

in allem sich den Glaubenssätzen und den Übungen der katholischen Kirche angepaßt hat, bis zu dem Augenblick seines Todes.

Er starb in dem Vertrauen, daß eines Tages, wenn die bösen Geister, von denen die Kirche heimgesucht ist, wieder in die Pforten der Hölle verschlossen sein werden, alle Menschen, die die Taufe empfangen haben und Christi Namen anrufen, sich zu einem einzigen religiösen Volke um den heiligen Stuhl des römischen Papstes versammeln werden. Er bittet seine Freunde, für dieses große Ziel zu beten ¹²⁵⁾“ . . .

D) England.

G. Tyrrell.

Der Modernismus und Deutschland.

Der Schöpfer des Modernismus ist Pius X. Er hat das zu einem bestimmten Bewußtsein seiner selbst gebracht, was vorher nur ein sehr unbestimmtes Streben nach einer verständigeren und auf tiefere Bildung gegründeten Auslegung des Katholizismus gewesen war. In seinem Bemühen, ihn zu verdammen, hat er ihm einen Namen gegeben, ihn zu einer Partei zusammengeschlossen und ihm viele Anhänger und Sympathien sowohl innerhalb als außerhalb der Kirche gewonnen. Seine ganze Taktik ihm gegenüber war merkwürdig unglücklich und geeignet, das Gegenteil des Beabsichtigten zu erreichen. Um eine Stellung überwinden zu können, muß man vor allem eine Bedingung erfüllen, man muß sie verstehen und fähig sein, sich über sie zu erheben. Rom hat das Unbekannte angegriffen, — leidenschaftlich, grimmig, aber ungeschickt. . . .

Wenn der Papst der Schöpfer des Modernismus ist, so haben andere Hände den chaotischen Stoff vorbereitet, dem er Gestalt und Wesen gegeben und lebendigen Atem eingehaucht hat.

Die unmittelbare Vorbereitung war das Werk des Abbé Coisy und der Schar seiner katholischen Vorgänger und Mitarbeiter auf dem Gebiete historisch-kritischer Forschung. Aber die entferntere Vorbereitung war in der Hauptsache das Werk deutscher Gelehrter und Kritiker, deren Methoden und Ergebnisse die Neukatholiken sich angeeignet und in den Dienst ihrer eigenen Religion gestellt haben. Coisys „L'Evangile et l'Eglise“ ist in dieser Hinsicht das typische Erzeugnis des Modernismus, d. h. des Strebens nach einer Synthese, die romanisches Christentum und deutsche historische Wissenschaft versöhnt.

Dieser deutsche Ursprung des Modernismus ist sein Hauptverbrechen in den Augen Roms; er allein genügt, ihn ohne weiteres zu verdammen. „Kann etwas Gutes aus Deutschland kommen, aus der Heimat Luthers und des Protestantismus?“ Jedoch nicht als das Vaterland des Protestantismus, sondern als das Vaterland der Geschichte ist Deutschland in so weitem Maße für den Modernismus verantwortlich.

Nun ist es aber eine unbestreitbare und auf den ersten Blick sehr seltsame Tatsache, daß zwar die Wurzeln des Modernismus in Deutschland, seine Zweige aber anderwärts zu finden sind. Um dies zu verstehen, müssen wir uns des äußerst empfindlichen Selbstbewußtseins erinnern, das dem römischen Katholizismus in Deutschland eigen ist. Es erklärt sich daraus, daß er einer protestantischen Majorität gegenübersteht und fortwährend bestrebt ist, seine besondere gegensätzliche Eigenart ihr gegenüber zu behaupten und zu betonen. Wo zwei so gewaltige Armeen gegen einander im Felde stehen, muß das Parteigefühl ein ungewöhnlich reges sein, muß jeder Teil ein äußerst scharfes Auge für die besonderen Eigentümlichkeiten des anderen besitzen. Eine kleine und schwache Minderheit wird dem geistigen und sittlichen Einfluß einer überwältigenden Mehrheit ohne weiteres unterliegen, und diese hat keinen Grund zu einer

ängstlichen oder eifersüchtigen Voreingenommenheit gegenüber den Verdiensten oder den Ansprüchen einer Gemeinschaft, die zu unbedeutend ist, um in einen wirklichen Wettbewerb zu treten. Anders ist es, wenn die Kräfte auf beiden Seiten nahezu gleich stark sind, wie es in Deutschland der Fall ist. Dazu kommt, daß die Deutschen sich außergewöhnlich gut für jene Art militärischer Organisation eignen, die dem Ultramontanismus, soweit er gewissermaßen politische Ziele verfolgt, so treffliche Dienste leistet. Tüchtige Soldaten und tüchtige Ultramontane werden aus einem Holze geschnitten. Nirgends ist der Katholizismus so gut gedrillt und organisiert, nirgends trägt er seine politischen Absichten so offen zur Schau, wie in Deutschland. Daher wird jede Bewegung, die die mechanische Gleichförmigkeit seiner festgeschlossenen Reihen zu unterbrechen strebt, augenblicklich und energisch niedergetreten. Nicht nur einmal, sondern zu verschiedenen Malen haben im Laufe des letzten Jahrhunderts deutsche Wissenschaft und deutsches Denken versucht, den trägen Puls der deutschen katholischen Theologie zu beschleunigen und zu beleben. Aber jedesmal ist das Feuer rasch gelöscht worden, dank den Bemühungen jenes religiösen Ordens, der die politischen Ansprüche der römischen Kurie mit den Forderungen des Christentums identifiziert. Veränderungen oder Verbesserungen Raum geben, vom Feinde lernen, hieße das Vertrauen des Heeres auf die unbedingte, unfehlbare Gerechtigkeit der eigenen Sache schwächen; hieße das unbeschränkte und heilsame Gefühl des Hasses und der Feindschaft gegen seine Widersacher mildern.

Es ist auch heute nicht anders. Dem deutschen Katholiken sind die historischen und philosophischen Sätze, die der Modernismus annimmt, doppelt verdächtig, weil sie dem mächtigen Gegner und Rivalen angehören, mit dem er sich unausgesetzt im Nahkampf zu messen hat. Sie bedeuten Zugeständnisse an ihn. Er aber setzt seine Ehre darein, dem

Feinde keinen Fußbreit nachzugeben; hat er doch auch von der anderen Seite nicht das geringste Zugeständnis zu erhoffen.

So liegt es also in dem Gleichgewicht der starken widerstreitenden Kräfte und in der sich daraus ergebenden Betonung und Übertreibung der trennenden Unterschiede und Gegensätze begründet, daß die deutsche katholische Theologie sich den Einflüssen deutscher Wissenschaft und Forschung gegenüber so völlig unzugänglich erweist, und daß der Modernismus bisher nicht imstande gewesen ist, sich in der Heimat eines Deutinger und eines Döllinger, eines Kraus und eines Schell Gehör zu verschaffen.

Wir werden aber berechtigt sein, die Frage zu stellen, ob dieser künstliche Wall des Parteiinteresses den gebieterischen Forderungen der Wahrheit und der durch tausend Rixen eindringenden Erkenntnis lange wird Troß bieten können, und ob eben die Grundstimmung, die den Deutschen zum gefügigsten aller Ultramontanen macht, ihn nicht eines Tages zum hartnäckigsten aller Modernisten machen wird. Die Organisation ist stark, aber die Wahrheit ist noch stärker, so schwach sie auch scheinen mag. Jahrhunderte hindurch brechen sich die Wogen in stets erneutem Ansturm an dem starren Troß des Felsens, in ohnmächtigem Bemühen, so scheint es. Und doch kommt schließlich der Tag, an dem der Felsen wankt und fällt.

