

B) Frankreich.

I. Alfred Coisy.

Die Auferstehung Jesu.

Die ersten Gläubigen korrigierten die brutale Tatsache des Todes (Jesu) mittels der Glorie der Auferstehung. Paulus entdeckte im Tode einen Sinn und eine Wirksamkeit, die, obgleich der Auferstehung ebenbüdig, doch ohne sie ihre Geltung haben können. Allein wenn Jesus von den ersten Jüngern zum Christ und Herrn erklärt ward, so geschah es nicht um seines Todes, sondern um der Auferstehung willen, die ihn in die Herrlichkeit seines messianischen Berufes eingeführt hat.

Daß die „Osterbotschaft“ und der „Osterglaube“ verschiedene Dinge sind, muß man Harnack zugeben, obgleich es schwierig ist, diese Unterscheidung mit ihm in den Evangelien wiederzufinden. Die Osterbotschaft, d. h. die Entdeckung des leeren Grabes und die Erscheinungen des Auferstandenen, sofern man diese Tatsachen für physische Beweise der Auferstehung nimmt, ist kein unbestreitbares Argument, aus dem sich für den Historiker mit voller Gewißheit ergibt, daß der Erlöser körperlich auferstanden ist. Der gegebene Fall ließ einen vollen Beweis überhaupt nicht zu. Der auferstandene Christ gehört nicht mehr der Ordnung des gegenwärtigen Lebens, welche die der sinnlichen Erfahrung ist, an, und insofern ist die Auferstehung keine Tatsache, die sich hätte unmittelbar und ausdrücklich feststellen lassen. Man kann die Heilung eines Kranken feststellen und man könnte vorkommenden Falles die Wiederkehr eines Toten ins natürliche Leben kontrollieren; aber der Eintritt eines Toten in das unsterbliche Leben entzieht sich der Beobachtung. Das leere Grab ist nur ein mittelbarer und kein entscheidender Beweis, da das Verschwinden des Leibes — die Tatsache, die allein konstatiert ist — noch andere Erklärungen als nur die der Auferstehung offen läßt. Die

Erscheinungen sind zwar ein unmittelbarer Beweis, seine Bedeutung läßt sich jedoch als unsicher bezeichnen.

Vor aller Prüfung der Berichte liegt die Annahme nahe, daß sinnliche Eindrücke nicht das vollgültige Zeugnis einer rein übernatürlichen Wirklichkeit sind. Der auferstandene Jesus erschien und verschwand nach Geisterart; während der Erscheinung war er sichtbar, tastbar und vernehmbar wie ein Mensch im natürlichen Zustande. Vermag diese Mischung von Eigenschaften dem Historiker, der die Frage ohne Rücksicht auf den Glauben untersucht, volles Vertrauen einzufloßen? Offenbar nicht. Der Historiker wird sich seine Zustimmung vorbehalten, da für ihn die objektive Wirklichkeit der Erscheinungen nicht mit genügender Genauigkeit feststeht. Die kritische Prüfung der Berichte wird ihn in seinem Zweifel nur bestärken, denn es wird ihm unmöglich sein, auf Grund der Evangelien und des hl. Paulus die zeitliche Reihenfolge der Erscheinungen mit den Umständen, unter denen sie stattfanden, mit genügender Sicherheit herzustellen. Die Tatsache der Erscheinungen selbst wird ihm ja unbestreitbar scheinen, aber ihre Natur und Tragweite wird er nicht näher zu bestimmen vermögen. Betrachtet er es unabhängig vom Glauben der Apostel, so gewährt ihm das Zeugnis des neuen Testaments nur eine beschränkte Wahrscheinlichkeit, die in keinem Verhältnis zur außerordentlichen Wichtigkeit des bezeugten Gegenstandes zu stehen scheint. Allein ist es nicht unvermeidlich, daß jeder natürliche Beweis einer übernatürlichen Tatsache unvollständig und mangelhaft ist? ⁸⁷⁾

Jesus und die Kirche.

Der katholischen Kirche die ganze Entwicklung ihrer Verfassung vorwerfen, heißt ihr vorwerfen, daß sie gelebt habe, was doch gerade für das Evangelium selbst unerläßlich war. Nirgends in ihrer Geschichte gibt es eine Unterbrechung des Zusammenhanges, eine schlechtthinnige Neu-

Schöpfung, vielmehr leitet sich jeder Fortschritt aus dem, was vorherging, ab, so daß man von der gegenwärtigen Papstregierung bis auf die evangelischen Verhältnisse um Jesus zurückgehen kann, ohne daß man, so groß auch die Verschiedenheit sein mag, auf eine Umwälzung stößt, die die Verfassung der christlichen Gesellschaft gewaltsam geändert hätte. Zugleich erklärt sich jeder Fortschritt aus einer tatsächlichen Notwendigkeit, die sich im Gefolge logischer Nötigungen einstellt, so daß der Historiker nicht sagen kann, die Gesamtheit dieser Bewegung befinde sich außerhalb des Evangeliums. Tatsächlich geht sie von ihm aus und führt es fort.

Einwendungen, die vom Standpunkte einer gewissen Theologie aus sehr gewichtig scheinen mögen, sind für den Historiker fast bedeutungslos. So ist es gewiß, daß Jesus die Verfassung der Kirche nicht schon im voraus nach Art einer auf Erden begründeten und auf eine lange Reihe von Jahrhunderten berechneten Herrschaft geregelt hat. Allein was seiner wahren Absicht und Lehre noch viel fremder ist, das ist die Idee einer unsichtbaren Gesellschaft, die sich aus denen zusammensetzt, die in ihrem Herzen an die Güte Gottes glauben würden. Das Evangelium Jesu trug, wie wir gesehen, den Ansat zu einer gesellschaftlichen Gliederung bereits in sich, und auch das Gottesreich, so wie es von Jesus gepredigt ward, hatte die Form einer Gesellschaft. Jesus verkündigte das Gottesreich, statt dessen ist die Kirche gekommen. Sie ist gekommen, indem sie die Form des Evangeliums erweiterte, die so, wie sie war, unmöglich aufrecht zu erhalten war, seitdem die Wirksamkeit Jesu durch sein Leiden beschlossen war. Es gibt keine Einrichtung auf Erden noch in der Geschichte der Menschen, deren Rechtmäßigkeit und Geltung sich nicht durch Aufstellung des Grundsatzes bestreiten ließe, daß etwas nur in seinem ursprünglichen Zustand Daseinsberechtigung habe. Dieser Grundsatz widerspricht dem Gesetz des Lebens, das Leben und

unaufhörliche Anstrengung ist, sich ewig veränderlichen und neuen Verhältnissen anzupassen. Das Christentum entrann diesem Gesetze nicht, und man darf es nicht tadeln, ihm unterworfen zu sein. Es konnte nicht anders⁸⁸⁾.

Die Dogmen-Entwicklung.

Es ist Tatsache, daß sich die Entwicklung des Dogmas nicht im Evangelium findet; es konnte sich darin gar nicht finden. Daraus folgt jedoch nicht, daß das Dogma nicht doch aus dem Evangelium entspringt, noch daß das Evangelium nicht ebenso im Dogma gelebt hat und fortlebt wie in der Kirche. Die Lehre und selbst die Erscheinung Jesu bedurften der Auslegung. Die Frage ist nur, ob die Erklärung im Einklang oder Widerspruch mit dem Texte steht.

Selbst wenn man die ersten Umrisse der Christologie im Evangelium selbst noch nicht erkennen will, so muß man sie doch wenigstens bei Paulus anerkennen. Der Apostel, der der christlichen Religion den hervorragenden Dienst erwiesen hat, sie vom Judentum loszutrennen, der das Gottesreich als eine in der Erlösung durch Christus vollendete Tatsache dargestellt, das Evangelium als den Geist des Gesetzes gefaßt hat, er hat auch die Grundlagen des christlichen Dogmas gelegt⁸⁹⁾.

Der christliche Gedanke war in seinen Anfängen jüdisch und konnte nur jüdisch sein, obschon das evangelische Christentum den Keim einer Weltreligion in sich barg. Die erste, entscheidendste, wichtigste, vielleicht auch rascheste Änderung, die es durchgemacht hat, ist die, welche aus einer jüdischen, auf die Idee des messianischen Reiches gegründeten Bewegung eine Religion schuf, die für die griechisch-römische Welt und für die Menschheit annehmbar war. So rasch sie aber auch vor sich ging, so hatte diese Änderung doch ihre Stufen: der hl. Paulus, das vierte Evangelium, der hl. Justin, der hl. Irenäus, Origenes bilden die Marksteine der fortschreitenden Entwicklung, soferne die Fortbildung der Ideen:

und die Anpassung des Glaubens an die Voraussetzungen der geistigen Kultur während der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung in Betracht kommt⁹⁰⁾.

Die alten Dogmen haben ihre Wurzel in der Predigt und Wirkksamkeit des Christ, in den Erfahrungen der Kirche, und sie haben ihre Entwicklung in der Geschichte des Christentums und in der Auffassung der Theologie; es konnte nicht anders sein. Und nicht weniger natürlich ist es, daß die Glaubensbekenntnisse und dogmatischen Entscheidungen dem allgemeinen Stand der menschlichen Kenntnisse in der Zeit und Umwelt, in der sie aufgestellt wurden, entsprechen. Daraus folgt, daß ein erheblicher Umschwung im Stande der Wissenschaft eine neue Erklärung der alten Formeln nötig machen kann, die, in einer anderen geistigen Luft abgefaßt, nicht mehr all das ausdrücken, was sie sagen sollten, oder es nicht mehr in der angemessenen Art ausdrücken. In diesem Falle wird man unterscheiden zwischen dem materiellen Sinn der Formel, dem äußeren Bild, das sie darstellt und das den im Altertum gehegten Ideen entspricht, und ihrem eigentlichen religiösen und christlichen Gehalt, ihrer Grundidee, die sich mit anderen Auffassungen über den Bau der Welt und die Natur der Dinge sehr wohl vertragen kann. Die Kirche wiederholt noch heute Tag für Tag im apostolischen Glaubensbekenntnis: „Abgestiegen zu der Hölle, aufgefahren in den Himmel.“ Diese Sätze wurden lange Jahrhunderte wörtlich genommen. Die Geschlechter der Christen haben einander abgelöst im Glauben an die Hölle, den Aufenthaltsort der Verdammten, unter unseren Füßen, und an den Himmel, den Aufenthaltsort der Erwählten, über unseren Häuptern. Weder die theologische Wissenschaft, noch die volkstümliche Predigt hält heutzutage mehr an dieser Ortsbestimmung fest; und ebenso wenig läßt sich der Aufenthalt der Seele Christi in der Zwischenzeit von seinem Tode bis zur Auferstehung, noch der seiner verkörperten Menschheit seit der Himmelfahrt örtlich bestimmen. Und doch bleibt der

eigentliche dogmatische Sinn dieser Artikel der gleiche, denn man lehrt stets eine vorübergehende Beziehung der Seele Christi zu den alttestamentlichen Gerechten und die Erklärung seiner auferstandenen Menschheit. Kann man nun angesichts der Wandlung, die der äußere Sinn der Formeln erfahren hat, nicht gleichwohl sagen, daß sich die Theologie der Zukunft ihren Inhalt noch geistiger vorstellen wird? Wohl ist es wahr, die Kirche korrigiert ihre dogmatischen Äußerungen auf dem Wege zuweilen spitzfindiger Unterscheidungen. Indem sie dies tut, setzt sie nur fort, was sie von Anfang an schon getan hat, sie paßt das Evangelium dem ewig wechselnden Stande des menschlichen Geistes und Lebens an. Die Autorität des Glaubens verlangt auch keineswegs, daß dieser in seiner geistigen Vorstellung und in seiner wörtlichen Ausprägung schlechthin unveränderlich sei. Eine solche Unveränderlichkeit ist mit der Natur des menschlichen Geistes nicht vereinbar. Unsere sichersten Kenntnisse im Bereiche der Natur und der Wissenschaft sind stets flüchtig, stets relativ, stets verbesserungsfähig. Aus dem Stoffe menschlichen Gedankens läßt sich nun einmal kein ewiges Gebäude errichten. Die Wahrheit allein ist unveränderlich, nicht aber ihr Bild in unserem Geiste ⁹¹).

Jesus und die Sakramente.

Es ist wahr, Jesus hat im Laufe seiner öffentlichen Wirksamkeit irgend eine Regelung des äußeren Kults, der das Evangelium als Religion charakterisiert hätte, weder seinen Aposteln vorgeschrieben, noch selbst geübt. Jesus hat den christlichen Kult so wenig im voraus geregelt, als er die Verfassung und die Dogmen der Kirche ausdrücklich geregelt hat. Im Evangelium war eben das Christentum noch keine selbständige Religion. Es trat noch nicht in Gegensatz zum gesetzlichen Judentum; die mosaischen Riten, vom Erlöser und seinen Jüngern beobachtet, vertraten die Stelle einer anderen Einrichtung, und genügten dem Bedürfnis, das jeder

Religion eignet, sich in einem Kulte zu verkörpern. Das Evangelium als solches war lediglich eine religiöse Bewegung, die sich im Schoße des Judentums vollzog, um dessen Grundsätze und Erwartungen vollständig zu verwirklichen. Es wäre sonach unbegreiflich, wenn Jesus vor seiner letzten Stunde rituelle Vorschriften getroffen hätte. Er konnte daran erst in jenem äußersten Augenblicke denken, da die unmittelbare Erfüllung des messianischen Reiches in Israel als unmöglich erschien, und eine andere Erfüllung, in ihrer Aussicht geheimnisvoll, herbeigeführt durch den Tod des Messias, als die letzte Möglichkeit des Gottesreiches auf Erden übrig blieb. Das eucharistische Mahl erweist sich sonach als das Sinnbild des Reiches, wie es durch den Opfertod Jesu herbeigeführt werden soll. Übrigens bezeichnet die Eucharistie am Tage ihrer ersten Feier nicht so fast die Einsetzung eines neuen Kults, denn vielmehr die Abschaffung des alten und den nahen Anbruch des Gottesreiches, da sich ja der Blick Jesu nicht unmittelbar auf die Idee einer neuen Religion, einer zu gründenden Kirche, sondern immer nur auf die Verwirklichung des Himmelreichs richtete.

