knaben und Jünglings zu verfolgen, der aus gläubig katholischer Familie stammend, eine höhere Schule

befucht, auf einer deutschen Universität studiert und später als Arzt oder Jurist, als Pädagoge oder Universitätsdozent eine Stelle in der geistig führenden Schicht der Nation auszufüllen hat. Er sei von Natur für religiöse Gefühle und Ideen empfänglich, zugleich aber auch von starkem Wahrheitsbedürfnis befeelt und ausreichend begabt, um den Aufgaben, die das Suchen nach Wahrheit stellt, einigermaßen gerecht zu werden. Nehmen wir auch an, er empfangen einen guten Religionsunterricht und die Geistlichen, die ihm gegenüber die Kirche repräsentieren, seien persönlich würdig und pädagogisch geschickt. Es scheint mir bei derartigen Voraussetzungen nicht zweifelhaft, daß in einem solchen jungen Menschen der katholische Glaube tief Wurzel schlagen, daß er seinen religiösen Bedürfnissen reichlich Nahrung spenden und ihn in seiner sittlichen Entwicklung kräftig und nachhaltig fördern werde. Wer die katholische Kirche und ihren Kultus nur von außen kennt, der ist ja leicht geneigt anzunehmen, daß viel äußere Werkheiligkeit, viel „Seidentum“ in ihr wuchern und daß allenthalben die Kirche und ihre Priester sich zwischen den einzelnen und die Gottheit hineindrängten. Aber wer selbst im katholischen Glauben aufgewachsen ist, der ist doch zweifellos besser in der Lage, hierüber zu urteilen; er weiß, daß von der Kirche religiöse Handlungen niemals lediglich als äußerliches Tun gefordert werden, und daß sie für den tiefer angelegten Gläubigen nur der Ausdruck religiöser Stimmungen und Gedanken sind; er weiß auch, daß der Katholik, wenn er betet, wenn er in Furcht und Reue oder in Hoffnung und dankbarer Liebe sich zu Gott wendet, keine Schranke zwischen sich und dem himmlischen Vater oder Jesus Christus findet, daß auch hier die Seele und ihr Gott unmittelbar sich berühren.

Freilich, ein solches kirchlich-religiöses Erleben mit seiner Beängstigung und Zuversicht, mit seinen Zerknirschungen und Tröstungen wird im Innersten bedroht, wenn Glaubenszweifel sich zu regen beginnen. Und an Anlaß zu solchen fehlt es allerdings nicht. Zunächst sind es wohl einzelne kirchliche Lehren, gegenüber denen ernste Bedenken sich regen: die Bibel soll „Gottes Wort“, also Wahrheit, ungetrübte Wahrheit enthalten. Sind aber auch alle die Wundererzählungen wahr? Wie steht es um die sprechende Schlange im Paradies und den redenden Esel Bileams? wie um Jonas, der tagelang unbeschädigt im Bauche des Fisches weilt? wie um die Totenerweckungen Jesu, seine Auferstehung und Himmelfahrt? — Und dann: die Hostie, die bei der heil. Kommunion empfangen wird, sie soll auf das Wort des Priesters sich in den Leib des Herrn verwandeln — buchstäblich: in Fleisch und Blut Christi!

Aber die Zweifel bleiben nicht bei solchen Einzelheiten stehen: sie werden umfassender, dringen tiefer. Das uralte Problem der Theodizee regt sich: wenn Gott gütig und gerecht und zugleich allmächtig ist, wie konnte er diese Welt schaffen und wie kann er diese Welt erhalten, die so voll Übel und Sünde ist? Ist die Existenz einer solchen Welt nicht ein Beweis gegen die Existenz eines solchen Gottes?

Jedoch man weist auf die Kirche hin als die von Gott gestiftete Anstalt zur Errettung der Menschheit, die durch eigene Schuld in Not und Sünde

geraten sei. Allein wenn man an dem Maßstab der kirchlichen Moral das Leben und Treiben der Menschen — auch das der Katholiken — mißt (die Kriminalstatistik z. B. ist für die Katholiken gar nicht günstig): muß da nicht die Besorgnis auftauchen, daß nur verhältnismäßig wenige vom ewigen Verderben gerettet werden — selbst unter den „gläubigen“ Katholiken? (Denn wie viele, die dem Namen nach zur katholischen Kirche zählen, sind „ungläubig“ oder kirchlich indifferent!) Und wie verhält es sich mit den Millionen und aber Millionen, die nicht dieser Kirche angehörten? Und umfaßt sie nicht auch jetzt erst einen bescheidenen Bruchteil der Menschheit? Wie steht es da um den Satz: „extra ecclesiam nulla salus“ (außerhalb der Kirche gibt es kein Heil)? Entweder man nimmt ihn in seiner eigentlichen Bedeutung: dann zeige man, wie sich die unverdiente Bevorzugung der innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft Geborenen mit der Gerechtigkeit Gottes, und wie sich die Verdammnis Unzähliger mit seiner Güte verträgt! Oder man schwächt jenen Satz ab — und im Abschwächen und Umdeuten waren ja Theologen von jeher Meister —, dann sehe man sich vor, daß man nicht auch den behaupteten Vorrang der katholischen Kirche vor allen anderen religiösen Gemeinschaften derart abschwächt, daß er schließlich verschwindet.

So kommen Zweifel über Zweifel, die immer tiefer bohren; mannigfache Lebenserfahrungen aber unterstützen ihre Wirksamkeit. Der junge Katholik lernt etwa innerlich gereifte und sittlich hochstehende Persönlichkeiten kennen, die seinen Glauben nicht teilen, ja es vielleicht für ihre Pflicht ansehen, ihn zu bekämpfen. Auch wird er mehr und mehr von einer Literatur, einer Presse berührt, der die katholische Kirche als eine Institution gilt, die bestenfalls noch für die breite Masse der ewig Unmündigen einigen Wert habe, die aber diejenigen nicht mehr fassen könne, die zu innerer Freiheit und geistiger Selbständigkeit gelangt sind. Er wird endlich inne, daß das sogenannte moderne Geistesleben, das ihm in der Schule, auf der Universität, im Leben entgegentritt und vielfach gewinnend und imponierend entgegentritt, sich zumeist außerhalb der Kirche, ja oft im Kampfe mit ihr entwickelt hat.