Wie die Dinge jedoch gegenwärtig liegen, ist das Leben und daher auch die Literatur des Modernismus außerhalb Deutschlands zu suchen ¹²⁶).

Katholizismus und Synkretismus.

Das, was der katholischen Kirche so oft zum Vorwurf gemacht wird, — ihre mannigfaltigen Berührungen mit nichtchristlichen Religionen, mit dem Judentum, dem griechisch-römischen und dem ägyptischen Heidentum und all den von ihnen abgeleiteten Bildungen —, (scheint uns)

gerade einer ihrer größten Ruhmestitel und Vorzüge zu sein. Wir fühlen gern, wie der Saft des großen Lebensbaumes in unseren Adern aus den verborgenen Wurzeln der Menschheit heraufwallt. Dies fühlen, sich im letzten Sinne einig wissen mit allen Religionen der Welt; anerkennen, daß sie alle, wie schwach auch immer, erleuchtet sind von dem einen Logoslicht, das, unbesiegbar, den Kampf auch mit ihrer dichtesten Finsternis aufnimmt — das heißt katholisch sein; das heißt, sich über den Geist enger Abschließung und Sektenbildung erheben, ohne irgendwie in Gleichgültigkeit zu verfallen; das heißt, der Schüler dessen sein, der, während er glaubte, daß das Heil den Juden gehöre, bei dem Samariter und bei dem Heiden so starken Glauben fand, wie nirgends in Israel¹²⁷).

Modernismus und Schisma.

Da wir ferner auf den göttlichen Charakter des Katholizismus vertrauen, — er erscheint uns göttlich in dem Sinne, in dem ein natürlicher Prozeß göttlich ist —, so stehen wir dem Gedanken an ein Schisma mit tiefer Besorgnis gegenüber; denn seine notwendige Folge ist eine Verarmung des Gefühls der Stetigkeit und eine Verengung des Feldes der gemeinsamen Erfahrung, aus der der Geist der Gesamtheit Belehrung und Nahrung schöpft. Wir finden die Erörterungen über nagelneue Synthesen, über „moderne“ Religionen, über ein wissenschaftliches Christentum außerordentlich uninteressant. Für unsere Zivilisation ist die Zeit neuer Religionen vorüber. Die Versuche der letzten drei Jahrhunderte sind denn auch durchaus nicht ermutigend. Was not tut, ist die Fortführung, Reinigung, Erweiterung und Vertiefung des Prozesses, der die Herrschaft hatte, ehe die schismatischen Bewegungen stattfanden. Wir geben ohne weiteres zu, daß jedes derartige Schisma die Betonung — gewöhnlich die überstarke Betonung — einer zu sehr vernachlässigten Seite der katholischen Wahrheit und des

katholischen Lebens darstellt, und daß eine solche Vernachlässigung in offenkundiger Weise gut gemacht werden muß, ehe wir auf eine Berücksichtigung der Ansprüche der Kirche hoffen dürfen. Aber wir sind ebenso fest überzeugt, daß es nicht nur die Pflicht der Kirche ist, Allem Raum zu geben, selbst auf Kosten der Gleichförmigkeit, sondern daß es auch die Pflicht Aller ist, gegenseitige Anstrengungen in der Richtung einer Wiedervereinigung zu machen, selbst auf Kosten der Individualität. . . .

Unsere Grundsätze schließen also eine Trennung von der Kirche aus. Welche andere Gemeinschaft könnte uns denn auch irgend etwas bieten, das wir nicht haben, oder auch nur die Hälfte dessen geben, wessen wir bedürfen? Und wenn uns die Kirche weit mehr bietet, als viele unter uns brauchen, wenn sie vieles gibt, das wir entbehren könnten: es sind andere da, die gerade dessen bedürfen. Wir möchten keine Kirche, die auf unseren eigenen individuellen Geschmack, auf unseren Gesichtskreis eingeengt wäre. Alles, was uns draußen anzieht, können wir zu Hause finden, wenn wir uns nur recht umsehen. Zu wem also sollten wir gehen? Es ist nur die phantastische Vorstellung, daß wir alles essen müssen, was auf dem Tisch steht, die uns das Mahl überladen und beschwerlich erscheinen läßt¹²⁸).

Liberaler Katholizismus.

Höchstens der Name „liberaler Katholizismus“ ist neu. Die Sache, die er bezeichnet, ist so alt wie die Kirche, sie ist ein notwendiger Bestandteil ihres Wesens, eine Lebensbedingung für ihre Gesundheit und ihre Entwicklung. Wir weisen den verkehrten Sinn, welchen diejenigen gern dem Namen anheften möchten, die seine Träger zu verdächtigen und als eine Sekte oder Partei hinzustellen wünschen, voll und ganz zurück. Man könnte ebenso gut sagen, daß die Worte „Durchschnittskatholik“, oder „gleichgültiger Katholik“ die Angehörigen einer Sekte bezeichnen. Der Name

„liberal“ enthält nicht eine nähere Bestimmung des Katholizismus seines Trägers, sondern er charakterisiert seinen allgemeinen Standpunkt dem Leben und dem Menschen gegenüber. Wir sind nicht genötigt, ihn abzulegen, als wäre er vom Übel, weil der Unverstand ihn mit politischen oder utilitarischen Prinzipien oder mit einer verneinenden oder feindseligen Haltung gegenüber der bestehenden Ordnung in Kirche und Staat in Verbindung bringt. Englischer, nicht fremder Sprachgebrauch hat über den Sinn englischer Worte zu entscheiden; und auf englisch ist „liberal“ nicht gleichbedeutend mit „rascal“ (Schuft). Es ist höchstens eine gewisse Bescheidenheit, die einen abhalten müßte, sich zum liberalen Katholizismus zu bekennen; denn er bezeichnet im letzten Grunde nichts Anderes als den Katholizismus eines Mannes von „liberaler“ Bildung, dessen Blick die Welt der Gegenwart und der Vergangenheit umspannt — von einer Bildung, die ihn über alle engen Kirchturms- und Sonderinteressen hinaushebt; die ihn befähigt, in das Herz und den Geist anderer Rassen, Zeiten, Religionen und Zivilisationen einzudringen; die es ihm ermöglicht, das, was ihm wertvoll und teuer ist, nicht nur von innen her und subjektiv, sondern auch von außen her und objektiv zu betrachten und ihn so, während sie seine Treue und Anhänglichkeit gegenüber seinen Idealen vertieft, vor Frömmelei, Einseitigkeit und Fanatismus bewahrt. So verstanden steht der liberale Katholizismus in keiner notwendigen Verknüpfung mit Bestrebungen, welche auf eine Einschränkung und Abschwächung kirchlicher Lehre und kirchlicher Zucht gerichtet sind. Nur eines schließt er aus: den Geist der Verneinung und der streitsüchtigen Unduldsamkeit, mag er nun mit rechtem oder mit falschem Glauben, mit konservativer oder fortschrittlicher Gesinnung gepaart sein.

Ein Liberalismus solcher Art kann niemals zu weit gehen; wir können seiner nie genug haben. Er allein kann

uns die volle Tiefe und Kompliziertheit der Probleme bewußt werden lassen, für die die Menge sensationelle, extreme und scheinbar einfache Lösungen verlangt und haben muß, — sei es der Absolutismus der Autorität oder der Absolutismus der Freiheit, radikaler Sozialismus oder radikaler Individualismus, uneingeschränkte Gläubigkeit oder uneingeschränkte Skepsis. Nur durch solche Schlachtrufe läßt sich die Mehrheit leiten, und daher ist der liberale Katholizismus der Menge und denen, die sie von Amts wegen führen, immer fremd und verdächtig. . . .