Da kam nun die Kirche auf die Welt, und machte sich durch die Macht der Verhältnisse immer unabhängiger vom Judentum. So ward das Christentum eine eigene, selbstständige und vollkommene Religion; als Religion bedurfte es eines Kults und erhielt ihn. Es erhielt ihn, wie es ihm seine Anfänge ihn zu erhalten erlaubten oder geboten. Dieser Kult war zunächst eine Nachahmung des Judentums, sofern es sich um die äußeren Formen des Gebetes und gewisse wichtige Riten, wie die Taufe, die Salbungen mit Öl, die Handauflegung, handelte. Nur die Haupthandlung, das eucharistische Mahl, war spezifischer christlich. Es war in der Heidenkirche das große Geheimnis, ohne das man das Christentum überhaupt nicht als volle Religion betrachtet hätte.

Schon in den apostolischen Gemeinden gab es einen organisierten Kult, und die Schnelligkeit, mit der er sich bildete, zeigt deutlich, daß er einer dringenden, unumgänglichen Not der neuen Gründung entsprach. Es wäre schließlich unmöglich gewesen, für eine Religion ohne äußere Formen und heiligende Handlungen Anhänger zu gewinnen: das Christentum mußte zum Kult werden, falls es überhaupt existieren wollte. So ward es denn Kult, und zwar schon gleich von Anfang an der lebendigste, der sich denken läßt⁹²).

Der Jesuskult.

Im Christentume oder vielmehr mit ihm entstand auch der Jesuskult. In ihrem täglichen Verkehr mit ihrem Meister hatten die Jünger keinen anderen Kult für ihn gehabt, als einen religiösen Respekt. Selbst nach dem Bekenntnis des Petrus (Matth. 16, 16 ff.) trat in den einfachen Beziehungen, die zwischen dem Christ und seinen Aposteln bestanden, keine Änderung ein. Die messianische Herrlichkeit mußte ja erst noch kommen, und es war nicht statthaft, dem Messias vor seiner Offenbarung zu huldigen. Das Verhältnis zwischen dem Erlöser und seinen Gläubigen änderte sich jedoch vollständig unter der Wirkung des Leidens und der Auferstehung. Nun war Jesus wenigstens für seine Person in den Glanz seines Reiches eingegangen; er war lebendig und unsterblich, sitzend zur Rechten des Vaters, seiner Macht teilhaftig. Er war nun nicht mehr bloß der Lehrer, der mit Autorität die Offenbarung Gottes verkündigte; er war der Herr, den Gott mit der Regierung seines Reiches betraut hatte. „Ihr Männer von Israel, höret diese Worte: Jesus von Nazareth, ein Mann, bei euch von Gott bewährt durch Wunder, Krafftaten und Zeichen, die Gott durch ihn in eurer Mitte gewirkt hat, wie ihr selbst wißt, . . . diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt, den hat Gott zum Herrn und Christ gemacht“ (Apg. 2, 22. 36). „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Gehet hin und lehret alle Völker . .

Ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt“ (Matth. 28, 18—20). So stellte sich das christliche Bewußtsein, gemäß dem, was Jesus selbst von seiner künftigen Herrlichkeit verkündigt hatte, den Stifter des Christentums vor. Es war daher ganz natürlich, daß man zu Gott durch Jesus, mit Jesus, in Jesus betete, und man durfte nicht säumen, zu Jesus selbst zu beten, wenn man es wirklich nicht schon von Anfang an tat, denn er war ja immerdar bei den Seinigen, bereit, sie zu hören, und imstande, sie zu erhören.

Man versteht überhaupt nicht, wie das Christentum nicht Christuskult hätte sein können, und die Annahme ist keineswegs kühn, dieser Kult habe die Arbeit des christlichen Gedankens über die Person des Erlösers gewissermaßen eingeleitet, unterstützt und beherrscht. Des Christen Wandel war im Himmel bei seinem Herrn; wenn er Gott von seinem Christ schied, so sah er doch nichtsdestoweniger Gott in seinem Christ, so eng und so unzertrennlich war die Verbindung beider; man betete zu Gott, indem man zu Christus betete, obschon die feierlichen Gebete der Gemeinde an Gott durch den Christ gerichtet waren. Jesus war gleichsam das der Menschheit zugewandte Antlitz Gottes. Die christliche Frömmigkeit wies dem Erlöser stets die höchste Stufe der Herrlichkeit an; in ihm suchte und fand sie Gott, ihn betete sie im Himmel an, sein Beispiel trachtete sie auf Erden nachzuahmen, und schöpfte all ihre Kraft aus diesem doppelten Charakter ihres Helden, dem göttlichen und dem menschlichen. Eben hierin beruhte stets das Leben des Christentums und der Born seiner sittlichen Fruchtbarkeit. Allzu weit gehen diejenigen, die hierin eine Schädigung seines Wesens erblicken. Es braucht auch nicht eigens bemerkt zu werden, daß dieselbe Frömmigkeit unter verschiedenen Formen den zahllosen Andachten zugrunde liegt, die sich an den Jesuskult knüpfen und ihn bis auf unsere Tage fortgepflanzt haben, besonders der Kult der heiligen Eucharistie

und des Herzens Jesu, von denen der letztere übrigens mehr dem Scheine als der Wirklichkeit nach jünger ist⁹³).

Die Heiligenverehrung.

Der Kult der Heiligen ist die natürliche Ergänzung des Jesuskults, und der Jesuskult ist das Christentum. Ohne diesen Kult ist das Christentum nichts als eine Philosophie, wenn man will, eine mystische Philosophie, die gern den Namen Religion annähme und doch dazu nicht das Recht hat, da sie gar keine bestimmte religiöse Form wahrte. Sie ist nicht der israelitische Monotheismus, sientemalen dieser Monotheismus seine religiöse Form in dem Vorrecht hat, das aus dem einen Gott den besonderen Gott Israels macht. Das Christentum ist eine Religion, und zwar eine Weltreligion, weil es den einen Gott im Menschensohne verkörpert und in dem menschgewordenen Gott den Gott der Menschheit anbetet.

Abgesehen von der ganz besonderen Wichtigkeit ihrer Entwicklung verhält es sich mit der Marienverehrung gerade so wie mit der Heiligenverehrung. Die ursprüngliche evangelische Überlieferung erschöpfte sich völlig im Andenken Jesu; die Mutter Jesu ward kaum bei einer Gelegenheit erwähnt, bei der ihr Auftreten von keiner ihr günstigen Bedeutung ist (Marc. 3, 31). Später beschäftigte man sich dann mit Maria, indem man an den Ursprung Jesu dachte. Die jungfräuliche Empfängnis, die lediglich der Erhöhung der Person des Erlösers und der Sicherung der Gottessohnschaft gilt, enthielt eine besondere Auszeichnung für die jungfräuliche Mutter. Man kann sagen, daß der Marienverehrung alle die Fortschritte zugute kamen, die das christologische Dogma machte. Der Glaube an die Jungfräulichkeit nach der Geburt und an die materielle Jungfräulichkeit selbst bei der Geburt ergänzte die Idee von der jungfräulichen Empfängnis; er diente zur Verherrlichung Jesu und mittelbar mehr und mehr auch seiner Mutter. Wie

es scheint, kam die Volksfrömmigkeit auch hier der gelehrten Theologie zuvor, und das Konzil von Ephesus gab, indem es Maria zur Mutter Gottes erklärte, nicht so fast einen neuen Anstoß zu ihrer Verehrung, als vielmehr einem sehr lebendigen Gefühl des christlichen Bewußtseins seine dogmatische Weihe⁹⁴⁾.

Wer die Fürsprache [der Heiligen] unterdrückt, der ist nicht weit davon entfernt, das Gebet zu unterdrücken. Ist es vom Standpunkte des Katholiken aus nicht tatsächlich wahr, daß man durch Jesus zu Gott, durch die Heiligen zu Jesus gelangt? Ist es nicht wahr, daß das Christentum sein Dasein der Kraft verdankt, die ihm seine ganze Vergangenheit gewährt, von Jesus angefangen bis auf die Christen unserer Tage, die seines Namens würdig sind? Ist es nicht wahr, daß alle Früchte des Evangeliums im Christentum eben noch immer das Evangelium selbst sind? Ist es nicht wahr, daß, sich an die Heiligen wenden, nichts anderes heißt, denn sich an Jesus wenden; daß sich an Jesus wenden, sich an Gott wenden heißt; daß sich mit einfältigem Glauben an Gott wenden, sich über sich selbst erheben, in die Religion eintreten und sie für sich verwirklichen heißt? Ist es nicht wahr, daß sich der Katholik durch Mittel, die der Protestant für so gewöhnlich und lächerlich hält, wie durch das Tragen eines Skapuliers, das Abbeten des Rosenkranzes, die Gewinnung von Ablässen auf die Verdienste der Heiligen hin und für die armen Seelen im Fegfeuer, in wirksame Verbindung mit den Heiligen, das heißt in Verbindung mit Jesus, das heißt in Verbindung mit Gott setzt?⁹⁵⁾

Die Volksandachten.

Man darf sich nicht einbilden, über die Verehrung der Heiligen, der Reliquien, der heiligen Jungfrau und des Erlösers selbst das Verdammungsurteil gefällt zu haben, weil sich diese Verehrung für den Historiker als ein Zugeständnis an die Ansprüche der Volksreligion darstellt. Jeder lebenden

Religion ist es wesentlich, ein Zugeständnis der Art zu sein. Was man vom Christentume verlangen kann, das ist, daß es den Charakter dieses Zugeständnisses durch den Geist erhöht, der diese Verehrung und ihre Übungen beseelt. Die Neigungen, um die es sich handelt, sind ein Grundgesetz der Religion und eine Bedingung des religiösen Fortschritts. Alles ist gut, wenn man nur die Formen der Verehrung nicht über den Geist und auf Kosten des Geistes setzt, der sie beseelen soll. Die Kirche kann den religiösen Instinkt ebenso wenig unterdrücken, als sie geneigt scheint, ihn völlig sich selbst zu überlassen. Sie begnügt sich, ihn zu regeln, und die Andachten sind ihr ein Mittel, die Religion zu erhalten. Die Frömmigkeit dieser oder jener katholischen Nation mag nicht das Ideal des Katholizismus bilden, ist aber eben all das, was der Katholizismus aus dieser Nation zu ziehen vermöchte⁹⁰).

Leben und Lehre Jesu.

Der Lebenslauf und die Lehre Jesu sind das Senfkörnchen gewesen, das zum Baume ward, der Sauerteig, der eine ganze Masse durchsäuerte. Dem äußeren Anscheine nach kann nichts unbedeutender sein: ein Dorfhandwerker, naiv und enthusiastisch, der an das nahe Ende der Welt glaubt, an den Eintritt eines Reiches der Gerechtigkeit, an die Herabkunft Gottes auf die Erde, und der sich, durch diesen Wahn stark, bei der Einrichtung dieses undurchführbaren Gottesstaates die Hauptrolle beimißt; der in Ausübung seiner Prophetenrolle alle seine Landsleute zur Buße über ihre Sünden auffordert, um sich mit dem großen Richter auszuföhnen, dessen Ankunft unmittelbar bevorsteht und unverhofft sein wird wie die eines Diebes; der eine kleine Schar ungebildeter Anhänger auswählt, da er andere nicht leicht gewinnen kann, und in den Volkskreisen eine Bewegung hervorruft, die übrigens nicht allzu tief reicht; der nur zu bald seinen zuständigen Behörden in die Hände fallen muß, wie es auch

geschah; der einem gewaltsamen Tode nicht entrinnen kann und ihn auch findet.

Sein Traum war hinfällig und beschränkt, wie unser Wissen es ist; er kommt uns abgeschmackt vor, wie unsere liebsten Gedanken unseren Urenkeln vorkommen werden. Und doch enthielt er die kostbarsten Keime menschlicher Wahrheit, die fruchtbarsten Grundsätze menschlichen Fortschritts, die Erkenntnis nämlich, daß das goldene Zeitalter der Menschheit nicht in seiner Vergangenheit liegt, sondern in seiner Zukunft; daß der Wert des Menschen von der Gesinnung abhängt, die sein Handeln beseelt; daß die wahre Religion die des Herzens ist; daß diese Religion wesentlich in der Liebe besteht, in der Liebe zum Nächsten um Gotteswillen und in der Liebe zu Gott im Nächsten; daß dieser Nächste jedes Glied der Menschheit ist; daß Gott, das heißt das lebende Gesetz des Weltalls, die Güte ist; daß die Selbstverleugnung eines jeden zum Wohle aller notwendig ist; daß man, wenn es sein muß, in der Ordnung der irdischen Güter und des zeitlichen Lebens alles aufs Spiel setzen muß, um in der Ordnung der geistigen Güter und des Lebens der Seele alles zu gewinnen; daß so das Opfer die Wurzel des wahren Glückes ist; daß endlich unser flüchtiges Dasein über einem Lebensmeere dahintreibt, in dem es untertaucht, um ewig zu währen, und zwar gerade von dem Augenblicke an gerechnet, da es scheinbar aufhört zu sein. Wenn das letzte Wort aller Dinge nicht das Nichts ist, und es kann nicht das Nichts sein, dann war das Evangelium doch nur scheinbar ein Hirngespinnst, dann verkörperte Jesus im Menschen die Weisheit Gottes, und sein Tod konnte nur ein Übergang zur Unsterblichkeit sein ⁹⁷).