Wenn nun so vieles auf den jungen Katholiken einströmt, was ihm Bedenken gegen die Wahrheit seines Glaubens zu erregen vermag: wie hat er sich demgegenüber nach der Vorschrift der Kirche zu verhalten? Er soll vor allem Gott inständig bitten, daß er ihm die Gnade des Glaubens weiterhin schenke, und er soll durch ein frommes und sittliches Leben sich dessen würdig zu machen suchen; er darf aber auch, ja er soll Belehrung suchen über seine Zweifel — bei seinem Seelsorger, in der katholischen apologetischen Literatur. Eines aber darf er nicht: er darf es nie als möglich ansehen, daß seine Bedenken sich nicht sachlich widerlegen ließen; er muß von vornherein unverbrüchlich daran festhalten, daß alles, was die katholische Kirche als Glaubensinhalt lehrt, in vollstem Sinne „wahr“ sei. Freiwilliger Zweifel am Glauben ist schwere Sünde: das wird ihm in dem Religionsunterricht eingeschärft. Jede Beichte, jeder Empfang

des Altarsakraments stellt ihn vor die Notwendigkeit, seine Anhänglichkeit an den Glauben innerlich zu bekräftigen, jedem Zweifel im Herzen zu widersagen: denn wie könnte er in der Beichte Losprechung von seinen Sünden erwarten, wenn er nicht glaubte, daß der Priester göttliche Vollmacht hierzu habe? Wie könnte er „würdig“ den Leib des Herrn empfangen, wenn er zweifeln wollte, ob die Hostie, die er empfängt, wirklich in das Fleisch und Blut Christi verwandelt sei?

Wie begründet aber die Kirche die Verpflichtung zum Glauben, die sie ihren Angehörigen auferlegt, wie rechtfertigt sie ihre Lehre, daß Glaubenszweifel und Unglaube Sünde sei? — Sie erklärt: Motiv des Glaubens ist die Autorität des sich offenbarenden Gottes, der nicht täuschen noch getäuscht werden kann. Der Unglaube bedeutet also eine Verachtung der göttlichen Wahrhaftigkeit und Autorität. Schon der Glaubenszweifel aber ist ein Aufgeben des Glaubens, weil man damit auch die Autorität des sich offenbarenden Gottes in Frage zieht.

Allein gegenüber dieser Begründung der Glaubenspflicht wird sich rasch ein weiteres, grundsätzliches Bedenken erheben: niemand wird ja unmittelbar Gottes Wahrhaftigkeit in Zweifel ziehen, niemand seiner Autorität sich widersetzen wollen! Aber hat denn jemand völlige Sicherheit darüber, daß Gott sich ihm offenbart hat? Hat Gott etwa je unmittelbar zu ihm geredet? — Gewiß wird der noch naiv Glaubende gar oft meinen, unmittelbar Gottes Stimme zu vernehmen, Gott selbst innerlich gegenüber zu stehen. Aber wenn einmal so mächtige Zweifel Wurzel gefaßt haben, wird dann nicht auch die psychologische Erwägung sich einstellen: diese göttliche Stimme in mir könnte ja — Einbildung sein? Alles, was ich an Vorstellungen über Gott habe, ist durch Menschen mir vermittelt worden. Wäre ich etwa in mohammedanischer oder buddhistischer Umgebung aufgewachsen, so würde ich ganz andere religiöse Anschauungen besitzen und andersartige religiöse „Erfahrungen“ erlebt haben. Und wenn mein Glaube mich seither getröstet, beseligt und im sittlichen Streben gefördert hat: beweist dies schon für sich allein, daß er „wahr“ ist? Er wirkt eben — nach psychologischen Gesetzen — als Macht im Seelenleben, ganz gleichgültig, ob der geglaubte Gott existiert oder nicht existiert. Wer verbürgt mir also, daß dieser Glaube mehr ist als eine „bloße Vorstellung“, eine „bloße Überzeugung“ in mir (und in Millionen anderer Menschen), daß ihm noch außerdem — eine Wirklichkeit entspricht, daß dieser geglaubte Gott wirklich existiert?

Die Antwort der Kirche auf diese Fragen ist einem Satze des Vatikanischen Konzils zu entnehmen, der besagt: Damit wir der Pflicht, den Glauben uns anzueignen und ihn treu zu bewahren, genügen können, hat Gott durch seinen eingeborenen Sohn die Kirche begründet und sie mit deutlichen Kennzeichen ihrer göttlichen Stiftung ausgestattet, damit sie als Trägerin und Lehrerin der Offenbarung von allen erkannt werden kann.

Die Kirche gibt also ohne weiteres zu: um wirklich auf die Autorität Gottes hin glauben zu können, muß man gewiß sein, daß Gott sich offenbart

hat, und daß die Lehren, die von der katholischen Kirche als göttlich geoffenbarte vorgelegt werden, in der Tat von Gott geoffenbart sind.

Daraus dürfte aber folgen, daß für denjenigen, dem dieser göttliche Charakter der Kirche zweifelhaft ist oder zweifelhaft geworden ist, eine Glaubenspflicht nicht besteht. Er verweigert ja seinen Glauben nicht Gott, sondern Menschen. Jedenfalls haben sie ihn erst durch Beweise zu überzeugen, daß sie göttliche Lehren verkünden. Diese Beweise aber müssen sich an seine Vernunft wenden, müssen sich seiner Kritik gegenüber als wirklich stichhaltig bewähren; andernfalls wird er nicht mit innerer Wahrhaftigkeit erklären können, er sei wirklich überzeugt, daß der Kirche eine mehr als menschliche, daß ihr eine göttliche Autorität zukomme. So ergibt sich die Folgerung: ein Mensch, der über die Stufe des naiven, von keinem prinzipiellen Zweifel gestörten Glaubens sich hinaus entwickelt hat, der insbesondere zu diesem Zweifel an dem göttlichen Charakter der katholischen Kirche sich gedrängt fühlt, muß das Recht haben, seine Zustimmung zu dem Glauben (die er mit innerer Wahrhaftigkeit nicht mehr vollziehen kann) so lange zu suspendieren, bis er von den Beweisen, die ihm die Kirche dafür vorlegt, wieder überzeugt ist.