Meistens aber kennt der liberale Katholik seine Kirchengeschichte zu gut, um sich durch harte Worte oder sogar durch harte Schläge sonderlich anfechten zu lassen; sie verlieren für ihn ein wenig an Bedeutsamkeit, wenn er sieht, mit welcher verschwenderischer Freigebigkeit sie an seine geistigen Dorfahnen ausgeteilt worden sind. Er bringt den Trägern amtlicher Gewalt nicht weniger, sondern eher mehr Achtung entgegen, weil er über die Grundlage, über den Umfang und über die Grenzen ihrer Befugnisse genau unterrichtet ist. Er schätzt die Sakramente und die äußeren Vorrechte eines Katholiken nicht weniger hoch, weil er erkennt, daß die innere Verbindung mit der Kirche nötiger ist als die äußere, und daß das „ungesäuerte Brot der Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit“ für die Seelen noch wesentlicher ist als selbst das Brot des Lebens im Sakrament. Nicht auf Grund eines bloßen Rechtsverhältnisses, das durch das Wort eines zornigen Bischofs gelöst werden kann, ist er ein Katholik, sondern auf Grund eines fest gefügten Bewußtseins seiner Solidarität mit der ganzen katholischen Gemeinschaft der Vergangenheit und Gegenwart, deren Geist ihn beseelt, deren Glauben, Hoffen, Sehnen und Fühlen er teilt. Er erkennt die Rücksichten an, die die Achtung vor den amtlichen Auslegungen dieses Geistes seinem Verhalten auferlegt, und die im Interesse der Ordnung und Zucht gefordert werden müssen, und wird keine ehrliche Bemühung scheuen, sich

solchen Entscheidungen anzupassen. Wenn ihm dies aber nicht gelingt, wenn er, ohne sich eines Fehls bewußt zu sein, der rechtlichen Exkommunikation verfällt, so wird er in seinem eigenen Geist nicht aufhören, sich als Katholik zu fühlen, und er wird keine wahre, innerliche Exkommunikation erleiden, solange er ehrlich überzeugt ist, einer Auslegung des Geistes der Kirche treu zu sein, die tiefer und wahrer ist, als die von dem geistigen Durchschnitt bis dahin erreichte, deren Hüterin und Vertreterin die amtliche Kirche ist. Zwischen dem tieferen und dem weniger tiefen, dem wahreren und dem weniger wahren besteht wohl ein Unterschied — ein Unterschied, der überraschen und verwirren kann —, aber es besteht kein Widerspruch. Erst wenn er sich eines solchen Widerspruchs bewußt wird, erst wenn er fühlt, daß er wirklich aufgehört hat, die tieferliegenden Gedankengänge des Katholizismus ehrlich zu teilen, erst dann wird er sich exkommuniziert fühlen im Geist und in der Wahrheit.

Wir können also den Schluß ziehen, daß die Stellung eines liberalen Katholiken, der sich völlig darüber klar ist, welch' wichtige Anklagen gegen seine Religion gerichtet werden können, und der weder der Einsicht noch intellektueller Ehrlichkeit und Dorurteilslosigkeit ermangelt, keineswegs so unbegreiflich ist, wie sie denen erscheinen muß, die die Sache des Katholizismus mit der seiner populären Verfechter verwechseln, die, anstatt den lebendigen Organismus zu studieren, die Bücher studieren, die über ihn geschrieben worden sind. Er ist auch nicht der Anwalt einer verzweifelten Sache, sondern er ist ein wahrer Philosoph, wenn er denen gegenüber, die den Katholizismus als eine Theorie behandeln und beweisen möchten, daß er nicht lebensfähig ist, ihn als ein Gebilde behandelt, das lebt und gelebt hat, und danach strebt, die Geheimnisse seines Lebens zu erforschen; wenn er Dogma, Offenbarung und Theologie, anstatt sie als bloße Begriffe zu erörtern, als wirkliche

lebendige Faktoren des Katholizismus untersucht und in der Vergangenheit nach dem letzten Grund ihrer Lebenskraft forscht, um ihn hinüber zu retten in eine vollkommenerere Synthese der Zukunft ¹²⁹).

Offenbarung und Theologie.

Die Offenbarung soll sich zur Theologie verhalten, wie die Sterne zur Astronomie oder wie die Wahrheit des Seins zur Wahrheit des logischen Schlusses. Der Erfolg oder Mißerfolg der Analyse läßt die Tatsache unberührt. Die Unterscheidung zwischen Theologie und Offenbarung, die Bestimmung ihrer beiderseitigen Rechte und Grenzen und ihres gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnisses sind Aufgaben von immer wachsender Bedeutung. Man fühlt allgemein, daß ihre Verschlingung den Interessen beider verderblich ist; daß die Offenbarung dadurch all den Wandlungen, den Ungewissheiten, den Widersprüchen des theologischen Denkens unterworfen wird; daß die Theologie in der freien Entwicklung, in ihrem Wachstum durch die Endgültigkeit und die göttliche Autorität, welche orakelmäßigen und prophetischen Aussprüchen ihren ehrwürdigen Charakter verleihen, gehemmt wird ¹³⁰).

Offenbarung, Theologie und Fortschritt.

Andererseits müssen wir aber daran festhalten, daß die Offenbarung ein dauernd vorhandenes Phänomen ist, das in jeder Seele, die in religiösem Sinne lebendig und tätig ist, stattfindet. Wie der heilige Geist noch nach der Zeit der Apostel weiter wirkt, so auch die Offenbarung und die Prophetie. Aber dem, was der unmittelbaren Berührung mit Christo und dem Geist, der der Atem seiner eigenen Lippen war, entspringt, wird mit Recht eine Ausnahmestellung eingeräumt. Es ist mit Recht als allein klassisch und normgebend, als der Maßstab, an dem alle Äußerungen

des Geistes und alle Offenbarungen in der Kirche zu prüfen sind, betrachtet worden . . .

Wie sehr auch die theologische Reflexion und Analyse fortschreiten mag, für die Offenbarung gibt es keinen Fortschritt. Das übernatürliche Licht hat in den Zeiten der Apostel so hell (und in mancher Hinsicht noch heller) geschienen, als in irgend einer späteren Zeit, ebenso wie die Liebe so warm als je gebrannt hat. Denn die beiden stehen in einem Wechselverhältnis und bedingen sich gegenseitig. Wenn wir zugeben, daß das Leben in der ersten Zeit in seiner Fülle und Reinheit gelebt worden ist, dann können wir nicht behaupten, daß einer späteren Zeit das Vorrecht einer klareren und reicheren Erleuchtung vorbehalten war. Der theologische Fortschritt mag ein Gewinn für den Verstand sein; er ist kein unmittelbarer Gewinn für das Herz. Im besten Fall dient er dazu, die Offenbarung in ihrer ursprünglichen Gestalt und Reinheit zu erhalten. Selbst die dogmatischen Entscheidungen der Kirche fügen der apostolischen Offenbarung nichts hinzu, sie bestätigen sie nur aufs neue. Ihr einziger „Glaubensinhalt“ ist der Teil der Offenbarung, den sie schützen. Die Kirche spricht nur aus, was die Apostel ausgesprochen haben, und das war nicht Theologie. Dogmatische Entscheidungen haben weder einen theologischen noch einen Offenbarungswert; sie dienen nur dem Schutze der Offenbarung ¹³¹).