II. Antwort französischer Katholiken an den Papst.

Die Kirche und die Kritik.

Katholische Gelehrte, Laien, Geistliche, Jesuiten und Dominikaner haben Rom über diese Fragen [betr. die Erzählungen der ersten Kapitel der Genesis] genau informiert; Rom konnte ihnen jedoch nicht Gehör schenken. Es weiß wohl, daß das alles Mythen sind; aber sein Dogma fordert, daß es Geschichte sei. Und wenn es die Kritik ruhig gewähren ließe, dann würde nicht bloß dies oder jenes Märchen vernichtet, sondern die „Legende des Lebens“, die heilige biblische Geschichte, seiner Lehre ureigenste Wurzel. Macht man der kritischen Forschung die Zugeständnisse, die man ihr füglich nicht versagen kann, dann ist einem nicht mehr recht klar, was man mit dem gesamten Urstoff des christlichen Glaubens, mit allen seinen Grundelementen anfangen, wo man sie angliedern, wie man sie auffassen und rechtfertigen soll: Adams und Evas unheilvoller Sündenfall, die Sühne des von Gott verfluchten Menschengeschlechtes für des Stammvaters Schuld; die Welterschöpfung aus dem Nichts; das Dasein eines persönlichen Schöpfers und Gottes; die Erschaffung der Seele nach dem göttlichen Ebenbild; die Einheit des Menschengeschlechtes; der Paradiesgarten; die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen; die

Erbsünde; die theologische Ableitung der Unwissenheit und Begehrlichkeit, des Schmerzes und des Todes; schließlich die Sehnsucht nach Erlösung und die Verheißung des Erlösers — all das steht auf dem Spiel. Die konkreten Tatsachen, in denen Paulus und Augustin, die Erfinder der Erbsünde, diese zu greifen glaubten, sind nicht vorhanden. Was die Kirche als nahen, sehr deutlichen Widerhall der ersten Menschenstimmen gedeutet, kann uns nur noch als Grundton vorgeschichtlicher Metaphysik erscheinen, als kindlicher Versuch, jene — freilich unlösbaren — Fragen zu beantworten, die sich dem Menschen aufdrängten, sobald er überhaupt zu denken anging. Pascal gestand, daß die „Erbsünde vor den Menschen Wahnwitz ist“, und Bossuet meinte, daß „alle diese Dinge märchenhaft anmuten“. Zugleich aber fand letzterer „in der scheinbaren Schwäche eines so seltsamen Anfangs die wundervolle Tiefe der christlichen Theologie“, und ersterer bekannte laut, daß „jener Wahnwitz weiser sei, als alle Weisheit der Menschen“; und was beide so stolz abweisend sein ließ gegenüber der Vernunft, das war das unvergleichliche Ansehen eines Textes, dem kein von Menschenhand geschriebener gleich kam, die absolute, unfehlbare Garantie einer Kundgebung Gottes an die Menschen. Nun aber entzieht uns die kritische Forschung just diese notwendige und sichere Glaubensgrundlage; und mit uns verlieren Augustinus und Paulus und schließlich die Kirche selbst ihren festen Boden. Denn jene göttlichen Berichte wandeln sich kraft besserer Erkenntnis in seltsame Fabelgebilde, die im Boden der allgemeinen Religionsgeschichte wurzeln, und in denen Neugier, Angst und Hoffnung uralter Menschengeschlechter Ausdruck fanden⁹⁸).

„Der große Pan ist tot.“

Vor etlichen Jahren griff Herr Gebhart gelegentlich seiner Aufnahme in die „Académie Française“ auf eine alte Erzählung Plutarchs zurück, der die letzten Tage des

Gottes miterlebt hat, dem er in Thäronea als Priester diente: „Eines Abends hemmte jähe Windstille am Gestade von Korkyra die Fahrt eines Schiffes. Plötzlich hörte man vom fernen Strand her eine Stimme, die Thamos rief, den ägyptischen Steuermann. Dreimal rief sie, immer lauter und gebieterischer. Endlich antwortete Thamos: „Hier bin ich.“ Und der geheimnisvolle Mund sprach weiter: „Wenn du in die Nähe von Palodis kommst, dann verkünde laut, daß der große Pan tot ist.“ An der bezeichneten Stelle legte sich der Wind wieder, und Thamos rief dem Ufer zu: „Der große Pan ist tot.“ Und über das dunkle Meer lief von Woge zu Woge eine endlos schluchzende Klage. Der Kaiser hörte von dem Ereignis, ließ den Steuermann Thamos zu sich kommen, forschte ihn aus und unterbreitete das Wunder der Deutung seiner Philosophen. Diese gelehrten Männer erklärten mit größter Seelenruhe, der große Pan sei ein Halbgott, Sohn des Merkur und der Penelope. Sie hatten nicht begriffen, daß in jener Nacht, auf den Meeren Griechenlands, das menschliche Gewissen den alten, unreinen Glauben abstreifste und wie im Traum den Grabgesang des Heidentums vernahm.“ Ach! In diesem Augenblicke will es auch uns scheinen, als stiegen von allen menschlichen Horizonten Millionen Stimmen auf, sorglos und lachend die einen, andere schmerzvoll ernst und schluchzend wie Seufzer verwaister Kinder, die ihre Brüder in der frostig schwülen Nacht zum Leichenzug des Christentums rufen.

Eine sagt es der anderen, daß die „unaussprechliche christliche Hoffnung verflogen ist“, daß die trostreichste, die wunderbarste aller Religionen vor unseren Augen verschwindet, genau wie die anderen, die vor ihr waren; daß ihr Gott, von allen Göttern der herrlichste, reinste, geliebteste, langsam, aber sicher „zu den anderen Gottheiten Indiens, Ägyptens, Griechenlands und Roms sich gesellt, die im Staube der Zeiten ruhen“; — daß Jesus, gemäß einem von Hysinth-Lonson aufgegriffenen Ausspruch des Philosophen Secre-

tan, für die Menschheit Gottes Sohn und vielleicht der Sohn Gottes bleiben wird, nicht aber Gott-Sohn⁹⁹).

Die Zukunft des Katholizismus.

Noch gehörte der Modernismus nicht zur verdammenswerten Welt der Häresien. Einzelne Katholiken aber lasen bereits Bücher, die nicht von der Kirche in ihre Hände gelegt waren, und überdachten sie. Da glaubte eines Tages ein geistreicher und offenerherziger Sulpizianer, etwas spät freilich, beängstigende Eigentümlichkeiten in den theologischen Lehren zu entdecken, die er von seinen Professoren überkommen hatte und nun im Auftrage der Kirche an junge Kleriker weitergeben sollte. Er wußte nicht, wem unter den Seinigen er sein Herz erschließen sollte, und wandte sich eines Tages an Ernest Renan. Dieser ward von der „außerordentlichen Aufrichtigkeit“ der für beide Teile ehrenhaften vertraulichen Aussprache gerührt und äußerte sich folgendermaßen: „Sie sind ein zu guter Theologe, um nicht zu sehen, daß so manche Punkte, auf die der Katholizismus sich festgelegt hat und die im Widerspruche stehen mit den Errungenschaften der modernen Wissenschaft, Glaubensartikel sind, so daß kein strenger Katholik auch nur in einem einzigen nachgeben kann. — — Aber die katholische Kirche ist eine so große Einrichtung, ihre augenblickliche Lage so außerordentlich tragisch, daß unser Jahrhundert vielleicht eine Krisis erleben wird, bei der die scholastische Logik völlig versagt. — — Zwei Dinge sind gewiß: der Katholizismus kann nicht untergehen und doch auch nicht bleiben, wie er ist. Freilich sehen wir nicht recht ein, wie er wohl anders werden könnte. Eben diese Momente aber, da alle Auswege verbaut scheinen, sind die großen Augenblicke der Dorsehung“¹⁰⁰).

III. L. Laberthonnière.

Die scholastische und die immanentistische Methode.

Wenn es sich um Apologetik handelt, so kann man von

vornherein sagen, daß nur zwei Methoden möglich sind, zwischen denen wir die Wahl haben.

Entweder nehmen wir an, es sei nur einem glücklichen Zufalle zu danken, daß wir vom Christentum haben reden hören, und beginnen somit, es als etwas dem Menschen an sich völlig Fremdes anzusehen. Die Kenntniss, die wir von ihm etwa besitzen, käme uns lediglich von außen zu und drängte sich uns ebenso auf, wie sich irgend eine Tatsache aufdrängt, deren Wirklichkeit in Zeit und Raum wir feststellen. Wir hätten also die christliche Wahrheit außer uns zu schöpfen, um sie dann nachher in uns aufzunehmen. Das ist die empirische Methode.

Oder aber wir gehen vom Bedürfnis, von der uns obliegenden Pflicht aus, uns, um menschenwürdig zu leben, Rechenschaft darüber zu geben, was wir sind und was wir zu tun haben, bemühen uns also zunächst und hauptsächlich um eine Erklärung unseres Lebens und um eine nähere Bestimmung des Ideals, das uns leiten soll. Unter diesen Verhältnissen, unter dem Drang dieses Bedürfnisses und dieser Pflicht, kämen wir dem Christentume entgegen, um hier die ersehnte Auskunft zu erlangen. Die Aufnahme und Annahme des Christentumes geschähe somit, weil es innerlich erwartet und gefordert wird, und nicht bloß, weil es sich äußerlich aufdrängt. Das ist die Methode der Immanenz.

Seit einigen Jahren tritt nun eine Reihe von Apologeten, welche für die erste Methode Partei ergriffen haben, mit dem Anspruche auf, dies sei die überlieferte Methode. Wir wollen uns hierüber in keine Erörterung einlassen, sondern bemerken lediglich, daß dies eine durchaus ansehbare Behauptung ist. In Wirklichkeit hat man sich früher diese Frage überhaupt noch nicht in der entschiedenen Weise vorgelegt, in der wir sie heutzutage stellen. Gewiß lassen sich unschwer Fälle angeben, in welchen das Christentum mit seiner Lehre als eine Tatsache hingestellt wird, die wir empirisch kennen zu lernen haben. Ebenso leicht lassen sich

jedoch andere Fälle anführen, in denen es als die Lösung des Rätsels erscheint, das unser Dasein für uns bildet. Und sieht man genauer und unbefangen zu, so wird man gewahren, daß gerade diese Betrachtungsweise bei allen christlichen Schriftstellern vorherrscht, besonders bei denen, die einen wirklichen Einfluß auf die Geister besessen und behauptet haben. Wahr ist somit, daß man zwar allerdings im Christentume die Wahrheit, die man zum Leben nötig hatte, gesucht und gefunden hat, ohne jedoch auf die Idee zu kommen, die christliche Wahrheit in eine bestimmte Methode zu zwingen und sich entschlossen auf einen Standpunkt zu ungunsten des anderen festzulegen. . . .

Man wundere sich nicht, dieser Methodenfrage so großes Gewicht beigelegt zu sehen. Die Erörterung, die sich bei dieser Gelegenheit entspinnt, ist alles Andere, denn ein bloßer Schulstreit. Tatsächlich gelangt man je nach der Methode, die man anpreist und wählt, falls man sich nur selbst getreu bleibt, zu sehr verschiedenen Vorstellungen vom Übernatürlichen und seinem Verhältnisse zur Natur, zu verschiedenen Vorstellungen von der geoffenbarten christlichen Wahrheit und ihrem Verhältnis zum menschlichen Geist. Es handelt sich also um das Wesen der Religion: ein Punkt, den wir völlig ins Licht stellen möchten, ehe wir weiter gehen.

Beginnen wir nun mit der Annahme, man entscheide sich für die erste Methode, und sehen wir zu, was daraus folgt. Nach dieser Methode betrachtet man das Christentum vor allem als ein wesentlich geschichtliches Ereignis, das sich zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort vollzog, gerade so wie alle anderen geschichtlichen Ereignisse, dessen Wirklichkeit daher zunächst festgestellt sein muß, ehe man seine Tragweite ermessen will. Und die eigentlich christliche Lehre ist eine Gesamtheit von Sätzen, die nur vom Hörensagen bekannt sind, die die Fassungskraft unseres Geistes vollständig übersteigen und deren Glaubwürdigkeit durchaus auf den Rechtstiteln der Autorität ruht, die sie ver-

kündet. Die Frage läßt sich kurz so fassen: Hat Christus wirklich gelebt? Hat er wirklich getan, was man ihn getan haben läßt? Hat er wirklich gelehrt, was man ihn gelehrt haben läßt? Um darauf zu antworten, bedient man sich des gewöhnlichen geschichtlichen Verfahrens, genau so, als handelte es sich um irgendwelche Ereignisse, z. B. um Taten oder Handlungen Alexanders oder Cäsars. Und von derlei Geschehnissen gelangt man zu dem, was man geschichtliche Gewißheit nennt. Indem man sodann die als wirklich erkannten Tatsachen in sich prüft, urteilt man auf Grund ihres außerordentlichen Charakters, daß sie wunderbar seien und die Kraft der Natur wie des Menschen übersteigen. Daraus schließt man an erster Stelle, daß ihr Urheber über die Natur und den Menschen erhaben und somit wirklicher Gott sei, wie er selbst es erklärt hat. Da er nun Gott ist, so folgert man an zweiter Stelle, daß die von ihm verkündete und durch seine Wunder bestätigte Lehre göttlich ist, daß wir sie daher glauben müssen, obschon sie über unsere Fassungskraft hinausgeht.