Ich will gar nicht bezweifeln, daß mancher, der ehrlich nach Wahrheit sucht, von diesen Beweisen überzeugt wird und nach kürzeren oder längeren Perioden des Zweifelns und Schwankens wieder aufs neue einen festen Glauben gewinnt. Ein solcher mag dann mit einem gewissen Recht für sich in Anspruch nehmen, daß er nicht bloß in naiv kindlicher Weise auf die Autorität der Kirche hin glaube, sondern daß er sich durch eigene Prüfung von deren göttlichem Recht überzeugt habe und insofern einen „vernünftigen“ Glauben hege. Aber das möge doch nicht übersehen werden, in welcher schwierigen und weitgreifenden Untersuchungen diese Prüfung der Beweise der Kirche für ihren göttlichen Ursprung und Charakter hineinführt, wenn sie wirklich eine ernsthafte und gründliche sein soll. Es genügen nicht nur historische Untersuchungen über die angebliche Offenbarung in Christus und ihr Fortwirken in der katholischen Kirche — und wie verwickelt sind vor allem die Fragen der Evangelienkritik! —, die historische Untersuchung treibt uns vielmehr unmittelbar weiter in philosophische Probleme; denn ein Geschichtsforscher wird natürlich zu ganz verschiedenen Ergebnissen kommen, je nachdem er „Wunder“ für möglich hält oder die Voraussetzung teilt, daß in der Geschichte stets alles „natürlich“ zugegangen sei. Welche dieser Voraussetzungen aber gültig sei, darüber zu befinden ist nicht Sache der Geschichte selbst, sondern der Erkenntnistheorie und weiterhin der Metaphysik.

Angeichts der schwierigen Fragen, die so dem Wahrheit suchenden Geiste sich entgegentürmen, wird gar manchem der Mut entsinken; auch sind es ja nur wenige, denen das Leben mit seinen dringenderen Aufgaben Zeit läßt, so langwierigen Studien und Überlegungen sich zu widmen. Und endlich: die katholische Kirche bietet feste Normen für das Leben im Diesseits und einen tröstlichen Ausblick auf das Jenseits; viele aber ertragen es geradezu nicht, ohne festen

halt, ohne bestimmte Überzeugungen über das Woher? und Wohin? des Daseins zu leben, und so finden sie bald wieder den Weg zur Kirche zurück.

Aber hat denn nun derjenige, der nicht durch einen Willensakt seine Zweifel unterdrückt, sondern durch klare Einsicht sie innerlich überwinden will, die Billigung der Kirche, wenn er so lange seine Zustimmung zum Glauben zurückhält, bis er ihn wieder mit voller Überzeugung bejahen kann? Man sollte es meinen. Auch dem außerhalb der Kirche Aufgewachsenen gegenüber beansprucht sie ja zunächst keine sozusagen übermenschliche Autorität, sie wendet sich vielmehr mit ihren apologetischen Beweisführungen an seine Vernunft, der sie also die Entscheidung zutraut. Allein diese Gleichsetzung des Katholiken mit dem Akatholiken lehnt die Kirche ab; das Vatikanische Konzil hat entschieden: „Wenn jemand sagt, die Gläubigen befänden sich in der gleichen Lage mit jenen, welche noch nicht zum allein wahren Glauben gelangt sind, so daß die Katholiken einen gerechten Grund haben könnten, den Glauben, welchen 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 der Wahrheit ihres Glaubens würden zu Ende geführt haben —, so sei er im Banne.“

Verfagt damit nicht die Kirche dem Katholiken die Möglichkeit, wirklich unbefangen die historischen und philosophischen Grundlagen des Glaubens (die *praeambula fidei*) kritisch zu prüfen? Er darf ja während dieser Prüfung, auch wenn sie jahrelang dauert, seinen Glauben nicht „suspendieren“, er muß vielmehr schon von vornherein überzeugt sein, daß das Ergebnis dieser Prüfung nur eines sein kann: die Anerkennung der katholischen Lehre als der allein wahren. Wo bleibt da die Freiheit des Denkens?

Allein die Verteidiger der Kirche erklären uns hier, mit dieser Konzilsentscheidung sei nur gemeint, im Inhalt der katholischen Lehre sei kein objektiver Grund dafür gegeben, der den im Glauben Unterwiesenen zum Zweifel berechtige.

Aber wenn die Kirche nur feststellen wollte, daß ein Zweifel objektiv nicht begründet sei, warum lehrt man da im katholischen Religionsunterricht und in der katholischen Moral so nachdrücklich, daß jeder freiwillige Glaubenszweifel Sünde sei? Unter „Sünde“ versteht man eben nicht nur eine objektiv unrichtige oder sachlich unbegründete Handlungsweise, sondern zugleich ein subjektives Verschulden, das den moralischen Wert der Person mindert und sie strafwürdig erscheinen läßt. Und wie begründet man den Satz, daß niemand ohne Sünde den Glauben in Zweifel ziehen oder gar von ihm abfallen könne? Auf die Beweise der Kirche für ihre göttliche Stiftung darf man hier nicht wieder hinweisen, denn wir fragen ja gerade: warum muß der Katholik sie schon als stichhaltig gelten lassen, noch ehe er sie selbst geprüft? So viel ich sehe, läßt es sich überhaupt nicht in verständlicher Weise begründen, mit welchem Recht die Kirche dem eine innere Glaubenspflicht auferlegen kann, dem ihre Glaubwürdigkeit zweifelhaft geworden ist. Daß hier das Begründen zu Ende ist,

scheint mir auch daraus hervorzugehen, daß nunmehr die Anwälte der kirchlichen Ansprüche ihre Zuflucht zu dem Gebiet des „Übervernünftigen“ nehmen, indem sie uns erklären, der Glaube sei eben auch eine göttliche „Gnade“, und jeder erhalte von Gott hinreichende Gnade, um im Glauben auszuharren zu können. Natürlich liegt darin für den, welchem mit dem göttlichen Charakter der Kirche auch ihre Lehre über Gott und göttliche Gnade zweifelhaft geworden ist, gar nichts Überzeugendes.

So steht denn der Zweifelnde hier vor einem schweren Konflikt: die Kirche verbietet ihm jeden ernsthaften, jeden wirklichen Zweifel; sein Wahrheitsinn und also sein Gewissen aber verbieten ihm, einen Glauben als von Gott geoffenbart innerlich anzuerkennen, von dessen Wahrheit er sich noch nicht durch eigene Prüfung überzeugt hat.