Ich nehme also zwei Quellen religiöser Wahrheit an — eine natürliche und eine übernatürliche, die Vernunft und die Offenbarung — und zwei ihnen entsprechende Ausdrucksformen — die eine wissenschaftlich und exakt, die andere prophetisch und inspiriert, die eine der Herrschaft des menschlichen Willens und Denkens unterworfen, die andere ihm gegeben oder aufgezwungen durch den Geist, „qui locutus est per prophetas“. Diese beiden der Gattung und dem Wesen nach verschiedenen Gebiete der Wahrheit und des Ausdrucks durch eine Art „Konfusion der Naturen“ in einem

System vereinigen wollen, indem man prophetische Äußerungen als theologische Prämissen gebraucht, und wissenschaftlichen Begriffen und Sätzen als solchen übernatürliche Autorität zuspricht, heißt, sich in einem Labyrinth unlösbarer Schwierigkeiten verlieren. Andererseits wäre es ebenso müßig, die enge gegenseitige Abhängigkeit dieser beiden Systeme — der Theologie und der Offenbarung — leugnen zu wollen. Streben sie doch beide dem einen gemeinsamen Ziel der religiösen Wahrheit zu, und stehen sie doch zueinander in dem Verhältnis, in dem das wissenschaftliche Denken und sein Gegenstand zueinander stehen¹³²).

Heilsnotwendigkeit der Theologie und päpstliche Unfehlbarkeit.

Die Theologie, gegen die ich mich wende, ist jene, die ihre Ideen aus Ideen und nicht aus der Erfahrung schöpft; die uns Schatten von Schatten gibt statt Schatten von Wirklichkeiten; die sich immer mehr von den Tatsachen entfernt, den Pfad sonderbarer und unbeglaubigter Schlüsse entlang; die sich zum Tyrannen statt zum Diener des religiösen Lebens macht; die ihre Ergebnisse als von Gott geoffenbart und „unter Strafe ewiger Verdammnis“ auferlegt. Der Abscheu vor solch einer Theologie kostete Christus das Leben in den Händen der „Kurialisten“ von Jerusalem. Meine Behauptung geht dahin, daß alle, welche Christus als dem Wege und Leben nachfolgen, und „das Sittengesetz, welche er verkündigt hat“, annehmen und leben, damit auch das Vollmaß der für das Heil nötigen Theologie empfangen. Diese Theologie weiter ausführen, ihre verstandesmäßigen Folgerungen ziehen, mag für die Gesamtheit im allgemeinen ganz erspriesslich sein; aber diese ausdrückliche Theologie jedermann zur Gewissenspflicht machen, mehr verlangen als die Annahme, die in einem christlichen Leben und Wandel liegt, heißt, einen Stein des Anstoßes auf den Pfad des Heils legen. Wäre diese Tyrannei nicht, die ganze Welt wäre heutzutage

christlich. Der heilige Markus hielt schließlich dafür, sein kleines Buch enthalte alles, was einem Christen zu seinem Heile zu wissen nötig sei. Er war sich nicht bewußt, an dem Werke mitzuarbeiten, das man das Neue Testament nennt, oder sich auf die Zusätze zu verlassen, die der heilige Paulus oder die anderen Evangelisten machen würden. Und doch wird man in seinem Evangelium vergeblich eine ausdrückliche Theologie suchen. Wenn nun eine solche damals nicht nötig war, wann ward sie nötig? Und wer hatte die Vollmacht, das Heil mehr, als es Christus getan, zu erschweren?

Ich lege auf diesen Punkt deshalb so großes Gewicht, weil Ihre *) Darstellung von der Lehrgewalt des Episkopats und Papstes auf der falschen Annahme beruht, als sei Christus hauptsächlich als Professor korrekter Theologie erschienen; als habe er uns, da er betete, daß seine Kirche eins sein möge (Joh. 17), nicht die Liebe als Endziel unserer Gebete und Mühen empfehlen, sondern eine unmittelbare und unaufhörliche theologische Einförmigkeit verheißen wollen . .

Wenn Christus jedoch diese theologische Einförmigkeit gewollt und vorgesehen hätte, wie sind dann die langen und bitteren Streitigkeiten zu verstehen, die schon vor dem Konzil von Nizäa über die heilige Dreifaltigkeit, über die Einheit der beiden Naturen in Christus, über die Person des heiligen Geistes, das heißt über die wesentlichsten Lehren unserer Theologie, entbrannten? Wie kam es, daß so viele Geschlechter von Christen heilig leben und selig sterben konnten und doch die Glaubenslehren nicht kannten, ja leugneten, welche erst nach jahrhundertelanger Ungewißheit von irgend einem allgemeinen Konzil festgesetzt wurden? Oder daß der heilige Augustin und der heilige Bernhard und Thomas von Aquin die unbefleckte Empfängnis verwarfen, die bis 1854 bestritten blieb? Warum ward die Gewißheit, wenn sie zum Leben so nötig war, so lange vorenthalten? Warum sollte

*) Tyrrell redet den Kardinal Mercier von Mecheln an.

man heutzutage „unter Strafe der ewigen Verdammung“ glauben müssen, was der heilige Thomas und der heilige Bernhard nicht zu glauben brauchten?

Und näherhin, wenn Ihre Auffassung der vatikanischen Beschlüsse richtig ist; wenn die Päpste unabhängig vom Episkopat und von der Kirche die Gewalt und Dollmacht haben, kraft wunderbarer Erleuchtung theologische Streitigkeiten jeden Augenblick zu entscheiden, wie war es doch möglich, daß sie von dieser Dollmacht so viele Jahrhunderte lang nichts wußten; oder, wenn sie diese Dollmacht kannten, wie sollten sie nicht für all die Spaltungen und Ketzereien verantwortlich sein, die die Kirche zerrissen, da sie ihnen doch mit einem Worte hätten ein Ende setzen können? Daß so lange Ungewißheit selbst über Glaubenslehren herrschen konnte, ist mit Ihrer Annahme, als habe Christus theologische Einförmigkeit verheißen, schwer vereinbar. Daß aber gar die Glaubensregel selbst 1870 der Verkündigung bedurfte, ist einfach unglaublich. Sie versichern uns, Christus habe die päpstliche Unfehlbarkeit eingesetzt, um die Gleichheit und Gewißheit der Lehre zu verbürgen; und doch war diese Lehre selbst beinahe zwei Jahrtausende ungewiß! Niemals gab es einen ärgeren Trugschluß¹³³).

Döllinger, der „Apostat“.

Da Eure Eminenz es für gut befunden haben, in Ihrem Hirtenschreiben den ehrwürdigen Namen J. v. Döllingers in die Polemik gegen den Modernismus hereinzuziehen, von ihm als dem „Apostaten Döllinger“ zu sprechen und in ihm eine Verkörperung desselben protestantischen Geistes zu sehen, den Sie so merkwürdigerweise im Modernismus entdeckt haben, so gestatten Sie mir eine oder zwei Bemerkungen über dieses Opfer einer unduldsamen kirchlichen Sippe, den größten, den gelehrtesten, den treuesten Katholiken des letzten Jahrhunderts, der es vorzog, lieber die äußerste Schmach zu erdulden, die menschliche Bosheit auferlegen

kann, als den Hauptgrundsatz zu verleugnen, der die katholische von der protestantischen Kirchengauffassung scheidet . . .