Es wäre leicht, in dieser Methode, die doch rein empirisch sein will, zahlreiche vorgefaßte Annahmen zu entdecken. Doch ist dies für den Zweck, den wir uns setzen, nicht nötig. Es braucht nur bemerkt zu werden, daß die christliche Lehre so als etwas unserem inneren Wesen schlechthin Fremdes und Äußerliches erscheint. Es ist, als käme jemand aus einem unbekanntem Lande, von einem anderen Planeten, erzählte uns außerordentliche und unerhörte Dinge und verpflichtete uns, sie zu glauben, nur auf die Wunder hin, durch die er seine Macht über die Natur und uns bewiese. Die Dinge, die er uns mitteilte, schlossen sich dem an, was wir bereits denken, aber sie fügten sich dem an, indem sie sich lediglich darüberlagerten, ohne sich damit zu vermengen und zu verschmelzen. Unter solchen Umständen wären die Gründe für unsere Zustimmung zur christlichen Lehre rein äußerlicher Natur: Diese Lehre gäbe keine Antwort auf die

Frage, die wir über uns an uns stellen; sie brächte kein Licht in unser Leben. Indem wir blieben, was wir wären, könnten wir sie entbehren, ohne daß uns etwas abginge. Das Übernatürliche, die geoffenbarten Wahrheiten, das ganze Christentum erscheinen also von diesem Standpunkte aus wie eine Art Überfruchtung, als etwas überflüssiges, mit dem wir belastet wären, das uns bedrückte und unterjochte. Die Religion wäre dann eigentlich nur ein dem sittlichen Leben fremdartiger Aberglaube, und der Gott der Religion hätte für uns nur den Charakter einer Macht, die uns von oben herab willkürlich geböte, wie man Sklaven gebietet. Die Religion bildete also wirklich eine Heteronomie, d. h. eine Sklaverei, um in der Sprache unserer zeitgenössischen Philosophen zu reden.

Ohne Zweifel ließen sich Beispiele von Leuten anführen, die sich an eine solche Auffassung des Christentums als einer geoffenbarten Religion zu halten versichern; so Hobbes. Aber diese Auffassung widerspricht dem christlichen Geiste, dem Geist des Lebens und der Freiheit, der im Evangelium waltet, so sehr, daß man sich ihm, sobald man auf ihn stößt, fast unwillkürlich zu entziehen trachtet. Mag man sich auch auf Grund eines christlichen Lebens noch so wenig christlichen Sinn angeeignet haben, so sucht man in Gott doch einen Vater und keinen Herrn, einen liebenden Vater und nicht einen Herrn, der in Ketten schlägt. So begnügt man sich denn nicht, die christliche Lehre einfach über sich ergehen zu lassen, sie zu ertragen, wie ein Gewicht: denn das ist eine unerträgliche Lage. Und man unternimmt es denn, sie nach der Hand wenigstens einigermaßen zu verstehen, ihr einen Sinn abzugewinnen, mittels dessen man sie, statt sie nur hinzunehmen, annehmen kann; man versucht, auf die eine oder andere Weise etwas wie eine Verwandtschaft zwischen ihr und uns ausfindig zu machen . . . Man bemüht sich, Ähnlichkeiten herzustellen, welche uns die übernatürlichen Wahrheiten wenigstens wahrscheinlich machen, ihnen, um

mich so auszudrücken, das Aussehen familiärer Zusammengehörigkeit zu den anderen [natürlichen, uns auf dem Wege der Forschung bekannten Wahrheiten] zu verleihen. Man entdeckt auf diese Weise z. B. ein Bild der Dreifaltigkeit im Dreiecke, in der dreidimensionalen Ausdehnung usw. Solche Betrachtungen sind ja wohl bekannt. In Wirklichkeit werden sie zu wahren Erklärungsversuchen vom Standpunkte einer gegebenen Theorie aus, die man annimmt, als wäre sie die Philosophie selbst. So befaßt man sich im Mittelalter mit der Versöhnung des Christentums mit Aristoteles. Dasselbe geschieht nach Descartes, und Malebranche könnte als der hl. Thomas dieses neuen Aristoteles gelten. Versuche ähnlicher Art wurden sogar mit der Philosophie Kants unternommen. Und in unseren Tagen haben wir eine wissenschaftliche Apologetik aufstauen sehen, die sich ins Schlepptau der Gelehrten begeben und deren Theorien über die Entstehung der Erde, über den Ursprung der Arten usw. als endgültige, schlechthin unumstößliche Ergebnisse angenommen hat. Mit Stolz wies man noch vor wenigen Jahren darauf hin, der Bericht der Genesis decke sich vollständig mit den Forschungen Cuviers; und schon fängt man zu zeigen an, er vertrage sich nicht weniger gut mit Darwin. Es liegt auf der Hand, daß es sich bei all dem trotz vieler Verschiedenheiten nur um die Anwendung desselben Verfahrens handelt: um den gegenseitigen Ausgleich zweier gesondert gegebener Wahrheitsordnungen. . . .

Will man jedoch in seinem Geiste zwei neben einander liegende Wahrheitsordnungen festhalten, so läßt es sich nicht vermeiden, daß sie sich gegenseitig genieren. Wohl oder übel streiten sie um den Vorrang. Die Religion erscheint als Feindin der Philosophie, diese als Gegnerin der Religion. Und wer sieht nicht, daß sich gerade gegenwärtig der Streit unter dieser Form offenbart und verschärft? Die Religion heischt die Führung im menschlichen Leben; die Philosophie heischt die Freiheit als das Wesen und Ideal des Lebens

selbst. Man kann weder der einen noch der anderen genügen.

Während sich die natürliche Tätigkeit des Geistes ungehemmt im Bereiche der Philosophie wie der immer fortschreitenden oder doch wenigstens immer wechselnden Wissenschaften tummelt, scheint der Apologet, der die geoffenbarte Wahrheit nicht untergraben lassen will, keine andere Aufgabe zu haben, als sie unverfehrt, wie er sie empfangen, zu bewahren, als ein Gut, das ihm nur anvertraut ist, keineswegs aber gehört. Er plagt sich daher mit dem Beweise ab, die Entdeckungen, die man macht, oder die natürlichen Wahrheiten, die man ans Licht bringt, berührten ihn nicht oder zeugten vielmehr zu seinen Gunsten. Allein unter solchen Umständen schmachtet er in vollständiger Abhängigkeit von der Philosophie und Wissenschaft, die sich neben ihm und unabhängig von ihm entfalten. Er marschirt nur im Gefolge der Philosophen und Gelehrten, denkt nur nach ihnen und durch sie. Wahrlich, eine recht unwürdige Haltung und mißliche Lage! Zudem weiß man ja auch, welchen Fehlern und Irrtümern sie ausgesetzt ist. Der Vorrang, den man beanspruchte, wird in Wirklichkeit zur Unterordnung. Und um auf ein altes Wort zurückzukommen, so muß man, es umkehrend, sagen, daß eine so aufgefaßte Apologetik nur mehr eine Dienerin ist, die sich das Recht eigener Initiative selbst nicht mehr zuerkennt. Die Theologie ist zur Magd der Philosophie geworden . . .

Die Auffassung, wie sie von der empirischen Methode vertreten wird, läßt sich, wie es scheint, — und diese Bemerkung ist vielleicht geeignet, unsere Betrachtungsweise wie die Tragweite unserer Kritik genauer zu bestimmen, — mit der Richtung vergleichen, die in der Geschichte der Theologie unter dem Namen Molinismus bekannt ist. Man weiß ja, daß dem Molinismus zufolge die Tätigkeit der Gnade der Tätigkeit des Willens lediglich zur Seite geht, daß daher das Übernatürliche der Natur fremd bleibt, zwar mit ihr,

vielleicht auf sie wirkt, aber ohne sie zu durchdringen: woraus sich ein unauflöslicher Dualismus ergibt, sowie die Schwierigkeiten, die wir gezeichnet haben . . .

Nehmen wir nun an, wir schlossen uns mit Pascal der zweiten Methode an, der Methode der Immanenz, und sehen wir gleichfalls zu, was hieraus folgt. Da nehmen nun die Dinge ein anderes Gesicht an. Vom Standpunkte Pascals aus handelt es sich zunächst gar nicht darum, die Tatsächlichkeit eines geschichtlichen Ereignisses zu erhärten: denn warum sollten wir uns zu wissen abquälen, ob dieses oder jenes besondere Geschicknis geschichtlich ist oder nicht, wenn es doch so viele andere gibt, auf die sich unsere Neugierde ebenso erstrecken könnte? Jedenfalls wäre es nicht eine Pflicht, die uns leitete, sondern nur eine Laune, ein Einfall, der uns ebenso gut nach einer anderen Seite hin lenken könnte. Um nun nicht aufs bloße Geratewohl vorzugehen, haben wir einen Grund nötig, warum wir uns gerade mit dem und nicht mit anderen Ereignissen befassen, und zwar einen Grund, der sich nicht abweisen läßt. Es handelt sich auch nicht mehr darum, ein uns auf übernatürliche Weise bekannt gewordenes Lehrsystem mit einem natürlichen auszugleichen. Wohl aber handelt es sich wesentlich und vor allem darum, unserem Dasein einen Sinn abzugewinnen, zu erklären, was wir denn in unserer so merkwürdig vielseitigen, lebendigen Wirklichkeit sind, und uns Rechenschaft abzulegen, was wir hienieden zu schaffen haben. Wenn es etwas auszugleichen gilt, so sind es die Gegensätze, die wir in uns entdecken, in unserem menschlichen Wesen und Leben, — Gegensätze, die wir erleben und die nichts Gemachtes an sich haben. Das Problem ist nun nicht mehr bloß abstrakt und theoretisch, sondern konkret und praktisch. Es drängt sich uns schon durch die bloße Tatsache auf, daß wir existieren und fähig sind, zu denken und zu wollen.

Eben diese Tatsache ist es nun, die Pascal zum Ausgangspunkt nimmt . . . Er sucht nach einem höheren

Standpunkt, von dem aus er [dieses Problem] zu beherrschen vermag, und diesen Standpunkt bietet ihm das Christentum; die Erklärung, deren er bedarf, findet er im Dogma vom Sündenfall und von der Erlösung, und von da in der ganzen christlichen Lehre, deren beide Pole diese beiden Lehren für uns gleichsam sind. Allein der Sündenfall und die Erlösung erscheinen zunächst nur als Hypothesen. Daraus, daß diese Hypothesen unser Wesen zu erklären scheinen, dürfen wir noch nicht sofort den Schluß ziehen, daß sie nun auch richtig sind. Es gilt daher, sie zu beweisen, es gilt, zu sehen, ob es wirklich einen Sündenfall gegeben hat, ob es wirklich eine Erlösung gegeben hat. Da tritt nun die historische Kritik in ihre Rolle. Nur hat sie nunmehr, was wohl zu beachten ist, für ihre Untersuchung eine feste Richtlinie, sie geht nicht mehr bloß aufs Geratewohl vor. Und die Tatsachen, deren Wirklichkeit sie feststellt, sind nicht mehr bloß Materielles, empirisch Feststellbares; sie haben in bezug auf uns einen Sinn.

Das, was soeben noch als Ausgangspunkt diente, wird somit hier zum Endpunkt, und es ergibt sich nun eine ganz andere Auffassung von der geoffenbarten Wahrheit und unseren Beziehungen zu Gott in der übernatürlichen Ordnung. Es handelt sich nun nicht mehr, wie noch eben zuvor, um eine Lehre, die uns von oben und außen, ohne inneres Verhältnis zu uns, aufgedrängt worden wäre, und die wir nur passiv zu verzeichnen hätten. Die Dogmen selbst werden nun zu Ereignissen, und zwischen dem, was wir sind, und diesen Ereignissen, besteht ein Zusammenhang. Sie sind daher von uns aus erklärlich und erklären zugleich, was aus uns werden soll. Sie haben nicht mehr den abstrakten Charakter, der ihnen soeben noch anhaftete, und der für uns etwas Äußerliches, Fremdes, etwas Totes aus ihnen machte. Sie bringen das Leben Gottes und das Leben des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott zum Ausdruck.

So ist der Fall Adams nun nicht mehr bloß ein Ereignis, das sich vor einigen Jahrtausenden abspielte, und das eine Lehrbehörde uns zu verkünden hat als eine historische Tatsache, die für immer entschwunden ist. Sondern er ist ein Ereignis, das die Zeit beherrscht, das sich bis auf Dich und bis auf mich fortsetzt und fortsetzen wird bis zum letzten Sterben der Sterblichen. Wir erleben es in unserer gegenwärtigen Lage, das Blut des gefallenen Adam rollt in unseren Adern. Der Sündenfall gewinnt daher einen Sinn durch das, was wir sind, ebenso wie das, was wir sind, einen Sinn durch ihn erhält.