Aber ist es wirklich für die Kirche aus ihren Prinzipien heraus notwendig, den nach Wahrheit ringenden Menschen in einen solchen inneren Zwiespalt hineinzustoßen? Im Grunde handelt es sich hier ja lediglich um ihre pädagogische Aufgabe. Sie könnte ja sehr wohl an ihrer Überzeugung festhalten, von Christus gestiftet zu sein und göttliche Offenbarung den Menschen zu vermitteln, und trotzdem scheint es möglich, ja notwendig, daß sie in viel weitergehendem Maße die Schwierigkeiten der subjektiven Aneignung ihres Lehrinhalts in Berücksichtigung ziehe. Tieferer Einblick in das Wesen geistiger Entwicklung zeigt, daß wir „durch Irrtum zur Wahrheit reifen“. Was dem Geist wirklich zu eigen werden, was ihn innerlich fördern und befruchten soll, das muß von ihm erworben und erarbeitet werden in freier Tätigkeit, und das ist kaum möglich ohne Fehlgriff, ohne Einseitigkeit, ohne Irrtum. Die geistig führenden Schichten eines Kulturvolkes innerlich bei sich festzuhalten und die immer neu heranwachsenden Generationen in freier und gesunder innerer Entwicklung in den Geist des Glaubens hineinzuführen, das stellt freilich an die kirchliche Pädagogik viel schwierigere und feinere Aufgaben als die äußerliche Disziplinierung breiter Massen von minderer Kultur — womit nicht gesagt sein soll, daß auch nur die letztere Aufgabe stets befriedigend von der Kirche gelöst worden sei und gelöst werde.

Schleiermacher hat mit Recht zwei pädagogische Maximen als grundlegende bezeichnet: das „Behüten“ und das „Gewährenlassen“. In der katholischen Kirche scheint mindestens seit der Reformation ausschließlich die erste herrschend geworden zu sein, und damit zugleich der Geist der Ängstlichkeit, des Mißtrauens, der Verfeinerungssucht. Es verrät das aber kein großes Vertrauen auf die überzeugende Wahrheit und die lebenerhöhende Kraft der eigenen Lehre. In ganz anderem Grade würde ein solches hervortreten, wenn die Kirche den Grundsatz gelten ließe: Möge jeder meinen Anspruch, Trägerin göttlicher Offenbarung zu sein, prüfen, so ernst und so andauernd, als er nur will; ich verlange von niemand Glauben, der ihn mir nicht mit innerer Wahrhaftigkeit gern und freiwillig entgegenbringt; ich bin aber überzeugt, daß der ehrlich Wahrheit

Suchende den Weg zu mir finden oder wieder zu mir zurückkehren wird; und wenn er dies auch nicht tut, so „sündigt“ er doch nicht, denn Suchen nach Wahrheit kann niemals Sünde sein, vielmehr ist es eine der besten Weisen, Gott zu dienen.

Soviel ich zu beurteilen vermag, könnten die kirchlichen Organe, ohne gegen das Dogma zu verstoßen, diese veränderte pädagogische Haltung einnehmen; sie müßten eben nur mehr Vertrauen haben zu dem Wert ihrer eigenen Lehre, zu dem Guten in der Menschennatur und vor allem zu der sittlichen Bedeutung des Strebens nach Wahrheit. Auch müßten sie den Mut haben, aus der — auch von der Kirche anerkannten — Lehre, daß man niemals gegen das Gewissen handeln dürfe, alle Folgerungen zu ziehen. Ist es heute nicht so, daß die Berufung auf das eigene Gewissen und das Handeln nach eigenem Gewissen geradezu als Kennzeichen des Protestanten im Gegensatz zum Katholiken gilt? Und doch hat selbst der hl. Thomas von Aquin den Satz ausgesprochen: Jeder Ausspruch des Gewissens, mag er in sich richtig oder falsch sein, hat verpflichtende Kraft, so daß der sündigt, der gegen das Gewissen handelt. Aber wer wagt es denn unter den Vertretern der Kirche, die Folgerung daraus zu ziehen, daß derjenige ohne Sünde ist, der, seinem Gewissen folgend, Lehren der katholischen Kirche bezweifelt oder verwirft oder aus der Kirche ausscheidet?

Das gewöhnliche Bedenken, das dagegen von kirchlicher Seite erhoben wird, ist dies: damit würde alles dem Belieben des Einzelnen preisgegeben werden, ein schrankenloser Subjektivismus und Individualismus würde einreißen, alles objektiv Geltende, Wahrheiten so gut wie Werte und Normen, würde man zerstören. Allein diese Befürchtungen sind übertrieben. Wir haben tatsächlich einen Bereich unseres Kulturlebens, wo sich die vollste Freiheit des Subjekts, das uneingeschränkte Recht auf eigenen Vernunftgebrauch und Kritik vereint mit dem Erwerb und der zunehmenden Sicherung und Bereicherung objektiv gültiger Erkenntnis und allgemein wertvoller Normen. Es ist das Gebiet der modernen Wissenschaft. Wer von dem Geiste dieser Wissenschaft durchdrungen ist, der vertraut auch auf die sieghafte Kraft der Wahrheit, der glaubt sie nicht durch Machtgebote und künstliche Schranken behüten zu müssen. Ihm ist jeder vernünftige Zweifel, jeder sachlich begründete Einwand, jedes ernsthafte Bedenken gegen Sätze, die man bis dahin anerkannt hat, willkommen; denn entweder werden diese dadurch als unrichtig oder halb richtig erkannt, oder sie bewähren sich vor der kritischen Prüfung und werden so tiefer in ihrer Begründung erfaßt. In beiden Fällen wird der Wahrheit gedient.

Kann aber die katholische Kirche — und damit kommen wir zu unserer zweiten Hauptfrage — die Freiheit der Forschung und Lehre, wie sie das innerste Prinzip unserer modernen Wissenschaft bildet, grundsätzlich anerkennen?