Ein Apostat ist dem Sprachgebrauch wie der Etymologie nach ein Mann, der sich von seiner früheren Stellung entfernt oder trennt. Dr. Döllinger konnte nun am Ende seiner Tage mit vollkommener Wahrhaftigkeit beteuern, er hege noch immer dieselbe Vorstellung von der Kirchenverfassung, an die er sein ganzes Leben geglaubt, und die er mit voller kirchlicher Billigung dreißig Jahre lang vor 1870 gelehrt habe.

Sie werden sagen: Da er stets die Unfehlbarkeit allgemeiner Konzilien vertrat, so fiel er von dieser Stellung ab, indem er die vatikanischen Dekrete verwarf.

Aber ein wirklich und wahrhaft allgemeines Konzil muß unbestreitbar die ganze Kirche vertreten, vollkommen frei und selbsttätig und moralisch einmütig in seinen Beschlüssen sein. Die vatikanischen Beschlüsse verstehend, wie sie allgemein verstanden wurden; nicht gleich Strohmayer zwischen dem unterscheidend, was die Mehrheit zu beschließen wünschte, und zwischen dem, was sie wirklich beschloß; erkennend, daß die Beschlüsse die Verfassung der Kirche umstürzten, ihren ganzen Bau auf die Schultern eines einzigen Mannes legten, das unterscheidende Wesensmerkmal des Katholizismus aufhoben und der Geschichte und Überlieferung ins Angesicht schlugen — was wunder, wenn er sich in seinem unerschütterlichen Glauben an die Unvergänglichkeit der Kirche auf den einzig übrigen Ausweg aus seiner Verlegenheit gedrängt sah, zur Annahme nämlich, daß ein jener drei Wesensbedingungen so offenkundig bares Konzil unbeschadet der katholischen Grundsätze als nicht vorhanden betrachtet werden könne. Aber selbst wenn Sie glauben, er habe sich in seiner Beurteilung der Konzilsereignisse geirrt, so werden Sie auf Grund Ihrer eigenen Theologie nicht zu leugnen vermögen, daß er unter der von ihm gemachten Voraus-

setzung zu seinem Widerstand vollkommen berechtigt war; und so ist es ungeheuerlich, von einem solchen Mann fast höhnisch als von einem „Apostaten“ zu sprechen. Die Apostasie war auf Seite derer, die mit der Vergangenheit brachen und die ganze Kirche in ihren Irrtum zu verstricken suchten; nicht aber auf Seite dessen, der fest wie ein Felsen in seiner alten Stellung verharrte und die zornigen Wasser vorbeirauschen ließ.

Euer Eminenz, ich kenne keinen noch so ultramontanen Theologen, der lehrte, der Papst sei unfehlbar, wenn er exkommuniziert, oder daß es, dank der Unwissenheit oder Gottlosigkeit kirchlicher Richter, ungerechte oder ungültige Exkommunikationen nicht geben könne und niemals gegeben habe. Die bloße Tatsache, daß jemand exkommuniziert ist, berechtigt uns noch nicht, von ihm ohne weiteres als von einem Apostaten zu sprechen. Der Exkommunizierte ist einer, der über Bord ins Meer geworfen ward. Der Abtrünnige ist einer, der in selbstmörderischer Absicht ins Meer springt. Ohne Zweifel sind beide im Wasser, und es scheint wenig darauf anzukommen, wie sie hinein gerieten. Aber es liegt sehr viel an der Wahrheit, und auch ein Exkommunizierter steht unter dem Schutz des Gebotes, welches lautet: „Du sollst gegen deinen Nächsten kein falsches Zeugnis geben.“

Wenn Sie dann von Döllinger als von einer Verkörperung des protestantischen Geistes sprechen und behaupten, er sei von der protestantischen Atmosphäre einer deutschen Universität angesteckt, von den revolutionären Grundsätzen eines J. J. Rousseau beeinflusst, so zwingen Sie mir die verwunderte Frage ab, ob Ihre mannigfachen praktischen und philosophischen Beschäftigungen Ihnen Zeit gelassen haben, auch nur eine Zeile von dem Mann zu lesen, den Sie in einer solchen Weise zu brandmarken vermögen. Die oberflächlichste Bekanntschaft mit seinen Werken zeigt uns in ihm einen tiefen, sogar hartnäckig konservativen Denker, der seine Schlüsse lediglich auf der Grundlage der historischen Wissen-

schaft aufbaute, zu deren größten Meistern er zählte. Wenn er, in Ihren Augen, irrte, so lag der Grund in seinem zu starren Festhalten an der Vergangenheit und seiner Abkehr von allen Neuerungen. Döllinger ein Protestant! Döllinger ein Jünger Rousseaus! Ein Hund gleicht eher einem Fische, denn er Ihrer Darstellung. Ich kann mir eine solch außerordentliche Verirrung des Urteils nur so erklären, daß für Eure Eminenz jeder ein Protestant ist, der nicht ultramontan ist; daß es für Sie zwischen der vollen religiösen Ungebundenheit des Einzelnen und der vollen Unterwerfung Aller unter den Einen kein Mittelding gibt. Dann war aber die ganze Kirche jahrhundertlang protestantisch, um ihren Irrtum erst 1870 zu gewahren.

Ohne Zweifel hatte die Atmosphäre der deutschen Universitäten ihren Teil an der Geistesbildung Döllingers. Ohne Zweifel ist sie mit verantwortlich für den protestantischen Geist, für den verborgenen Modernismus, den Sie in so vielen Mitgliedern des deutschen Klerus beklagen, bei denen das Übel noch nicht offen ausgebrochen ist. Nur dünkte ich, die Eigenart der deutschen Universitäten liege nicht so sehr in ihrem Protestantismus, denn vielmehr in ihrem nüchternen Sinn für Tatsachen und Wirklichkeiten; in ihrem Respekt für die Rechte der Geschichte und Wissenschaft; im Geiste geduldiger und mühsamer Forschung. Die Gefahren, die Sie beklagen, haften den Universitäten als solchen an, nicht nur den deutschen. In dem Maße, als eine Universität hiervon frei ist, ist sie überhaupt keine Universität, sondern nur ein Seminar, das sich im Prunke einer Universität gefällt.

Wenn Sie in Döllinger Protestantismus finden können, so ist es kein Wunder, daß Sie Protestantismus auch im Modernismus entdecken. Döllinger war sogar noch weniger Modernist als Newman. Was beide mit dem Modernismus gemein hatten, das war ihre katholische und überlieferte Auffassung der Kirchenverfassung, der Vorrang des Erbkreises, der Gesamtkirche, selbst vor dem höchsten ihrer Ver-

treter und Ausleger, vor Bischöfen, Konzilen und Päpsten. Wenn Newman die vatikanischen Beschlüsse gleich Stroh-mayer annahm, so geschah es, weil er sie in katholischem Sinne erklären konnte, wie er einst die 39 Artikel der Kirche von England erklärt hatte. Döllinger fand es leichter und weniger zweideutig, der Sache auf den Grund zu gehen und die Gültigkeit des Konzils zu bestreiten. Döllingers Anerkennung der unveräußerlichen Rechte der Geschichte wird hinwiederum von jedem wahren Modernisten geteilt. Doch brachten ihn seine geschichtlichen Forschungen nicht mit den Tatsachen, die sich auf die Anfänge der Bibel und Kirche beziehen und das besondere Problem des Modernismus bilden, in Berührung. Der kann nicht als Modernist im eigentlichen Sinne des Wortes bezeichnet werden, der dem gegenwärtigen Geschlechte nicht angehört, und die Last seiner besonderen Schwierigkeiten und Zweifel nicht spürt¹³⁴).

Tyrrells „Protestantismus“.