Das Gleiche gilt von der Erlösung. Das Geheimnis wiederholt sich im Leben eines jeden von uns. Wenn wir solidarisch mit Adam sind, so sind wir es ebenso mit Jesus Christus; auch sein Blut kreist in unseren Adern. Wenn wir leiden, um der Sünde zu sterben, um uns des alten Menschen zu entledigen, so leidet und stirbt Jesus Christus noch in uns. Und wie Pascal so herrlich und wunderbar eindrucksvoll sagt: er wird in der Menschheit bis ans Ende der Welt im Todeskampf liegen. Und wenn wir in der Liebe den neuen Menschen anziehen, so ist es wieder Jesus, der in uns aufersteht. So gewinnt die Tatsache der Erlösung durch das unmittelbare Gefühl des in unserem Elend sich offenbarenden göttlichen Lebens für uns einen Sinn, und durch die Tatsache der Erlösung erklärt sich ebenso wieder dieses unmittelbare Gefühl göttlichen Lebens. Das will Pascal ausdrücken, wenn er Jesus zu sich sprechen läßt: „Du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht gefunden hättest.“

Das Übernatürliche erscheint daher auch nicht mehr als etwas, was sich der Natur nur äußerlich anreihet, sich nur neben oder über sie lagert. Es erscheint vielmehr als etwas, was die Natur durchdringt und in sie gleichsam innerlich einströmt. Es ist nicht ein Wesen, eine Gewalt, eine Wahrheitsordnung neben einer anderen: es ist Gottes Leben

selbst, das bis ins Herz unseres Lebens eindringt und uns bis in die tiefste Tiefe unseres Seins erleuchtet.

Unter solchen Umständen kann ein Ausgleich zwischen Natur und Übernatur nicht mehr in Frage kommen. In der Form gestellt, wie wir es zuvor gestellt sahen, ist das Problem beseitigt. Pascal könnte sich das sehr bezeichnende Wort Taulers aneignen: „Forſchet nicht, getreue Seelen, durch fürwizige Unterſuchungen, welches in euch ſelbſt das Licht der Gnade und welches das der Natur ſei“ . . .

Wie läßt ſich jedoch eine ſolche Haltung mit der Unterwerfung unter die Autorität der Kirche vereinigen, die mit der Verkündigung der geoffenbarten Wahrheit betraut iſt? Siegt hier nicht doch wenigſtens ein Keim von Proteſtantismus vor, eine Neigung, zu iſolieren, ein Anſpruch auf individuelle Selbſtgenügsamkeit? Und hat die Autorität für den noch eine Bedeutung, der ſich ſo auf ſich ſelbſt ſtellt?

Hüten wir uns vor allem vor der Meinung derer — wer immer ſie ſeien und woher ſie auch kommen —, die da wähnen, katholiſch ſein heiße nichts Anderes, als ſich innerlich hämmern laſſen, ſo daß die Unterwerfung unter die Autorität der Kirche ein lediglich paſſiver, knechtischer Gehorſam wäre, kraft deſſen man ſich ohne Befehl von außen nicht einmal mehr das Recht zu denken oder zu wollen beizüße. Mit einer ſolchen Haltung hat die Pascals offenbar nichts zu tun, denn ſeine Seele erſcheint uns als ein Herd geiſtigen Lebens, das ſich durch innere Kraft auswirkt und entfaltet. Wenn man aber auch — ſagen wir es nur laut und vernehmlich — mit einer ſolchen Haltung den Schein von Katholiſtizismus erwecken kann, ſo iſt es eben doch nur Schein. Katholiſch ſein iſt etwas ganz Anderes, als leiden-der und knechtischer Gehorſam. Die Kirche hat ja ſtets alle Lehren verdammt, welche die Selbſtverantwortlichkeit der menſchlichen Perſon verkannten oder doch zu verkennen geneigt waren, wie der Quietismus und Fideismus. Und man hat wohl nicht vergeſſen, daß erſt jüngſt, anläßlich des ſo-

genannten Amerikanismus, die Autorität selbst, der wir Unterwerfung schulden, ganz ausdrücklich erklärt hat, daß es passive Tugenden nicht gibt.

Wenn es nun passive Tugenden nicht gibt, und wenn uns der Gehorsam gleichwohl als Tugend geboten wird, so liegt der Grund eben darin, daß der wahre Gehorsam eine selbstverantwortliche Tat ist; daß man, um wirklich und nicht bloß dem Scheine nach zu gehorchen, auch wissen und wollen muß, was man tut. So verstanden ist der Gehorsam tätig und nicht mehr bloß leidend. Er kommt nunmehr von innen, vom Herzen heraus. Es helfe ja auch wirklich nichts, die Leitung und Unterweisung einer äußeren Autorität nur einfach über sich ergehen zu lassen; denn das würde am innersten Kern unseres Wesens nichts ändern, und doch muß sich gerade er ändern, auf daß sich die Umwandlung des alten Menschen in den neuen, d. h. eben das Werk des Heiles, vollziehe.

Daraus ergibt sich, daß die kirchliche Autorität, wenn sie in unser Leben eingreift, uns keineswegs zu ersetzen bezweckt. Wir dürfen die Sorge um unser Heil fürderhin ebenso wenig auf die Kirche abwälzen, als wir uns damit begnügen dürfen, uns ihr zu fügen. Wir behalten, mögen wir es wollen oder nicht, unsere eigene Initiative, wir bleiben stets für uns selbst verantwortlich. Damit will nicht etwa gesagt sein, daß wir das Recht haben, uns auf die Seite zu drücken und zu isolieren, um denken und handeln zu können. Wohl sind wir auf uns selbst gestellt. Da wir aber alles, was wir haben und sind, empfangen; da wir nur von Anlehen leben und das Leben selbst ein Geschenk ist, so müssen wir anerkennen, daß wir von Gott abhängen und daß wir von anderen Menschen abhängen. Und sofort obliegt uns die Pflicht, zu denken und zu handeln als Beauftragte Gottes und als Beauftragte der Menschen, wenn ich mich so ausdrücken darf. Diese Unterordnung ist für uns die Voraussetzung des Lebens selbst. Wir kommen in der

Gesellschaft zur Welt, und müssen eine Gesellschaft bilden, indem wir leben und um zu leben. Nach ihrer äußeren Seite, in ihrer materiellen Gliederung, in ihrem Leibe betrachtet, erscheint die Kirche als die gesellschaftliche Umwelt, in der das religiöse und übernatürliche Leben geboren wird, sowie als die Gesamtheit der zur Entwicklung dieses Lebens nötigen Bedingungen. Zur gleichen Zeit ist sie aber auch der Ausdruck und die zeitliche Verwirklichung des religiösen und übernatürlichen Lebens der Seelen, die sich mit Hilfe der Gnade innerlich zur Blüte entfalten und zusammenschließen und eine harmonische Gemeinschaft bilden.

Die geoffenbarte Wahrheit, die uns durch Vermittelung der Lehrbehörde zukommt, wird uns verliehen, nicht, auf daß wir sie nur hinnehmen, sondern damit wir sie leben. Und eine Eingebung, die jeden Menschen erleuchtet, der auf die Welt kommt, setzt uns in stand, sie zu leben. Die äußere Tätigkeit der Kirche entspricht der inneren Tätigkeit des heiligen Geistes, oder es ist vielmehr eine und dieselbe Tätigkeit unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten. Und weit entfernt, unserer Initiative im Wege zu stehen, fordert sie diese heraus; weit entfernt, unsere Selbständigkeit zu verkümmern, verhilft sie uns zu einer übernatürlichen Selbstständigkeit durch Teilnahme am Leben Gottes selbst.

Wie wir aber nur mit ihr und in ihr übernatürlich leben, so dürfen wir auch nur durch sie und in ihr leben wollen. Und in diesem Sinne muß unsere Initiative gerade auf den Gehorsam gerichtet sein. Nur wenn wir so gehorchen, treten wir aus unserem Individualismus, aus unserer Isoliertheit heraus. Wir erweitern uns, wir nehmen einen Charakter der Universalität, der Katholizität an, kraft dessen wir uns mit Gott und den Anderen vereinigen, um ein lebendiges und harmonisches Ganzes zu bilden. Darin besteht das volle Leben, die vollendete Selbstständigkeit. Indem wir also auf diese Art gehorchen, befreien wir uns endgültig ¹⁰¹).

IV. E. Le Roy.

„Was ist ein Dogma?“

Wir leben nicht mehr im Zeitalter der besonderen Kezereien. Damals konnte eine rein logisch-begriffliche Beweisführung genügen, als die gemeinsamen Grundsätze stets von beiden Seiten anerkannt wurden. Dies ist jedoch nicht mehr zulässig, sobald diese Grundsätze selbst mangeln und die Hauptschwierigkeit in der Ermittlung eines gemeinsamen Ausgangspunktes der Verständigung liegt. Das ist nun aber gegenwärtig der Fall. Heutzutage richtet sich die Leugnung nicht mehr bloß wider das eine oder andere Dogma. Sie ist schließlich dahin gelangt, den Glauben von vornherein und in Bausch und Boden zu verwerfen. Man streitet nun nicht mehr bloß, ob dieser oder jener Satz ein Dogma sei oder nicht. Vielmehr ist es die Idee des Dogmas selbst, die Anstoß und Ärgernis erregt. Warum dies?

Wenn man die gewöhnlichen Ursachen dieses Anstoßes untersucht, so entdeckt man hauptsächlich vier, die kurz und in aller Schärfe angeführt werden sollen. 1. Ein Dogma ist ein Glaubenssatz, der sich selbst als unbewiesen und unbeweisbar gibt. Selbst jene, die seine Wahrheit behaupten, erklären es für unmöglich, die innersten Gründe seiner Wahrheit zu erfassen. Ist es nun aber nicht seit Descartes unzweifelhaft das erste Gesetz wissenschaftlicher Methode, nur das für wahr zu halten, was man klar als wahr erkennt? Woher käme das Recht, hiervon gerade da eine Ausnahme zu machen, wo Sätze in Frage stehen, die sich für die wichtigsten, tiefsten und eigenartigsten von allen geben? Wenn es sich um Behauptungen von schwerwiegendster Folge handelt, die sich auf die schwierigsten und geheimsten Gegenstände beziehen, darf man sich doch gewiß nicht weniger streng an die Regeln halten, die unseren Schutz gegen den Irrtum bilden! Im Gegenteile ist man gerade da berechtigt,

noch anspruchsvoller, ängstlicher und strenger zu sein als gewöhnlich.

2. Aber, so wird man ohne Zweifel erwidern, die dogmatischen Sätze werden ja doch nicht ohne Beweis aufgestellt. Es ist denn auch wirklich oftmals eine indirekte Beweisführung versucht worden. Damit scheint der erste Einwand zu fallen. Allein die Schwierigkeit erhebt sich sofort wieder, sobald es gilt, eben die Voraussetzungen zu rechtfertigen, auf welchen jene angebliche indirekte Beweisführung ruht. Man müßte zuvor den direkten Beweis erbracht haben, daß Gott existiert, daß er gesprochen, daß er dies und jenes gesagt, daß wir heutzutage seine echte Verkündigung besitzen, d. h. man müßte auf dem Wege direkter Untersuchung das Problem Gottes, der biblischen Inspiration, der kirchlichen Autorität gelöst haben.

3. Um annehmbar zu sein, müßten die Dogmen wenigstens vollständig verständlich sein und dürften nicht zu einer Unsicherheit der Auslegung oder zur Möglichkeit eines Irrtums über ihren Sinn Anlaß geben. Das trifft nun aber nicht zu. Zunächst sind ihre Formulierungen oft der Sprache eines besonderen philosophischen Systems entlehnt, die nicht immer leicht zu verstehen und auch der Gefahr einer Zweideutigkeit, ja eines Widerspruchs nicht immer entzückt ist. So ist unzweifelhaft, daß die Lehre vom „Worte“ Gottes ursprünglich in naher Beziehung zum alexandrinischen Neuplatonismus steht, daß die Theorie von der Materie und von der Form bei den Sakramenten oder jene vom Verhältnis der Substanz zu den äußeren Gestalten, den Akzidentien im Abendmahlsdogma mit den aristotelisch-scholastischen Vorstellungen enge verknüpft ist. Muß man sich nun, um Christ zu sein, zu diesen Philosophien bekehren?

4. Sehen wir aber von diesen Schwierigkeiten ab, so bleibt noch immer ein schweres Bedenken. In jedem Falle bilden nämlich die Dogmen eine mit der Gesamtheit unseres positiven Wissens unvereinbare Masse. Sie gehören einem

ganz anderen Erkenntnisgebiete an und lassen sich mit den übrigen Wahrheiten nicht zu einem zusammenhängenden Lehrgebäude verschmelzen. Nimmt man sie an, so führen sie unvermeidlich zur Aufhebung der Geschlossenheit unseres Geistes, zu einem unglücklichen Doppelleben. Noch der geringste Vorwurf, den man ihnen machen kann, ist der, daß sie unnütz und unfruchtbar sind, — ein Vorwurf, der in einer Zeit schwer genug ins Gewicht fällt, da man den Wert einer Wahrheit immer mehr nach dem Dienste bemißt, den sie leistet, nach den neuen Ergebnissen, die sie anregt, kurz, nach dem lebendigen Einfluß, den sie auf das gesamte Wissensbereich auszuüben vermag.