Schon seit mehr als drei Jahrzehnten besteht die „Görresgesellschaft“ zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland. Ihr langjähriger Präsident, der Münchener Philosophieprofessor Georg v. Hertling, hat bei verschiedenen

Gelegenheiten sich ausführlich über das Verhältnis der katholischen Kirche zur Wissenschaft ausgesprochen, so besonders in seiner Schrift „Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft“ (Freiburg i. B. 1897). Die Görresgesellschaft hat wohl ihre guten Gründe dafür, daß sie sich von der Pflege der Theologie fernhält; in bezug auf sie gesteht v. Hertling selbst zu, daß hier die wissenschaftliche Freiheit eingeschränkt sei durch die Überwachung von seiten des kirchlichen Lehramts. „Die Offenbarungswahrheiten sind etwas Gegebenes — für den, der sie im Glauben ergreift. Sie sind zudem ein Abgeschlossenes und Vollendetes. Sie können seit Christus keine Bereicherung erfahren, und es kann ihr Bestand nicht verringert werden, ihrem Inhalt nach ist jede Veränderung ausgeschlossen.“ v. Hertling verkennt auch nicht, daß dem, der den katholischen Glauben nicht teilt, der an das Dogma gebundene katholische Theologe als ein unfreier erscheinen muß. Es berührt gegenüber diesem offenherzigen Zugeständnis feltfam, wenn von katholischer Seite versichert wird, auch dem Theologen räume die Kirche dieselbe Freiheit ein wie z. B. dem Logiker, dem Geschichts- und Naturforscher. So erklärt Jos. Pohle in der Darstellung der „Christlich-katholischen Dogmatik“, die er für Hinnebergs „Kultur der Gegenwart“ verfaßt hat: „Gleich wie der Logiker mit Begriffen, der Historiker mit Tatsachen, der Chemiker mit Atomen als einem Gegebenen anfängt, so arbeitet auch der Dogmatiker mit dem in Schrift und Tradition hinterlegten Gotteswort als seinem Material, welches der wissenschaftlichen Bearbeitung, Ausbeutung, Begründung und Systematisierung harrt.“ Aber hier wird ganz Verschiedenartiges zusammengeworfen. Gewiß bilden — neben anderem — die Begriffe für den Logiker den Ausgangspunkt und Stoff seiner Arbeit und insofern etwas „Gegebenes“. Aber das eigentliche Ziel seiner Arbeit ist festzustellen, wie die Begriffe beschaffen sein müssen, damit das Denken, in dem sie vorkommen, ein objektiv gültiges sei. Bei dieser Arbeit aber ist es dem Logiker von keinem „Lehramt“ vorgeschrieben, welche Sätze für ihn als unantastbar feststehen müssen. Für den Historiker ferner sind die „Tatsachen“ etwas „Gegebenes“ nur insofern, ob er der Überzeugung ist, daß der Inbegriff des geschichtlich Tatsächlichen etwas Wirkliches ist, das auch vorhanden ist, wenn kein Historiker es erforscht oder ergründet. Aber für die wissenschaftliche Forschung sind diese Tatsachen eben erst festzustellen, und insofern sind sie nichts „Gegebenes“. Und soweit diese Feststellung schon durch frühere Forschungsarbeit geleistet ist, ist freie und unbefangene Nachprüfung überall gefordert, wo Gründe dafür vorliegen. Für den Chemiker endlich sind die Atome durchaus nichts „Gegebenes“ (das bedeutet hier: in der Erfahrung unmittelbar Vorliegendes); vielmehr sind sie hypothetisch angenommene Wirklichkeiten, durch welche die der Beobachtung zugänglichen Naturerscheinungen erklärt werden sollen. Würde es sich aber einmal herausstellen, daß sie dieser Aufgabe nicht vollständig genügen, so stände nichts im Wege, die atomistische Hypothese umzugestalten oder durch eine andere zu ersetzen.

Auch Bohle muß natürlich zugeben, daß die Resultate des Dogmatikers „nicht mit klar erkannten Glaubenswahrheiten und kirchlichen Feststellungen in Widerspruch treten dürfen“, aber er tröstet sich damit, daß „auch in jeder anderen Wissenschaft die Widerspruchlosigkeit der Forschungsergebnisse die unerläßliche Vorbedingung der Wahrheit sei“. Man traut seinen Augen kaum, wenn man dies liest. Also aus dem obersten Denkgesetz, daß einander widersprechende Sätze nicht wahr sein können, wird bewiesen, daß der katholische Theologe keinen von dem kirchlichen Lehramt verworfenen Satz für richtig halten dürfe, und daß dabei doch die katholische Theologie eine wirklich „freie“ Wissenschaft sei! Wie es mit dieser „Freiheit“ bestellt ist, das zeigen ja bekannte Vorkommnisse der jüngsten Vergangenheit zur Genüge. Charakteristisch ist dafür auch, daß selbst v. Hertling dem einzelnen Gelehrten den Rat gibt, sich beim Vortrag der systematischen Theologie, selbst da, wo das Dogma nicht unmittelbar in Frage stehe, innerhalb der Schranken des Hergebrachten zu halten. „Ein Professor der katholischen Theologie hat nicht seine subjektiven Einfälle, wie geistreich sie auch sein mögen, vorzutragen, sondern die Lehre der Kirche. Verstößt er dagegen, so muß er sich die Korrektur gefallen lassen.“ Es dürfte also ein aussichtsloses Bemühen sein, dazwischen zu wollen, daß der katholischen Theologie wirkliche Forschungs- und Lehrfreiheit zukomme.

Was nun aber die übrigen Wissenschaften betrifft, so gilt auch für sie die katholische Lehre, daß zwischen dem, was der Glaube lehrt, und dem, was die Vernunft als sichere Erkenntnis erringt, kein wirklicher Widerspruch stattfinden könne, weil Gott sich nicht widersprechen könne, der der Quell aller Wahrheit, der übernatürlich geoffenbarten wie der durch Vernunft erkennbaren, sei. Also kirchliche Lehre und Vernunft, Glaube und Wissen, so behauptet die Kirche, können sich nicht widersprechen. Wie nun aber, wenn gleichwohl ein Widerspruch uns entgegentritt: wer hat da die Entscheidung zu fällen? Nach katholischer Auffassung natürlich das kirchliche Lehramt.