Eure Eminenz leiten meinen Modernismus von meiner protestantischen Erziehung ab. Sie sagen, meine Verwandtschaft mit Döllingers Protestantismus könne in keiner Weise überraschen, „denn Tyrrell ist Konvertit, dessen erste Erziehung protestantisch war“. Nichts kann wohl so sehr überraschen, als daß eine nach einer bestimmten Richtung geleitete Erziehung gerade nach der schnurstracks entgegengesetzten Richtung führen sollte. Entweder wissen Sie von meiner Vergangenheit überhaupt nichts, oder Sie messen der Kraft protestantischer Grundsätze ungeheures Gewicht bei. Vielleicht haben Sie in gewissen römischen Blättern von mir als einem „ehemaligen protestantischen Pastor“ gelesen, der lange im Dienste des Kampfes gegen das Papsttum stand, dann aber vom blendenden Lichte ultramontaner Theologie niedergeschmettert ward, um sich schließlich dem gewaschenen Schweine gleich aufs neue im Kote zu wälzen. Nichts ist von der geschichtlichen Wahrheit mehr entfernt.

Bis zu einem Alter von 15 Jahren interessierte ich mich für religiöse Fragen so wenig wie irgend ein geistig gesunder Schulknabe. Erst infolge einer noch recht unreifen Lektüre der „Analogy“ Bischof Butlers dämmerte die Ahnung in mir auf, es gebe da ein großes und dringendes Weltproblem, das von mir und Anderen in diesem oder jenem Sinne Lösung heische. Dieselben Gründe, die mich für die positive Lösung hoffen ließen, ließen mich zugleich hoffen, die verbreitetste und älteste Form des Christentums möchte vielleicht im Besitze dieser Lösung sein. Da ich keine rechte Vorstellung von den wesentlichen Grundsätzen und Unterschieden zwischen Protestantismus und Katholizismus hatte, und meine Einwände gegen letzteren ganz volkstümlicher und oberflächlicher Art waren, so kann es nicht wundernehmen, daß ich im reifen Alter von 18 Jahren zu dem Schritte bereit war, der einen Gelehrten wie Newman die Überlegung eines halben Lebens kostete. Nicht einem von den Gründen, aus welchen ich diesen Schritt tat [1879], kann ich heute das geringste Gewicht beimessen. Sie gehörten der gewöhnlichen anti-protestantischen Apologetik unserer Proselytenmacher an — exegetische Kniffe und dialektische Gaukelei. Die gegenwärtige Grundlage meines Katholizismus ist ganz anderer Art. Mit 19 Jahren war ich Jesuit [1880], und von da an kannte ich nur mehr ein Bestreben: die katholische Religion vor mir selbst wie vor Anderen zu rechtfertigen. In Verfolgung dieses Zieles trachtete ich, den Dingen auf den Grund zu kommen, und lernte so zugleich die wahren Naturen und die Unterschiede von Katholizismus und Protestantismus kennen. Wie Sie ja auch in Ihren Schulen sagen: „Die Kenntnis der Gegensätze ist ein und dieselbe Kenntnis.“ Nach und nach überzeugte ich mich, daß meine erste Auffassung des Katholizismus, als sei dieser in der Person des Papstes konzentriert, auf theologischer Kezerei und geschichtlicher Unwissenheit beruhte, und daß das wahre und unterscheidende Merkmal, das den Katholizismus vom Protestantismus

trennt, jenes sei, das der Verdammung auf dem vatikanischen Konzil entging und um dessentwillen Döllinger von Pius IX. gebannt ward. Und nun führen Sie auf meine protestantische Vergangenheit — auf die sechs oder sieben Jahre eines völlig unbewußten und mechanischen Protestantismus — die Überzeugung zurück, die mich nunmehr zum Katholiken macht und mir die Rückkehr zur Kirche meiner Kindheit wehrt, die mir in so mancher Hinsicht unaussprechlichen Trost böte. Denn „wer kann leben inmitten unaufhörlicher Flammen“?

Wie? Dreißig Jahre meines vernünftigen Lebens, in Verteidigung des katholischen Lehrsystems zugebracht, davon sechsundzwanzig Jahre in der Gesellschaft Jesu, reichen nicht hin, um den Eindruck auszulöschen, den der Protestantismus auf meine Seele machte, als ich ein Schulbub war? Das wäre in der Tat ein glänzender Beweis der Überlegenheit des Protestantismus über den Katholizismus!

Nein, Eminenz! Nicht vom Protestantismus habe ich den Grundsatz entlehnt: *Securus judicat orbis terrarum*. Obwohl aber mit dieser Religion durch kein Band mehr verbunden, will ich doch nicht verkennen, was ich ihr schulde. Wenn es gewisse katholische Grundsätze gibt, nach denen ich mein eigenes Verhalten unaufhörlich beurteile und verdamme, so rührt ihre Kraft in meinem Gewissen, wie ich denke, von der Tatsache her, daß sie bei den Protestanten lebende Mächte, bei den Katholiken aber meistens nur tote Formeln sind. Die Rechte der Autorität und die Rechte der Persönlichkeit; die Entwicklung der Gesamtheit und die Entwicklung des Einzelnen sind Ideen, die sich nicht widerstreiten, sondern gegenseitig ergänzen. Wenn der Protestantismus die eine Seite des religiösen Lebens vergessen hat, so hat der römische Katholizismus die andere vergessen. „Die protestantischen Nationen sind krank,“ sagen Sie. Wohl sind sie krank; aber wer hat sie krank gemacht? Wer hat ihnen den Magen mit einem so unerträglichen Begriff von Autorität verdorben, daß ihnen sogar die Gefahr der Anarchie

geringer scheint? Wer hat die echte katholische Auffassung so völliger Vergessenheit überantwortet, daß den Leuten nur mehr die Wahl zwischen reinem Individualismus und kirchlicher Diktatur übrig bleibt? „Die protestantischen Nationen sind krank.“ Aber die katholischen sind am Sterben. Was jenen die Krankheit bringt, bringt diesen den Tod. Wo der Grundsatz der Einheit und Autorität ungebührlich geschwächt worden ist, kann er aufs neue gekräftigt werden. Jedenfalls sind die Kräfte der Persönlichkeit noch vorhanden, und warten, geweckt und entzündet zu werden. Ein reiches Feld für schöpferische Wirksamkeit erschließt sich da. Die Krankheit ist nicht zum Tode, sondern auf daß Gottes Herrlichkeit in einem neuen Leben sich offenbare. Wo aber die Autorität alle Persönlichkeit erstickt hat, da hat sie ihre eigene Lebenskraft untergraben. Tätige Mitwirkung und Mitverantwortlichkeit am Leben der Gesamtheit ist es, was den Mann zur Persönlichkeit und zum Bürger macht. Dieser Verantwortlichkeit und Mitwirkung wurde aber das Laientum, dann der niedere Klerus, schließlich sogar der Episkopat durch ein Centralisationsystem beraubt, das als einzig und allein verantwortliche Persönlichkeit nur mehr den Papst in der Kirche übrig läßt — oder vielmehr außer und über ihr ¹³⁵).

Turrell, Kant und die „Methode der Immanenz“.