Diese Bedenken bestehen vollauf zu Recht, und es ist nicht abzusehen, wie sie entkräftet werden könnten. Der einzige Ausweg liegt in dem Nachweis, daß der Begriff des Dogmas, wie ihn der moderne Geist verwirft und zurückweist, eben auch gar nicht der katholische Begriff des Dogmas ist. Untersucht man den Begriff des Dogmas, der den angeführten Bedenken zugrunde liegt, so gewahrt man, daß dies ein ausgesprochen verstandesmäßiger, intellektualistischer Begriff ist, während der praktische und sittliche Sinn des Dogmas hinter ihm zurücktritt und an die zweite Stelle rückt. Dieser intellektualistische Begriff des Dogmas führt zu zwei sehr bedauerlichen und leider sehr häufigen Übertreibungen. Die eine besteht in der Verwechslung der eigentlichen Dogmen mit gewissen theologischen Meinungen oder Systemen, d. h. mit nebensächlichen intellektualistischen Darstellungen. Die andere beruht im Mangel an der Erkenntnis, daß ein Dogma niemals wissenschaftliche Bedeutung haben kann, und daß es so wenig ein Dogma über die biologische Entwicklung wie über die Bewegung der Planeten oder über die Zusammenpreßbarkeit der Gase gibt.

Wenn wir nun diese verschiedenen Punkte vertiefen, so gelangen wir zur Überzeugung, daß das Problem des Dogmas gewöhnlich falsch gestellt wird, und wir sehen

vielleicht zugleich, wie man es stellen muß, um eine befriedigende Lösung zu ermöglichen.

„Gott ist persönlich.“ Das ist ein Dogma. Betrachten wir nun aber das Wort „persönlich“. Wie ist es zu verstehen? Denken wir bei der Persönlichkeit Gottes an eine idealisierte, bis zur Vollendung gesteigerte menschliche Persönlichkeit, so sind wir dem vollen Anthropomorphismus verfallen, und die Katholiken werden eine solche Vorstellung gewiß ebenso entschieden wie ihre Gegner verwerfen. Beugnet man sich damit, die Persönlichkeit Gottes als etwas wesentlich Unvergleichliches und Überwesentliches zu bezeichnen? Nur ist dies dann eine Bezeichnung, die so recht darauf angelegt scheint, eine Täuschung hervorzurufen. Denn wenn man erklärt, die Persönlichkeit Gottes lasse sich mit nichts von all dem, was wir kennen, vergleichen, mit welchem Recht sprechen wir dann überhaupt von einer „Persönlichkeit“? Entweder definiert man also das Wort „Persönlichkeit“, und dann verfällt man dem Anthropomorphismus; oder man definiert es nicht, und dann wird man dem Agnostizismus ebenso wenig entrinnen.

Wählen wir noch ein anderes Beispiel: Die Auferstehung Jesu. Welchen Sinn verbindet man mit dem Worte „Auferstehung“? Jesus ist wieder lebendig geworden, nachdem er den Tod erlitten hatte. Was will das vom theoretischen Standpunkte aus heißen? Jedenfalls nicht, daß Jesus nach drei Tagen in einem, dem vor seiner Kreuzigung völlig gleichen Zustand wieder erschienen sei. Lehrt uns ja doch das Evangelium selbst ausdrücklich das Gegenteil. Der Auferstandene unterlag den gewöhnlichen physischen oder physiologischen Gesetzen nicht mehr, sein verklärter Leib war nicht mehr denselben Bedingungen der Wahrnehmbarkeit usw. unterworfen. Somit hat der Begriff „Leben“ nicht denselben Inhalt, je nachdem man ihn auf die Zeit vor oder nach der Kreuzigung anwendet. Was bedeutet er aber dann hinsichtlich dieser zweiten Periode?

Entleihen wir dem Dogma der wirklichen Gegenwart Jesu im heiligen Abendmahl ein letztes Beispiel. Hier gilt es, den Ausdruck „Gegenwart“ zu erklären. Was bedeutet er gewöhnlich? Ein Wesen ist gegenwärtig, wenn es wahrnehmbar ist, oder wenn es sich, obschon der Wahrnehmbarkeit an sich selbst unzugänglich, durch wahrnehmbare Wirkungen kundgibt. Dem Dogma selbst gemäß trifft nun aber in dem vorliegenden Fall keine dieser Voraussetzungen zu. Die fragliche Gegenwart ist geheimnisvoller Art, unaussprechlich, einzigartig, unvergleichlich mit allem, was man unter „Gegenwart“ sonst gewöhnlich versteht. Was heißt das nun aber? Unmöglich, es genau anzugeben!

Versteht man sich also darauf, in den Dogmen Aussagen zu erblicken, deren Hauptaufgabe in der Mitteilung theoretischer Kenntnisse liegt, so stößt man, so scheint es, überall auf Unmöglichkeiten. Eine solche Auffassung führt dazu, aus den Dogmen reinen Unsinn zu machen. So muß man sie denn wohl preisgeben. Sehen wir nun zu, welche sonstige Bedeutung allein noch als möglich und berechtigt übrig bleibt.

Ein Dogma hat zunächst, wenn ich mich nicht täusche, einen negativen Sinn. Es will die Wahrheit nicht so fast positiv bestimmen, denn vielmehr gewisse Irrtümer ausschließen und verdammen. Greifen wir wieder zu unseren Beispielen, zunächst zum Dogma: „Gott ist persönlich“. Ich sehe hierin keineswegs eine Definition der Persönlichkeit Gottes. Es lehrt mich nichts über diese Persönlichkeit, es offenbart mir weder ihre Natur, noch bietet es mir irgend eine klare Idee. Wohl aber sehe ich sehr deutlich, daß es mir sagt: „Gott ist nicht unpersönlich“, d. h. Gott ist nicht etwa nur ein einfaches Gesetz, ein formeller Begriff, ein ideales Prinzip, ein abstraktes Wesen, ebenso wenig eine allgemeine Substanz oder sonst eine überall verbreitete Weltkraft. Kurz, das Dogma: „Gott ist persönlich“ liefert mir keine neue positive Vorstellung, verbürgt mir auch nicht die

Wahrheit eines der verschiedenen Systeme, die sich in der Geschichte der Philosophie nacheinander abgelöst haben. Wohl aber lehrt es mich, daß diese und jene Formen des Pantheismus falsch und verwerflich sind.

Ebenso verhält es sich mit der wirklichen Gegenwart. Das Dogma gibt mir keine Theorie dieser Gegenwart, es lehrt mich nicht einmal, worin sie besteht. Wohl aber sagt es mir sehr deutlich, sie dürfe nicht so verstanden werden, wie sie ehemals verstanden ward, als ob nämlich die geweihte Hostie nur als das Sinnbild oder Zeichen Jesu anzusehen wäre. Zu denselben Bemerkungen gibt die Auferstehung Anlaß. Das Dogma sagt nichts darüber, wie die Auferstehung vor sich gegangen, oder welcher Art das zweite Leben Jesu sei. Wohl aber schließt es gewisse Vorstellungen aus, die ich mir zu machen etwa versucht sein könnte. Der Tod hat der Wirkung Jesu auf die Dinge dieser Welt keine Grenze gesetzt, Jesus handelt und lebt noch in unserer Mitte, er ist buchstäblich unser Zeitgenosse. Kurz, der Tod war für ihn nicht wie für die gewöhnlichen Menschen der endgültige Abschluß seiner praktischen Tätigkeit.

Obgleich jedoch die Dogmen als Aussagen theoretischer Ordnung hauptsächlich einen negativen Sinn haben, so haben sie doch nicht bloß einen negativen Sinn. Sie haben vornehmlich einen praktischen Sinn. Sie drücken vor allem eine Vorschrift praktischer Ordnung aus, sind ganz besonders die Formulierung praktischer Lebensregeln. Darin liegt ihr Hauptwert, ihre positive Bedeutung. Gerne führe ich das Wort Laberthonnières an: „Die Dogmen sind nicht einfach nur rätselhafte und finstere Formeln, die Gott im Namen seiner Allmacht verkündete, um den Stolz unseres Geistes zu dämpfen. Sie haben einen sittlichen und praktischen Sinn, der sich auf unser Leben bezieht und uns allen mehr oder weniger zugänglich ist, je nach dem Grade der Geistigkeit, auf dem wir stehen.“

Halten wir uns immer wieder an unsere Beispiele. „Gott ist persönlich“ will besagen: „Benimm dich in deinen Beziehungen zu Gott wie in deinen Beziehungen zu einer menschlichen Person.“ Ebenso will: „Jesus ist auferstanden“ besagen: „Verhalte Dich zu ihm, wie Du es vor seinem Tode getan hättest, wie Du zu einem Zeitgenossen stehst.“ Ebenso will auch das Dogma von der wirklichen Gegenwart sagen, man müsse sich angesichts der geweihten Hostie genau so betragen, wie man sich im Angesichte des sichtbar gewordenen Jesus betrage.

Daß die Dogmen auf solche Weise ausgelegt werden dürfen und sollen, ist unzweifelhaft und wird ohne Zweifel auch von niemand bestritten werden. Das Christentum ist ja, man kann es nicht oft genug wiederholen, kein System spekulativer Philosophie, sondern eine Quelle und Regel des Lebens, eine Schule sittlicher und religiöser Tätigkeit, kurz, eine Summe praktischer Mittel zur Erlangung des Heils. Ist es da zu verwundern, wenn sich seine Dogmen hauptsächlich nicht so fast auf das bloße Bereich des Verstandeswissens, denn vielmehr auf das praktische Leben beziehen?

Man gewahrt somit, wie sich der zweifache Sinn eines Dogmas, der praktische und der negative, dieser jenem untergeordnet, miteinander verbinden. Man sieht überdies, wie die Dogmen unveränderlich sind, und wie es gleichwohl eine Entwicklung des Dogmas gibt. Was am Dogma unveränderlich ist, das ist die Richtung auf unsere praktische Tätigkeit, die es uns gibt, die Leitung, mittels deren es unser Verhalten bestimmt. Die erläuternden Theorien dagegen, die verstandesmäßigen Darstellungen wechseln unaufhörlich im Laufe der Jahrhunderte, je nach den einzelnen Menschen und Zeitaltern, all den Schwankungen und Beziehungen unterworfen, welche die Geschichte des menschlichen Geistes aufweist. Die Christen der ersten Jahrhunderte hegten über die Natur und Person nicht dieselben Anschauungen wie wir, und stellten sich nicht dieselben Probleme. Der Nichtwissener von heutzutage hat

über diese erhabenen und schwierigen Gegenstände nicht dieselben Vorstellungen noch dieselben Vorurteile wie der Philosoph. Aber Nichtswisser und Philosophen, Menschen des ersten wie des zwanzigsten Jahrhunderts, alle Katholiken haben angesichts Jesu stets dieselbe praktische Haltung beobachtet und werden sie immer beobachten¹⁰²).

V. Erzbischof Mignot von Albi.

Das gute Recht der Kritik.

Es kann keine Rede davon sein, die Ergebnisse der rationalistischen Kritik anzunehmen: sie sind unannehmbar. Die Hyperkritiker besorgen weniger das Werk Gelehrter, denn vielmehr unversöhnlicher Feinde der Offenbarung. Ihre Arbeiten, denen es an Wissenschaft gewiß nicht gebricht, sind nur der Versuch einer wissenschaftlichen Rechtfertigung des Unglaubens. Es ist ein Vorurteil schlimmster Art, denn ihr Ausgangspunkt, ihre Voraussetzung ist die schlechthinige Unmöglichkeit des Übernatürlichen. Mit ihnen kann man sich nicht in Erörterungen einlassen. Lassen wir sie also, denn sie können unsere Führer nicht sein: *Sinite eos, caeci sunt et duces caecorum.*

Die Gefahr, falls eine solche besteht, droht mehr seitens der unabhängigen Kritiker, die nicht im Banne einer vorgefaßten Lehrmeinung stehen. Sie studieren den heiligen Text, indem sie sich ebenso vom pflichtgemäßen Atheismus einiger ihrer Kollegen, wie von den übertriebenen Behauptungen überkonservativer Theologen fernzuhalten suchen, die die Bibel für eine vom Himmel gefallene Handschrift ansehen, für eine Art Phonograph, den man nur zu hören braucht, um die Stimme Gottes selbst zu vernehmen, — was ja in einer Hinsicht sehr wahr ist, wobei man jedoch nur nicht vergessen darf, daß sich diese Stimme nicht ganz von selbst erklärt, daß sie vielmehr nötig hat, in ihrem wahren Sinne verstanden zu werden, und daß man die *E i n g e b u n g* oder *I n s p i r a t i o n*, das Werk Gottes, nicht mit der

Auslegung, dem Werke der Menschen, die Bibel, das Wort Gottes, nicht mit ihren zahllosen Erklärungen verwechseln darf. Diese Kritiker nehmen das heilige Buch, untersuchen Satz für Satz, Wort für Wort, wie es ihr Recht und ihre Pflicht ist, da es sich um eine Botschaft handelt, die von der christlichen Welt für göttlich gehalten wird. Sie fragen sich, ob in dem Buch alles in Ordnung ist; ob der Stil, die Tatsachen mit dem, was man von dem angenommenen Verfasser weiß, mit der Zeit, in der er gelebt hat und auf die sich die Stelle bezieht, im Einklang stehen; ob der Text von einer Hand, aus einem Guß ist, oder ob er Einschreibungen, Zusätze, Widersprüche, ungerechtfertigte Wiederholungen aufweise, die eine Mehrheit von Verfassern verraten, mit einem Wort, ob er nicht etwa nur ein aus Stücken verschiedener Herkunft und Zeit wunderbar zusammengesetztes Mosaik sei. Sie bedienen sich bei dieser literarischen Arbeit der Hilfsmittel, die ihnen die gegenwärtige Gelehrsamkeit an die Hand gibt, um über die fraglichen Urkunden ebenso begründete und ebenso unabhängige Urteile zu fällen, wie wenn es sich um Schriften des Titus Livius oder Tacitus handelte. Dieses literarische Verfahren schließt den Glauben an die Inspiration nicht notwendig aus. Es ist vollkommen berechtigt, und es gibt wenige ernste katholische Kritiker, die sich seiner zu bedienen zaudern. Tatsächlich betrifft es ja auch nur die Form und nicht den Inhalt oder Gegenstand der Offenbarung; es tastet weder die Autorität noch die Inspiration der heiligen Schrift an¹⁰³).