Gleichwohl glaubt v. Hertling für den katholischen Forscher auf dem weiten Gebiet der Profanwissenschaften „die volle Freiheit in Anspruch nehmen zu dürfen, die den berechtigten Stolz und zugleich die Legitimation jedes ehrlichen Forschers ausmache“. Daß das für das Gebiet der reinen Mathematik gelte, wollen wir ihm gern zugeben, aber für die Natur- und Geschichtsforschung weiß er die Möglichkeit eines Konflikts mit dem Glauben nur dadurch auszuschließen, daß er ihre Aufgaben einschränkt auf die experimentelle Feststellung von Naturerscheinungen und die Erforschung der äußeren geschichtlichen Tatsachen. Aber eines ist sicher dem katholischen Naturforscher verboten: die Entwicklungslehre ohne Einschränkung auf den Menschen auszudehnen*). Eine

*) Es ist bei der gegenwärtigen Lage der Dinge schon ein sehr Kühnes Unterfangen, wenn der Würzburger Dogmatiker Kiesel in seiner Rektoratsrede „Charles Darwin und die Theologie“ (Würzburg 1909 S. 25) „die leibliche Deszendenz“ des Menschen vom Tiere als annehmbar für die katholische Theologie bezeichnet. Aber bei dem innigen Zusammenhang und der parallelen Entwicklung von Leiblichem und Seellichem könnte sich selbst dieses Zugeständnis einmal als unzureichend herausstellen.

Abstammung des Menschen von tierischen Ahnen darf er nicht anerkennen, wenn auch die Belege dafür noch so sehr an Wahrscheinlichkeit gewinnen sollten. Dem Historiker aber und dem Philologen sind für die Behandlung der Kirchengeschichte und der Heiligen Schrift durch kirchliche Entscheidungen ganz bestimmte Schranken gesetzt. Auch v. Hertling räumt dies stillschweigend ein, wenn er erklärt: „Nur auf die äußere Erscheinung der Kirche kann sich die Forschung richten. Über das, was zum inneren Leben der Kirche gehört, was mit den Lehren des Glaubens und den Mitteln der Heiligung zusammenhängt, urteilt das mit göttlichem Gnadenbeistand ausgerüstete kirchliche Lehramt.“ Auf die Konflikte aber, die der alt- und neutestamentlichen Forschung, die doch auch zur historischen Wissenschaft gehört, mit der Kirche entstehen können, geht er gar nicht ein. Auch beachtet er gar nicht, daß die Kirche, indem sie gewisse Vorgänge als Wunder stempelt, gerade der Voraussetzung widerspricht, die der moderne Naturforscher wie der Historiker in gleicher Weise anerkennt, daß die Naturgesetze unverbrüchlich gelten, und daß sie nicht durch das Eingreifen einer übernatürlichen Macht gelegentlich außer Kraft gesetzt werden.

Die Diskussion über diese Voraussetzung der Natur- und Geschichtswissenschaft führt uns aus dem Gebiet der Einzelwissenschaften in das der Philosophie. Hier ist nun aber leicht zu zeigen, daß ein „katholischer Philosoph“ nur ganz bestimmte Richtungen vertreten darf. Das gilt zunächst für Erkenntnistheorie und Metaphysik. Hier kommt vor allem in Betracht die Lehre des Vatikanischen Konzils, daß „Gott durch die geschaffenen Dinge mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft mit Sicherheit erkannt werden kann“. Damit ist z. B. gesagt, daß die Kritik der Gottesbeweise, wie sie Kant geliefert hat, für einen katholischen Philosophen von vornherein nicht ausschlaggebend sein darf. Aber auch derjenige Philosoph hat eine kirchliche Verurteilung zu gewärtigen, der zwar — im Unterschied von Kant — eine Metaphysik für möglich hält, der aber meint, wir könnten über die Fragen nach Gott und Unsterblichkeit höchstens zu Annahmen von einiger Wahrscheinlichkeit kommen. Der „katholische Philosoph“, von dem kirchlichen Lehramt erleuchtet, weiß auch ohne nähere Prüfung, daß alle idealistischen, phänomenalistischen und positivistischen Richtungen der Erkenntnistheorie falsch sind. In der Metaphysik ist für ihn nicht nur Materialismus und Atheismus, sondern auch jede Form des Monismus, ferner Pantheismus und Deismus — verboten. In der Moralphilosophie muß er überzeugt sein, daß die von der katholischen Kirche aufgestellte Sittenlehre die einzig richtige, ewig gültige und allgemein verbindliche ist; auch wird er es nicht wagen dürfen, die „Willensfreiheit“ zu bezweifeln oder sie in deterministischem Sinne aufzufassen.

Natürlich ist es sehr wohl möglich, daß es katholische Philosophen gibt, die auch durch Gründe, die sie aus Vernunft und Erfahrung schöpfen, überzeugt sind, daß in allen diesen Fragen eine gesunde Philosophie mit der Kirchenlehre übereinstimmt. Aber man wird eine wissenschaftliche Disziplin nicht „frei“ nennen dürfen, der von einer außerwissenschaftlichen Instanz in wichtigen Punkten

vorgeschrieben ist, zu welchen Ergebnissen sie kommen darf und zu welchen nicht; und ein Forscher, der innerlich gebunden ist an die Entscheidungen eines „unfehlbaren“ Lehramts, ist jedenfalls nicht „voraussetzungslos“, denn er muß an der Voraussetzung festhalten, daß seine Forschung ihn nie zu Resultaten führen dürfe und könne, die von jenem verworfen sind.

Man hat nun von kirchlicher Seite bestritten, daß hierin eine Beschränkung der wahren Freiheit der Wissenschaft liege, indem man darauf hinwies, daß jede Wissenschaft gewisse Voraussetzungen mache und insofern nicht „voraussetzungslos“ sei. Das ist ganz richtig, nur besteht der Unterschied, daß die Voraussetzungen, von denen die wirklich freie wissenschaftliche Forschung ausgeht, jederzeit von dem Denken selbst im Hinblick auf das jeweilige Untersuchungsgebiet festgestellt und nur insoweit als gültig angesehen werden, als sie sich in dem betreffenden Forschungsbereich bewähren und als fruchtbar zur Gewinnung neuer Erkenntnis erweisen, und nicht als Erkenntnisse gewonnen werden, die dazu nötigen, diese oder jene Voraussetzung aufzugeben oder umzugestalten. Keiner Wissenschaft aber, die diesen Namen verdient und die mit Recht als freie bezeichnet werden darf, werden Voraussetzungen von einer außerhalb ihrer Sphäre stehenden Instanz vorgeschrieben. Es ist also gänzlich unzulässig, die Voraussetzungen des „katholischen“ Forschers mit denen, die jeder wissenschaftliche Forscher machen muß, auf eine Stufe zu stellen.