Eure Eminenz sucht ferner zu zeigen, das, was Sie mein „System“ nennen, sei stark von der protestantischen Philosophie Kants beeinflusst, mit ihrer Theorie von der religiösen Gewißheit. Aber der Gedanke, daß man Gott nicht auf dem Wege des Wissens und der logischen Schlußfolgerung, sondern der Tätigkeit und Erfahrung erreicht, ist sicher älter als Kant. Ich glaube nicht, daß Pascal oder der hl. Augustin oder die großen katholischen Mystiker oder der hl. Paulus oder das vierte Evangelium von Kant abhängen. Sich einzubilden, daß der Protestantismus meiner Kindheit von

Kantischen Einflüssen vergiftet war, ist ergötzlich für jedermann, der den trockenen, ledernen, scholastischen Rationalismus der altmodischen anglikanischen Theologie kennt. Ebenso gut könnte man Kant im Pentateuch suchen.

Sofern die „Methode der Immanenz“ in Betracht kommt — die Methode, die religiöse Wahrheit auf dem Wege des Handelns, nicht des Grübelns sucht — so bin ich imstande, den Punkt oder Augenblick meiner Erfahrung, mit dem mein „Immanentismus“ begann, mit dem Finger aufzuzeigen. In seinen „Regeln für die Unterscheidung der Geister“, die er natürlich den großen katholischen Mystikern entnommen hat, sagt Ignatius von Loyola: „Denn wie der Trost der Verzweiflung entgegengesetzt ist, so sind auch die Gedanken, die dem Troste entspringen, denen entgegengesetzt, die der Verzweiflung entspringen.“ Immer wieder kommt er in seinen Regeln darauf zurück, daß unser Denken und Glauben von unseren sittlichen Neigungen und von unseren Gemütszuständen bestimmt wird und abhängt. . . .

Und nun, Eminenz, wenn Sie das, was ich an verschiedenem Ort über die Natur und Art der göttlichen Offenbarung geschrieben habe, mit diesen Grundsätzen vergleichen, die Ignatius der mystischen Überlieferung der Kirche entlehnte, so werden Sie mir vielleicht glauben, wenn ich sage, daß ich meine „Methode des Immanentismus“ nicht von Kant und nicht von der Philosophie der Handlung, noch vom Protestantismus, sondern einzig von den geistlichen Übungen des Stifters der Jesuiten gelernt habe ¹³⁶).

Modernistische Auffassung der kirchlichen Lehrgewalt.

Der Modernismus hält, wie ich gezeigt habe, an der alten katholischen und apostolischen Auffassung von einer Lehrgewalt, die der Kirche als Gesamtheit zukommt, fest. Auf Grund dieser Lehrgewalt ist sie verpflichtet, die Ankunft des Königreiches Gottes auf Erden zu predigen und die Gläubigen durch ihre Ermahnung und noch mehr durch ihr

Beispiel zu jener Buße und Lebenserneuerung zu führen, ohne die niemand in das Gottesreich eintreten kann. Der Modernismus glaubt nicht an die religiöse Unabhängigkeit eines jeden vereinzelt Individuums; er glaubt aber auch nicht an die völlige Unterwerfung Aller unter den Sonderwillen und das Eigenurteil eines bevorzugten Individuums, das allen übrigen theologische Entscheidungen unter Strafe ewiger Verdammung auferlegen kann.

Er hält dafür, die Kirche allein sei im Vollsinne des Wortes Christi Stellvertreter auf Erden, beauftragt, zu lehren, was er lehrte, und nicht mehr, und in derselben Weise zu lehren, wie er lehrte, und nicht anders; beauftragt, zu sein, was er war, die Offenbarung eines neuen Lebens, die Einsflözung einer neuen Hoffnung, die Mitteilung einer neuen Stärke. Das Licht, das er ihr anvertraut hat, um es leuchten zu lassen vor den Menschen, ist nicht das Licht der Wissenschaft oder Metaphysik oder selbst Theologie, sondern das Licht jener Offenbarung Gottes, die Christus selbst war. Außerhalb des Bereiches dieser Offenbarung hat sie keinerlei göttliche Lehrgewalt. Das Gottesreich und der Weg hiezu, wie Christus selbst sie verkündigte, ist der ganze Glaubensschatz. Nichts ist da dunkel, nichts verworren, in einem gewissen Sinne nichts neu. Eine Aufgabe nicht für den Verstand, sondern für den Willen und das Herz. Das Evangelium ist Macht, nicht Kenntnis. Kraft braucht der Mensch und nicht Licht. „Das Wollen steht wohl bei mir, aber das Tun gelingt mir nicht. Ich unglücklicher Mensch, wer wird mich erlösen“? — Das ist das Problem, das Christus zu lösen kam und mit dem sich die Kirche in seinem Namen und mit seiner Vollmacht zu befassen hat.

Innerhalb des Bereiches ihrer Lehrgewalt ist die Kirche eine, unteilbar, unfehlbar — in *necessariis unitas*. Außerhalb dieses Bereichs ist sie teilbar, veränderlich, fehlbar — in *dubiis libertas*. Sie kann der theologischen Wahrheit gegenüber nicht gleichgültig sein, kann der ver-

standesmäßigen Untersuchung ihres eigenen Lebens so wenig wie der verstandesmäßigen Wahrheit überhaupt untätig zusehen. Sie muß über sich selbst im Reinen sein, um sich selbst so wirksam als möglich leiten zu können. Aber ein solches Sichselbstverstehen ist keine Offenbarung. Es ist kein Bestandteil der Predigt Christi, keine Bedingung zum Eintritt ins Himmelreich. Wenn wir sein Leben leben, hat es nichts zu sagen, wenn wir in der Erklärung dieses Lebens irren, die ja doch immer nur ein unvollkommener Versuch bleibt — in dubiis libertas. Wenn die Theologie je ein Schwert der Trennung war, ein Prinzip der Auflösung, so lag der Grund darin, daß ihre Auffassungen und Entscheidungen mit der göttlichen Offenbarung selbst vermengt wurden, deren menschliche Erklärung sie doch nur sind; es geschah, weil die Lehre von Christus an die Stelle des lebenden Christus und die Lehre von der Kirche an die der lebenden Kirche trat; es geschah, weil jene Strafe geistiger Einbuße, welche die natürliche und unvermeidliche Folge des Unglaubens an die Frohbotschaft vom Gottesreich und den Weg zu ihm ist, willkürlich mit einem theologischen Irrtum verbunden ward¹³⁷).

Das Wesen des Modernismus.

Der Ausdruck „Modernist“ wurde in so verschiedenem Sinne gebraucht, daß hieraus erhebliche Verwirrung entstand. Wenn nicht erfunden, so wurde er von der Enzyklika doch mindestens eingeführt, als gehässige Bezeichnung einer Partei in der römisch-katholischen Kirche. Heutzutage wird er zur Bezeichnung der liberalen Christen aller Art angewandt und steht im Begriff, den älteren Ausdruck „liberal“ zu verdrängen, der allerdings, da er eine politische und eine religiöse Richtung zugleich einschließt, weniger genau ist. „Modernist“ im Gegensatz zu „modern“ bedeutet die nachdrückliche Betonung der Modernität aus Grundsatz. Es bedeutet die Anerkennung der Rechte des modernen Geistes

auf religiösem Gebiet, des Bedürfnisses eines Ausgleiches, aber nicht zwischen dem Alten und dem Neuen schlechthin, sondern nur zwischen dem, was sich nach ernster Prüfung als brauchbar im Alten und Neuen erprobt hat. Sein Gegensatz ist Mittelalterlichkeit, die als geschichtliche Tatsache zunächst lediglich die Vermählung des christlichen Glaubens mit der Kultur des späten Mittelalters darstellt, irrigerweise aber das apostolische Altertum selbst zu sein wähnt; die leugnet, daß das Werk des Ausgleiches so lange vonnöten ist und dauern muß, als die wissenschaftliche, sittliche und gesellschaftliche Entwicklung des Menschen währt; die daher der mittelalterlichen Auffassung des Katholizismus ursprünglichen und endgültigen Charakter beimißt.