Übertriebener Konservatismus.

Man muß sich ängstlich hüten, etwas zu leugnen, was wissenschaftlich feststeht. Niemals hat man von der Behauptung einer Wahrheit etwas zu fürchten, denn das vatikanische Konzil erklärt, daß es einen wirklichen Gegensatz zwischen Wissenschaft und Offenbarung nicht geben kann . . . Halten wir unseren Sinn der Wahrheit offen; seien wir klug,

ohne vorgefaßte Feindseligkeit gegen die neuen Ideen, aber auch ohne ihnen zum Opfer zu fallen. Widersehen wir uns nicht immer dem, was um uns geschieht; verschließen wir nicht unsere Ohren allem, was man sagt. Weisen wir die Gründe unserer Gegner nicht immer ab, fordern wir nicht immer gebieterisch Beweise, die man nicht geben kann. Selbst Bellarmin, der Gegner Galileis, verlangte Beweise. „Beweisen Sie Ihre Theorie, sagte er zu ihm, dann werden wir glauben.“ Galilei konnte damals bündige Beweise nicht geben, all die Gründe, die er anführte, waren anfechtbar; gleichwohl fühlte er sich im Besitze der Wahrheit. Die Zukunft allein vermag Beweise zu liefern, wie unsere Ungeduld sie heischt. Man muß mit den Eingebungen des Genies rechnen. Zuweilen ergibt sich die Wahrheit als Folgerung aus einer Berechnung, einer Erfahrung; zuweilen geht sie aller Überlegung voraus und leuchtet uns mit unwiderstehlicher Klarheit auf. Statt jede Idee, die uns fremd ist, so leicht zu verdammen, — wäre es nicht besser, die weise Zurückhaltung Gamaliels nachzuahmen: „Kommt dies Werk von den Menschen, so wird es von selbst zugrunde gehen; kommt es von Gott, so vermögt ihr es nicht zugrunde zu richten. Setzt euch nicht der Gefahr aus, gegen Gott gekämpft zu haben“ . . . Gregor von Tours erzählt uns, sieben Christen aus Ephesus hätten sich, von den Häschern des Dezius verfolgt, in einer Höhle versteckt, wo sie zweihundert Jahre hindurch schliefen und unter Theodosius II. erwachten. Im Glauben, sie hätten nur eine Nacht geschlafen, waren sie erstaunt, alles um sich verändert zu finden. Nachdem sie sich einen Augenblick gezeigt und ihren Glauben bekannt hatten, entschliefen sie wieder, um nicht mehr aufzuwachen. So gibt es auch unter uns Leute, die lebendige Anachronismen sind. Hundert Jahre zu spät gekommen, fühlen sie sich fremd, wie die sieben Schläfer, die sich wunderten, daß die Bäcker von Ephesus die Münze des Kaisers Dezius nicht annehmen wollten, mit der sie ihr

Brot bezahlten. In der Tat kauft man ja auch nicht unter Theodosius II. Brot, um es mit dem Gelde des Dezius zu bezahlen. Ebenso überzeugt man die Gelehrten von heutzutage nicht mehr mit Gründen aus der Physik des Aristoteles¹⁰⁴).

Muß man stets die ganze Wahrheit sagen?

Unmehrer berühre ich einen sehr heiklen Punkt. Ist es weise, ist es klug, die ganze Wahrheit zu sagen? Die Geschichte der Menschheit ist reich an Skandalen jeder Art: kein Jahrhundert, auch nicht das beste, ist davon frei, keine Einrichtung, auch nicht die wohlthätigste, ist von ihnen verschont geblieben; die Kirche hat die ihrigen gehabt, und wenn der Glaube der Starken gleichwohl nicht erschüttert wird, so liegt der Grund darin, daß sie eben die Tragweite und Grenzen der göttlichen Verheißungen genau kennen. Muß man nicht den Schwachen und Unwissenden mit frommer Sorgfalt die Prüfung ersparen, der sie das Schauspiel gewisser Schwächen aussetzen würde? Ist es nicht berechtigt und sogar notwendig, zwar nicht die Lüge und den Betrug zu Hilfe zu rufen, wohl aber eine gewisse Geschicklichkeit im Verschweigen, Vertuschen, Abschwächen der Tatsachen anzuwenden, die uns betrüben und demütigen? Ist es nicht gestattet, im höheren Bereich der Geschichte, da, wo man die Ideen und Lehren untersucht, überall da, wo sich gewisse, scheinbar unlösliche Schwierigkeiten — obschon auch sie eines Tages sicherlich gelöst werden — einstellen, Erklärungen vielleicht etwas gezwungener Art vorzulegen, um die Macht der gegnerischen Einwände wenigstens für einige Geister abzuschwächen?

Verstehen wir uns recht! Man ist nicht immer gehalten, die ganze Wahrheit zu sagen, aber man ist stets verpflichtet, nur die Wahrheit zu sagen. Wendet man sich in Wort oder Schrift an ein Publikum, das lediglich eine beschränkte Unterweisung empfangen hat und auch nur für eine solche empfänglich ist, so wäre es wirklich unsinnig, unsittlich, un-

menschlich, ihm ausgerechnet das vorzutragen, was seinen Geist verwirren und sein Gewissen beunruhigen kann . . . Es heißt unsere Hörer und Leser nicht betrügen, wenn wir ihnen in Vorträgen und Büchern, die auf wissenschaftliches Gepräge keinen Anspruch machen, nur den Teil der Wahrheit vorsehen, den sie gegenwärtig zu verstehen und ohne Gefahr zu verdauen vermögen ¹⁰⁵).

Konservatismus und Pentateuch-Kritik.

Sind die Gründe der Kritiker [g e g e n die Abfassung des Pentateuchs durch Moses] schlüssig genug, um es als klug erscheinen zu lassen, sie anzunehmen? Die Schwierigkeit wäre bald gelöst, wenn unser Herr, wie die konservativen Kritiker versichern, das Werk des Moses für echt erklärt hätte. Für Katholiken gäbe es da überhaupt keine Frage mehr. Auch hier, erwidern die fortschrittlichen Kritiker, darf man nichts übertreiben und nicht in jedem Worte des Erlösers eine Art Glaubensentscheidung sehen wollen. Unser Herr stützt sich auf Moses, David, Isaias, das Alte Testament, ohne damit die herkömmlichen Ideen seiner Zeit alle bekräftigen zu wollen; er hat gesprochen, wie man in seiner Umgebung sprach, und so, daß man ihn verstehen konnte. Er hat in seiner Volkspredigt dem Laufe der Jahrhunderte nicht vorgegriffen; er hat keine Vorlesungen über die heilige Schrift gehalten, noch deren Umfang im geringsten bestimmt. Er hat nicht die Echtheit dieser oder jener Schrift mit seiner höchsten Autorität gedeckt; er hat der Entwicklung der biblischen Studien so wenig wie der theologischen Entwicklung seiner eigenen Lehre in den künftigen Jahrhunderten eine Schranke gesetzt. Er nahm die Tatsachen, die laufenden Ideen, wie er sie vorfand, und bediente sich ihrer, um seine Umgebung zu belehren. Niemals griff er dem Wissen seiner Zeit vor, oder berichtigte er einen historischen, philosophischen oder literarischen Irrtum . . . Wenn es nun wahr ist — jedoch stets nur bedingungsweise gesprochen —, daß

mehrere unserer heiligen Bücher, die für die ältesten gelten, erst verhältnismäßig spät auf Grund sehr alter Urkunden verfaßt wurden; daß ihre endgültige Gestaltung erst nach dem Auftreten der großen Propheten — was ich hier nicht untersuche — stattfand, wäre es da nicht einfacher, sich zunächst auf diese letzteren zu stützen und sie dem Aufbau der israelitischen Geschichte zugrunde zu legen? Man ließe den Pentateuch einstweilen, bis zum Abschluß der Untersuchung, beiseite, und hielte sich bei Herstellung der biblischen Offenbarung an die auch von den Rationalisten selbst nicht bestrittenen Urkunden, an Amos, Oseas, Micheas, deren Echtheit ebenso feststeht, wie die der Briefe an die Römer, Galater und Korinthier. Unter solchen Umständen könnte die negative Kritik den katholischen Gelehrten nicht immer vorwerfen, Mythen und Legenden für historische Berichte, Familien, Völker, ganze Stämme für wirkliche Personen zu nehmen ¹⁰⁶).

Das Organ der kirchlichen Lehrentwicklung.

Welches ist das Organ der kirchlichen Lehrentwicklung? Wie verwirklicht sich in der Kirche der Fortschritt der Lehre, und wie gelangt er zum Ausdruck in der kirchenamtlichen Verkündigung?

Hier zeigt sich die Wichtigkeit der Theologie, zugleich die Rolle der Universitäten und der providentielle Beruf der christlichen Gelehrten. Es versteht sich, daß diese Gelehrten weder als Einzelpersonen, so groß auch ihre Gelehrsamkeit sein mag, noch als akademischer Lehrkörper, so groß auch das Ansehen einer solchen Körperschaft vielleicht ist, einen Bestandteil dessen bilden, was die Theologen die *l e h r e n d e K i r c h e* nennen. Sie sind nicht die Wächter jenes unfehlbaren Lehramts, das zur Festsetzung und Entscheidung des katholischen Glaubens allein zuständig ist. Wir werden uns hüten, in die Übertreibung des unglücklichen Döllinger zu verfallen, der in seinem übergroßen Vertrauen auf die Theo-

logie diese mit den Propheten des Altertums verglich, die dem geordneten Priestertum beherrschend zur Seite standen, und den erstaunlichen Satz zu schreiben wagte, in dem bereits der Keim seines Abfalles lag: „Die Theologie ist die Macht, vor der zuletzt alle sich beugen, auch die Häupter der Kirche und die Träger der Gewalt.“

Döllinger vertauschte die Rollen. Die Theologie hat nicht zu richten über die „Häupter der Kirche“, sie hat sich vielmehr zu beugen vor den Entscheidungen ihrer souveränen Autorität. Kaum begreift man es, wie ein so bedeutender Mann eine der wesentlichsten Grundlagen, ja die ursprünglichste und bezeichnendste, des Katholizismus so sehr vergessen konnte: ich meine jenen mystischen Beistand des heiligen Geistes, der die Seele der Überlieferung ist, der sich den Theologen gewiß nicht entzieht, aber doch nur in der Nachfolge der Apostel sein echtes Organ hat, und nur in den Entscheidungen des hierarchischen Lehramts seinen endgültigen Ausdruck findet . . .

Wenn nun aber die Autorität von so entscheidender Wichtigkeit ist, was bleibt dann noch der Theologie und den Theologen übrig? Müssen sie sich darauf beschränken, die Entscheidungen der Lehrautorität passiv zu verzeichnen? Ist wirklich, um mich des bekannten und ausdrucksvollen Bildes eines englischen Schriftstellers zu bedienen, die ganze Kirche einem Eisenbahnzuge vergleichbar, vom Papst gezogen, der ihm als Lokomotive dient, während Bischöfe, Priester und Laien nur die an ihn eingehängten Wagen sind?

Wir haben bereits hervorgehoben, daß diese Auffassung mit der Natur des menschlichen Geistes und mit der Eigenart der Wissenschaft unvereinbar ist. Man muß sich hüten, das Leben der Kirche in den Gedanken eines einzigen Mannes zu bannen, mag dieser Mann auch mit der Macht der Unfehlbarkeit bekleidet sein. An einem Körper sind die Glieder dem Haupte so nötig, wie das Haupt den Gliedern, und wenn es Sache des Oberhauptes der Kirche ist, der christ-

lichen Lehre ihren endgültigen Ausdruck zu geben, so steht es uns allen zu, ihre Elemente vorzubereiten.

Man unterscheidet in den Schulen gewöhnlich zwischen einer Lehrenden und einer Lernenden Kirche. Aber dieser Ausdruck, Lernende Kirche, genügt nicht recht, weil er die gegenseitige Tätigkeit, die beiderseitige Solidarität nicht bezeichnet, welche die Vertreter der Autorität mit den Vertretern der Wissenschaft verbindet. Statt dieses Wortes, das seitens der letzteren eine bloße Passivität voraussetzte, könnte man, scheint mir mit dem Verfasser eines neuerlichen Artikels im „Weekly Register“, ein anderes wählen, in dem sich die Tätigkeit der Gläubigen mit der von ihnen den Unterweisungen der Hierarchie geschuldeten Unterwerfung ausgleiche, und wenigstens im Schoße der Lernenden Kirche die Kirche, die lernt, die Kirche, die forscht und entdeckt, die Kirche, die studiert und die empfangene Belehrung verarbeitet, unterscheidet; an der Seite und unter der Lehrenden die Lernende Kirche.