Noch kläglicher aber ist es, wenn man der Forderung der Forschungsfreiheit entgegenhält, daß doch alles Denken und Forschen mindestens an die logischen Gesetze gebunden und insofern nicht frei seien. „Gewiß wird kein Verständiger“ — so habe ich schon in meiner Einführung in die Erkenntnistheorie (Leipzig 1909, S. 161) erklärt — „für das Denken absolute Freiheit fordern in dem Sinne, daß es ein ganz willkürliches und planloses Gebaren sein dürfe. Es muß, wenn es zur Erkenntnis führen soll, sowohl nach den allgemeinen logischen Normen als auch nach der Beschaffenheit seiner jeweiligen Gegenstände und Erkenntnisziele und nach den dadurch gebotenen Methoden sich richten.“ Gleichwohl schreibt der katholische Philosoph Prof. Geysler in Münster im Hinblick auf das Schlußkapitel meines Buches, in dem ich das Verhältnis von Glauben und Wissen behandle: „Das Schlagwort der ‚Intellektuellen‘ und der ‚kritisch Veranlagten‘ lautet: Das höchste Gut der Wissenschaft ist die absolute Freiheit der Forschung. Diesen Satz erkennt die katholische Kirche nicht an. . . . Das höchste Gut der Forschung kann kein anderes sein als das, worin sie ihr Endziel findet. Die Freiheit der Forschung aber ist überhaupt kein Ziel derselben; denn wir forschen doch nicht, um unsere Freiheit zu üben, sondern um zu erkennen. . . . Also ist das höchste Gut und der letzte Richtpunkt aller wissenschaftlichen Forschung die Wahrheit.“ Es ist in der Tat eine wohlfeile Art der Polemik, wenn man dem Gegner das entgegenhält, was er niemals bestritten hat, und über das völlig schweigt, was eigentlich zur Diskussion steht. Das aber ist, daß das kirchliche Lehramt kraft übernatürlicher Erleuchtung durch den heil. Geist Ent-

scheidungen zu treffen beansprucht, die für alle wissenschaftliche Forschung maßgebend sein sollen, und daß anderseits „katholische Gelehrte“ uns doch dartun wollen, sie erfreuten sich derselben Forschungsfreiheit wie jeder Vertreter der modernen Wissenschaft.

Es ist ebenfalls eine Ablenkung von der eigentlichen Streitfrage, wenn Geysler erklärt: „Wie könnte die katholische Kirche überzeugt sein, die Wahrheit zu besitzen, und anderseits den Satz anerkennen, ein Denken und Forschen, das zum eigentlichen Widerspruch mit dieser Wahrheit geführt habe, könne in jedem seiner Momente mit allen Regeln des wissenschaftlichen Denkens in Harmonie, d. h. logisch absolut einwandfrei sein?“ Gewiß kann die katholische Kirche das nicht. Dadurch, daß sie sich für „unfehlbar“ erklärt, hat sie sich eben auf ihre Vergangenheit festgelegt, und sie kann nichts von ihren Dogmen und von anderen „unfehlbaren“ Entscheidungen aufgeben, ohne sich selbst aufzugeben, und eben darum muß sie auch allen Forschungsergebnissen, die ihrer Lehre widerstreiten, den wissenschaftlichen Charakter absprechen. Aber damit ist natürlich nicht bewiesen, daß die katholische Kirche immer recht habe, wenn sie in Konflikt mit Vertretern der Wissenschaft kommt, und vor allem ist nicht bewiesen, daß eine Forschung, die bereit sein muß, sich den Entscheidungen der Kirche zu beugen, frei sei. Muß man denn immer wieder verstichern, man fordere für die Wissenschaft keine „absolute“ Freiheit, kein Entbundensein von ihren eigenen Gesetzen, wohl aber Autonomie, Selbstgesetzgebung und Ausschließung jeder außerwissenschaftlichen Autorität?! Wie wenig Einsicht in das Wesen wirklicher Denk- und Forschungsfreiheit verrät es, wenn Pohle erklärt: „Die Freiheit ist nicht nur mit der Autorität vereinbar, sondern findet an ihr auch ihre innere Vollendung und ihr Korrektiv.“ Und wie unberührt vom Geiste der freien Wissenschaft erwies sich der Präsident der Würzburger Katholikenversammlung vom Jahre 1907, Fehrenbach, wenn er in seinem Schlußwort (unter dem Beifall der Versammlung) den lapidaren Satz aussprach: „Ist die Forschung Sache der Wissenschaft, so ist die Entscheidung Sache des kirchlichen Lehramts. Und die Entscheidung mag sein, wie sie will: ihr gegenüber gibt es nur Unterwerfung.“

Eine vortreffliche Illustration der „wahren“ wissenschaftlichen Freiheit, wie sie die katholische Kirche gewährt, geben die beiden päpstlichen Rundgebungen vom Jahre 1907: der sogenannte „Syllabus“ vom 3. Juli und die Enzyklika wider den „Modernismus“ vom 8. September. Allerdings ist die offizielle kirchliche Lehre die, daß mit der Verwerfung einer Lehre oder der Indizierung eines Buches kein Urteil über Personen ausgesprochen, kein Vorwurf gegen sie erhoben sei. Aber es genügt, auf das Schicksal Schells und die literarische Verunglimpfung seines Andenkens hinzuweisen, um den schreienden Abstand von Theorie und Praxis darzutun. Auch ist das nicht zu verwundern, wenn das Oberhaupt der Kirche selbst in seiner Enzyklika in geradezu unvornehmer, gehässiger Weise die Gesinnung der „Modernisten“ verdächtigt und ihnen unsachliche und unlautere Motive für ihre Lehren unterschiebt. Ist das die Sprache,

die einem „Heiligen Vater“ ziemt, wenn er im Namen Jesu zu seinen irrenden Kindern spricht? Ich möchte meinen, daß kein feinfühligler Katholik manche Sätze dieser Enzyklika lesen konnte, ohne im stillen zu erröten und sich dieses Stellvertreters Christi zu schämen.

Und gar die Disziplinarbestimmungen, die der Enzyklika angefügt sind! Sie fordern eine strenge Überwachung der katholischen Universitätsprofessoren, der Seminare, der Buchhandlungen, der Zeitschriften, überhaupt der Lektüre der Katholiken. Alle drei Jahre aber sollen die Bischöfe berichten, ob diese Überwachung in ihren Diözesen auch wirklich gehandhabt werde. Dazu ist mit dem Ende des Jahres 1910 noch der Anti-Modernisten-Eid gekommen.

Ich betone ausdrücklich, daß die vorstehenden Ausführungen lange vorher verfaßt sind, aber sie haben durch die Forderung jenes Eides ihre Bestätigung gefunden.

Inhaltlich hat dieser nicht viel Neues gebracht — immerhin dürften dadurch für die Bibelkritik und die kirchen- und dogmengeschichtliche Forschung die Grenzen noch wesentlich enger gezogen sein. Formell aber ist jetzt die geistige Bindung der katholischen Theologen noch viel straffer geworden, und sie wird mit geradezu erschreckender Deutlichkeit aller Welt vor Augen geführt. Alle diese Bestimmungen sind herausgeboren aus dem Geist des Mißtrauens gegen Wissenschaft und Universitäten; sie können nur lähmend wirken auf alles echt wissenschaftliche Streben; sie müssen auf der einen Seite ängstliches Sich-anklammern an das Traditionelle erzeugen, auf der anderen den Geist des Argwohns, der Spionage und der Denunziation großziehen.

Freilich, auch hier sind die Verteidiger der Kirche nicht wegen Abschwächung und Entschuldigung in Verlegenheit. Sie erklären etwa, jene beiden päpstlichen Erlasse seien nicht als „unfehlbare“ anzusehen (was freilich von anderen bestritten wird). — Beiläufig bemerkt: eine „unfehlbare“ Instanz sollte doch vor allem das unzweideutig zu erkennen geben, welche ihrer Rundgebungen „unfehlbar“ seien und welche nicht. Oder vermeidet man es absichtlich, darüber Klarheit zu schaffen? — Ferner betont man, jene Disziplinarbestimmungen seien etwas nur durch Zeitumstände Bedingtes, das abgeändert werden könne. Das ist nicht zu bestreiten, und in der Tat mag ein Papst von tieferer und reicherer Bildung und wirklicher Herzenskultur die Beaufsichtigung der Wissenschaft in feinere Formen kleiden können; aber daß er ihr je wirkliche Freiheit gewähre, das ist durch die katholische Lehre selbst ausgeschlossen.

Es ist zwar unwahrscheinlich, aber doch nicht prinzipiell unmöglich, daß die Kirche den einzelnen gegenüber eine veränderte pädagogische Haltung einnehme, daß sie ihnen mehr Spielraum lasse in der subjektiven Aneignung ihres Lehrgehalts, und daß sie ihnen insofern mehr Denkfreiheit gewähre. Aber eine grundsätzliche Änderung des Verhaltens der Kirche zur Wissenschaft ist leider nicht zu erhoffen. Ihre Grundprinzipien sind zu verschieden: dort der Anspruch, die Wahrheit mit unfehlbarer Sicherheit zu besitzen, hier die Überzeugung, daß die

Wahrheit ein nie vollkommen zu erreichendes Ideal sei. Eng hängt damit zusammen, daß die moderne Wissenschaft in der Religion wie in allen Gebieten des Geisteslebens den Entwicklungsgedanken in den Mittelpunkt stellt, daß dagegen die katholische Kirche für ihre Lehre jede wirkliche Entwicklung ablehnt. Es ist eben das Vorrecht einer „unfehlbaren“ Autorität, zugleich „unverbesserlich“ zu sein.



Die Bedeutung der Allegorie

Von Alexander v. Gleichen-Rußwurm-München



ie Kluft, die zwischen der geistigen Disziplin der Vergangenheit und der geistigen Disziplin der Neuzeit liegt, erscheint besonders scharf beleuchtet, wenn die Geschichte der Allegorie umrissen wird.

Deuten und Bedeuten, Allegorifizieren und Personifizieren war während vieler Jahrhunderte eine tiefgehende Gewohnheit des menschlichen Denkvermögens, die von Religion oder Theologie ausging und auf alle Künste und Wissenschaften hinüberstrahlte.

Bekannt ist das erste primitive Symbolisieren im kindlichen Spiel. Erwachsene wundern sich oft, wie lebendig die Suggestion des Spielworts „das bedeutet“ auf kindliche Gemüter wirkt. Jener Kleiderhaken bedeutet den Spielenden einen Baum, jene Reihe von Stühlen die Eisenbahn. Ganz ähnlich ist das Spiel der Phantasie und die Autosuggestion bei Dichtungen, die allegorisch gedeutet werden, namentlich bei Werken religiösen Inhalts. Wie in kindlicher Phantasie ein Möbel einen Baum bedeuten muß, so werden diese oder jene mystisch beleuchteten Gegenstände zu Symbolen umgedichtet, oder abstrakte Ideen müssen sich in einen allegorischen Körper bequemen. Traditionell geworden sind diese Deutungen heilig und unumstößlich. So läßt sich die ungeheure Macht erklären, die das farbenprächtige, alttestamentliche Bibelbuch mit seinen vielen Seltsamkeiten über die Länder der Erde gewann. Alle christlichen Völker geheimnissten eine Symbolik in die Bücher der ebräischen Poesie, deren Naivität in den alten Kapitelüberschriften sehr interessant zutage tritt. Vor allen springt sie ins Auge bei der merkwürdigen Deutung des Hohen Liedes. Die Menschheit vertiefte sich in das wunderbare Buch der Bücher und dichtete daran weiter, trug neue Wunder in die alte Sagenwelt durch ein großartiges Spiel mit Allegorien.

Die Beschäftigung des Geistes mit solchem orientalischen Rätseldeuten wurde zu einer besonderen Kunst und künstlerischen Freude. Sie wurde in die profane Dichtung übertragen, die ihr viele der schönsten und tiefsten Schöpfungen verdankt. In die bildenden Künste, in Skulptur und Malerei drang sie mit wuchernder Kraft, ja sogar in die Architektur, die mit dem himmelstrebenden gotischen Stil