„Im Leben der Kirche, bemerkt derselbe Schriftsteller, ist ihre Unfehlbarkeit hauptsächlich negativer und schützender Art“; der Fortschritt der Lehre liegt, ehe er zur Lehrenden übergeht, in der Lernenden Kirche; er ist das Werk der Bemühungen der christlichen Gesamtheit; die Gelehrten, die Weisen, die Heiligen, die Mystiker führen ihn in ihren einsamen Betrachtungen, in ihren Schriften, in ihren Schulen herbei, ehe die Autorität ihn in ihren Entscheidungen festlegt. „Die Lernende Kirche stellt die Fragen, regt neue Gesichtspunkte, neue Ideen an, läßt jede Art von Versuchsbällons steigen unter der Form sozialer, theologischer oder politischer Neuigkeiten. Dann greift die Tätigkeit der Autorität ein, langsam, bedächtig, verständig, zuweilen der Zeit die Sorge überlassend, zu verwenden, was sie mißbilligt, häufig Neuerungen durch ihr bloßes Stillschweigen entmutigend, ein andermal sie ausdrücklich verbotend oder von Amts wegen einführend, stets aber auf Grund des

Materials handelnd, das ihr die lernende Kirche geliefert hat ¹⁰⁷).

Kirche und wissenschaftliche Forschung.

Indem wir für die katholischen Gelehrten das Recht in Anspruch nehmen, unter der Hut der Kirche ungehemmt ihre Studien fortzusetzen, räumen wir ihnen auch das so menschliche Recht ein, sich manchmal zu täuschen. Der Irrtum ist eines der unvermeidlichen Lose geistiger Entwicklung; für den ehrlichen Gelehrten ist er oft nur ein Umweg, der zur Wahrheit führt, und gerade für den katholischen Forscher hat er weniger Unzuträglichkeiten wie für jeden anderen, denn er kann bei ihm nur zeitweilig sein und berührt weder die Theologie noch die Kirche, die ihn zur rechten Zeit zu beseitigen wissen. Lassen wir also der Erörterung Zeit, ihr Werk zu vollbringen; bedienen wir uns eines wissenschaftlichen Verfahrens, nicht aber jener Schmähungen und Gewalttätigkeiten, die einen Eifer für die Rechtgläubigkeit bekunden der sich mehr für fahrende Ritter, denn für gewissenhafte Gelehrte ziemt. Manche beunruhigen sich, weil sie einige unserer wissenschaftlichen Ergebnisse im Einklange mit andersgläubigen oder nichtchristlichen Anschauungen sehen; sie nennen dies: die Kirche „protestantisieren“, „rationalisieren“. Solche Barbarismen können nicht verhindern, daß die Wissenschaft eine ist, daß sich der menschliche Geist der Gewißheit nicht zu entschlagen vermag, und daß eine ernsthafte Theologie jede Wahrheit anerkennt, sie komme her, wo sie wolle ¹⁰⁸).

Unsere Gegner werfen uns vor, daß wir die Kritik verkennen, sie wie eine Feindin betrachten; sie behaupten, sie sei namentlich mit der Lehre der katholischen Kirche unvereinbar, die vor allem den Grundsatz der Autorität vertritt und keine Erörterung zuläßt. Eine schlechthinige Unverträglichkeit zwischen der Kirche und der Bibelkritik hätte aber nur statt, wenn man hierunter die grundsätzliche

Leugnung des Übernatürlichen verstünde; nicht aber, wenn man unter Kritik die literarische Prüfung der Bestandteile der heiligen Bücher und die Untersuchung ihres Wertes als geschichtlicher Urkunden versteht. Die Kritik hat in der Kirche von jeher bestanden, ja sie ist sogar von Origenes, Euseb von Cäsarea und Hieronymus mit einer Kühnheit gehandhabt worden, die uns in Erstaunen setzt. Die Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts haben sowohl bei den Katholiken wie bei den Protestanten für ihre Zeit Wunder der Gelehrsamkeit verrichtet; nach so bemerkenswerten Arbeiten schien es sogar, als sei die Lösung endgültig gefunden, und als brauche man nur mehr in Frieden zu ruhen.

Die geschichtlichen Forschungen, wie sie seit einem halben Jahrhundert unternommen und auf unleugbaren Entdeckungen aufgebaut wurden, haben die Frage wieder aufgerollt und zwingen uns, die Prüfung des Problems wieder aufzunehmen, das man gelöst wähnte. Selbst gläubige Kritiker versichern, es bestehe ein wirklicher Gegensatz zwischen der Theologie und Geschichte Israels, zwischen der Bibel des Gläubigen und der des Gelehrten, zwischen der echten und der überlieferten Wissenschaft. Jedes Jahrhundert, sagen sie, jede Entdeckung bringt einen Stoß für die Kirche, reißt ein Stück ihres alten Glaubens weg; die Kirche, statt sich als das Licht zu bewähren und voran zu marschieren, tappt hinter dem Lichte der Wissenschaft einher, weicht bei jeder Entdeckung um einen Schritt zurück und opfert einen ihrer alten Glaubenssätze nach dem anderen.

Gleichwohl sind diese blendenden Behauptungen nicht dazu angetan, den Glauben eines verständigen Gläubigen zu erschüttern. Worauf ruht denn eigentlich unser Glaube? Etwa nur auf der Schrift? Nein, denn die Schrift, vom Standpunkt des religiösen Hauches aus, der sie eingibt, so göttlich und wunderbar, wäre vom Standpunkte des positiven Glaubens aus eher ein Glaubenshindernis; sie enthält eine gewisse Anzahl von Tatsachen, von Berichten, die, menschlich

gesprochen, unwahrscheinlich sind, der Erfahrung, den Naturgesetzen widersprechen und mehr dazu angetan sind, an ihrem Inhalt Zweifel zu erregen als ihre Glaubwürdigkeit zu erhärten. Eine Schlange, die spricht; ein Baum, der die Erkenntnis des Guten und Bösen verleiht; ein anderer, der fähig ist, Unsterblichkeit zu verschaffen; eine allgemeine Sintflut, die die ganze Erde bedeckt und alles, was Leben hat, zerstört; ein Meer, das sich auf das Gebot Moses hin öffnet; die Sonne, die auf Josues Wort hin stille steht; ein Manna, das sechsmal wöchentlich vierzig Jahre hindurch niederfällt, in einer Menge, groß genug, um mehr als zwei Millionen Menschen zu ernähren, das sind Tatsachen, die an sich nicht sehr überzeugend anmuten. Sie genügten sogar, um ein gewöhnliches Buch, das sie erzählte, als legendär zu betrachten. Wenn wir an die Bibel glauben, so geschieht es, weil wir zuvor schon glauben; die Beweise, die man für das Alte Testament Zeugen entnimmt, „die weder selbst betrügen, noch sich selbst betrügen lassen“, haben es nötig, unter einem neuen Lichte und durch andere Erwägungen verstärkt vorgelegt zu werden.

Wir glauben an die Bibel, weil wir in einem christlichen Lande von christlichen Eltern geboren sind, und besonders, weil die Kirche uns an sie zu glauben, die heiligen Bücher als inspiriert anzusehen verpflichtet und uns den Sinn des in ihr enthaltenen Glaubensgehaltes verbürgt. Und das allein ist in der Bibel Gegenstand eigentlichen Glaubens, den die Kirche uns als solchen vorschreibt. Der Rest unterliegt den gewöhnlichen Regeln der Auslegung der Sprache und Schrift. Wir glauben nicht an die Kirche, weil wir an die Bibel glauben, sondern wir glauben an die Kirche, weil wir an die Bibel glauben. Nicht anders dachte der heilige Augustin: „Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich nicht die Autorität der lehrenden Kirche dazu nötigte.“ Wenn sich das Evangelium nicht selbst ausweist, so das Alte Testament noch viel weniger ¹⁰⁹).

VI. Generalvikar Birot von Albi.

Die Kirche und die moderne Zeit.

Wir haben das 19. Jahrhundert nicht genug geliebt; wir haben von ihm verlangt, was es uns nicht geben konnte. Wir mußten ihm helfen, sich zu befreien — und wir haben daran gearbeitet, es zu beherrschen; wir mußten ihm die Wege ebnen — und wir haben es zurückgehalten; es war stolz auf seine Wissenschaft — und wir waren zu ungeduldig mit seinen Irrtümern; wir haben weder seine jugendliche Begeisterung, noch seine Derwegenheiten verstanden; wir hatten weder genug Nachsicht mit seinen Fehlern, noch genug Beachtung seiner Größe. Es hat unbegrenztes Mitleid gehabt, es hat über alles Mißgeschick geweint, es hat sich empört gegen alle Ungerechtigkeit, es war aufrichtiger als irgend ein anderes. Wir konnten uns diese edle Eigenschaften nicht aneignen. Einige große Katholiken haben ihre Stimme ertönen lassen — sie sind allein geblieben! Die Kirche und der Staat gleichen jenen schlecht zusammenpassenden Familien, in welchen die Verfolgung des illusorischen Glücks die Verwirklichung des möglichen verhindert. Das ist lächerlich und schmerzhaft.

Das erste, was wir tun müssen, ist, daß wir uns heilen von diesen schwarzen Gemütszuständen. Ich habe die tiefe Überzeugung, daß das beste Heilmittel für diese Anomalie in der *L i e b e* liegt, die wirksamer, vertrauensvoller, hingebender sein muß für diese Welt, welche uns umgibt. Unser Jahrhundert wird sich nur dem überliefern, der es wahrhaft liebt. Sein Land lieben, ohne seine Zeit zu lieben, ist eine praktische Unmöglichkeit. Denn unsere Zeit ist die lebendige Form, mit welcher unser Land bekleidet ist, der gegenwärtige Ausdruck seines Seins, der positive Anblick, unter dem wir es ergreifen und ihm dienen können. Sein Land außerhalb der Zeit suchen, heißt, nach einem Phantom jagen. Wir müssen unser Land lieben so, wie es ist, wie wir

unsere Mutter lieben so, wie sie ist. Erkennt man, daß jede Zeit von der göttlichen Vorsehung getragen, jede ihre Mängel, jede ihre Vorzüge hat, dann wird man nicht eine einzelne, und gar eine längst vergangene, für die Musterzeit halten, dann erkennt man, daß in der Gegenwart Besseres zu tun ist, als sie zu lästern: die Zeit dem Glauben zu assimilieren, indem man sie reinigt und heiligt.

Man muß, um in der Zeit wirken zu können, 1. die Ideen, 2. die Menschen, 3. die Dinge seiner Zeit lieben.

1. Die Ideen sind stark durch die Wahrheit. Jeder Gedanke ist im Maß seiner loyalen Aufrichtigkeit geheiligt und göttlich. Der Katholizismus ist die Lehre von der universellen Einheit. Funktion der Kirche ist, allmählich diese Einheit, diese Integration aller partiellen Wahrheiten vorzubereiten, wie ein Prisma die zerstreuten Lichter der individuellen Vernunft im konvergenten Bündel des Glaubens zu sammeln. Diese Einheit in der Wahrheit hat die christliche Glaubenswissenschaft zu zeigen; das ist ihre apostolische Mission. Es ist eine Mission der Versöhnung, der Konzentration, der Erleuchtung! O, man muß nur alles verstehen! Sagt nicht immer zu den Leuten: Schweigt! Irrtum! Irrtum! Sondern hört sie! Sie haben Göttliches, Christliches in dem, was sie sagen. Es ist Wahrheit darin! Damit können wir sie mit Gottes Hilfe retten. Es handelt sich weniger darum, dem Anderen unsere Gedanken einzuflößen, als ihm die seinigen zu erklären, und darin durch eine eindringende liebevolle Untersuchung den Faden der verlorenen Wahrheit zu suchen. Unsere Dogmen sind keine Gefängnisse, es sind weite und schöne Haine, wo am Ende für den, der sich zu orientieren weiß, alle Dornsträucher des menschlichen Gedankens schwinden.

2. Mehr noch müssen wir die Menschen lieben. Man muß besonders die Menschen seiner Zeit lieben. Christus

hat ja für seine Henker sein Leben geopfert. Etienne Lamy, einer der politischen Geister, die am meisten das französische Gewissen ehren, sagt: „Man muß jede Richtung nach ihren Gesetzen beurteilen.“ Das ist nicht absolute Gerechtigkeit, aber Gerechtigkeit nach der Gabe des individuellen Gewissens. Und ganz besonders legt uns diese das Evangelium nahe. Es ist ein Gesetz der ewigen Liebe, daß unser schwacher Geist nicht alles umfaßt, und daß unsere ungeschickte Hand immer riskiert, zu brutal einzugreifen. Aber wenn wir richten, nicht das, was zu tun, sondern was geschehen ist, nicht die Dinge, sondern die Menschen und Parteien, nicht die Resultate, sondern die Verantwortlichkeit, nicht für die Wissenschaft allein, sondern für Gott und Ewigkeit, dann müssen wir die Intention richten. Man muß jeden richten nach dem Gesetze, das er in sich trägt, nach dem Ideal, das er verfolgt, nach dem Guten und der Pflicht, wie er sie verstanden hat. Und das ist ungemein tröstlich; es läßt etwas Achtung und Liebe aufkommen gegenüber der armen Menschheit, welche soviel Unwissenheit, soviel Irrtümer verwirren, soviel Leidenschaften quälen. In diesem Gesichtspunkte erscheinen uns die Irrtümer manchmal wie erhabene Taustversuche, wie heroische Versehen, und Menschen, die wir nach der gangbaren Stufe der Abschätzung als Ungeheuer qualifizieren, verwandeln sich vor unseren Augen und gelangen oft bis zur Erzwingung unserer Bewunderung¹¹⁰).

C) Italien.

I. Romolo Murri.

Die Kirche und die Bedürfnisse der Gegenwart.

Das Eine steht fest: eine Religion, die bei ihrem Beginn den göttlichen Voratz in sich trug, jede Äußerung des Egoismus und der Gewalttätigkeit zu unterdrücken und sich bei