Mittelalterlichkeit ist ein absoluter, Modernismus ein relativer Begriff. Ersterer vertritt stets dieselben Ideen und Einrichtungen; der Sinn des letzteren wechselt mit der Zeit. Müssen wir doch schon einen Sektenamen erhalten, so hätte man uns einen noch schlimmeren beilegen können; denn Modernismus bedeutet Leben und Bewegung im Gegensatz zu Versumpfung und Tod, wie ja auch der wahre Katholizismus jeder Zeit angehört, das Sektenwesen aber immer nur einer.

Die Enzyklika verdankt nun, sofern sie sich an das christliche Gefühl wendet, einen guten Teil des Eindruckes, den sie auf dieses macht, dem mißverständlichen Gebrauche des Ausdruckes „Modernist“. Sie bezieht sich angeblich nur auf jene römische Katholiken, die im Glauben an den Grundsatz des „Modernismus“ vom Vertrauen getragen sind, daß eine Ausöhnung zwischen dem Glauben und den gesicherten Ergebnissen der Kritik ohne beiderseitigen Nachteil möglich sei. Tatsächlich jedoch bezeichnet sie als Modernisten jene Katholiken, welche dieses Vertrauen eben nicht hegen, vielmehr die Kritik als die Todfeindin des Katholizismus und seiner hauptsächlichsten Glaubenslehren und Einrichtungen betrachten, solche Ausöhnungsversuche als utopisch ver-

lachen und vielfach zu den rühmlichsten — sei es ausgesprochenen oder unausgesprochenen — Gegnern des Modernismus zählen. Kurz, die Enzyklika faßt mit dem Worte „Modernisten“ alle jene römischen Katholiken zusammen, welche sich zu den Ergebnissen der Kritik bekennen, wie immer diese Ergebnisse auf ihren Glauben wirken mögen, sei es zerstörend oder nicht. So setzt sie schlauerweise jeden „Modernisten“ dem Verdachte aus, als sei er ein Unitarianer, ein Atheist oder Agnostiker; sie brandmarkt alle gleicherweise als Heuchler und Großsprecher. Unglücklicherweise gibt es und gab es solche Leute stets in der Kirche, sogar auf dem Stuhl von St. Peter, und zwar lange vor den Tagen der Kritik. Der Skeptizismus ist nicht erst eine moderne Erscheinung, so wenig wie der Atheismus und die Heuchelei. Wenden wir nun das Wort „Modernist“ auf die Männer an, welche ebenso fest an die römisch-katholische Kirche glauben, wie die Mittelalterlichen, deren tieferer Glaube jedoch durch die gesicherten Ergebnisse der modernen Kritik nicht bloß nicht erschüttert, sondern im Gegenteil erst recht angespornt wird. Denn wie es der Glaube an den lebenden Christus und nicht an irgend eine Lehre über Christus ist, was jemanden zum Christen macht, so ist das, was den Katholiken ausmacht, nicht diese oder jene abstrakte Lehre von der Kirche, sondern der Glaube an die geschichtliche katholische Gemeinschaft, den lebendigen Sproß der apostolischen Mission. Wer den Glauben an die Mission und Aufgabe der römischen Kirche und an den Segen der Gemeinschaft mit ihr verloren hat, der ist kein römischer Katholik.

An die lebende geschichtliche katholische Gemeinschaft glauben, heißt nun aber glauben, daß sie durch ihr Gesamtleben und -Wirken allmählich die Gedanken und Zwecke verwirklicht, um derenwillen sie gestiftet wird; daß sie sich trotz mannigfaltiger Schwankungen, Irrtümer, Abweichungen, Besserungen und Bekehrungen nach und nach in eine immer wirksamere Anstalt für die geistige und sitt-

liche Entwicklung der Einzelnen wie der Gesellschaften umwandelt; daß ihr wenn auch mühsamer und unmerklicher Fortschritt gleich dem der Natur das Ergebnis einer Entwicklung ist, die ihrerseits wieder auf einer ungeheuren, kostspieligen und manchmal grausamen Erfahrung beruht, da die Einzelnen stets im erbittertsten Kampf mit einander liegen und zur Gesamtentwicklung erst beizutragen vermögen, nachdem sie sich zunächst selbst durchzusetzen vermochten. So fällt der Glaube an die Kirche als das Organ der Religion bis zu einem gewissen Maß mit dem Glauben an die Gesetze der Massenpsychologie zusammen; diese aber sind ihrerseits die Gesetze der Natur und diese hinwiederum die Gesetze Gottes

In diesem Glauben an den lebenden Organismus der Kirche stimmt der Modernist mit dem Mittelalterlichen überein. Sie sind beide katholisch, welches auch ihre theoretische Auffassung des Katholizismus sein mag; beide haben sie ein Recht, in der Kirche zu sein. Sofern man jedoch nicht glaubt, daß die Kirche daran ist, allmählich eine immer wahrere und fruchtbarere Religion auszuwirken; sofern man ihre ganze Geschichte für unfruchtbar, eitel, sinnlos hält, „ein Märchen, von einem Narren erzählt, voll Lärm und Wut, doch ohne Sinn“*), insofern glaubt man nicht an die Kirche und ist kein Katholik.

Aber der Modernist ist ein Katholik besonderer Art; worin besteht diese Eigenart?

Darin, daß der Mittelalterliche die Form des Katholizismus, die sich als Ausgleich zwischen dem Glauben und der Gesamtkultur des 13. Jahrhunderts ergibt, als ursprünglich und zugleich als praktisch endgültig und erschöpfend ansieht, während der Modernist die Möglichkeit einer solchen Endgültigkeit bestreitet und dafür hält, das Werk des Ausgleichs sei ohne Ende, eben weil auch der Fortschritt der Kultur ohne Ende ist.

*) Shakespeare, Macbeth V, 5.

Darum erscheinen denn auch dem Mittelalterlichen die neuen historisch-wissenschaftlichen Methoden und ihre Ergebnisse, die neuen sozialen und politischen Ideen und Einrichtungen, weil unvereinbar mit dem mittelalterlichen System, eben deshalb auch unvereinbar mit dem, was er für die ursprüngliche, abschließende und vollkommene Form des Katholizismus hält. Die alte Auffassung erfuhr vielleicht einige Ergänzungen auf den Konzilien von Trient und vom Vatikan; aber diese erfolgten genau in den alten Richtlinien und stellten den Gegensatz zur nachmittelalterlichen Kultur nur noch schärfer heraus. Der Modernist ist kein blinder Anbeter der gegenwärtigen Kultur. Er weiß, sie ist ein Gemisch von Gut und Schlecht und bedarf sorgfältiger Prüfung und Unterscheidung. Aber er glaubt, daß sie im ganzen eher einen Gewinn denn einen Verlust bedeutet, und daß ihre neuen und wahren Werte in den katholischen Organismus übergeführt werden müssen, wenn dieser lebenskräftig bleiben soll.

Wenn er als Katholik an die Kirche glaubt, so glaubt er als Mensch an die Menschheit; er glaubt an die Welt. Die außerkirchliche Welt für gottverlassen halten; leugnen, daß Gott in der Geschichte wirkt und sich offenbart; daß er in und mit der Menschheit ist in all ihren Kämpfen wider das Schlechte, wider die Unwissenheit und Erniedrigung; daß er der Haupturheber alles geistigen, ästhetischen, sittlichen, gesellschaftlichen und politischen Fortschrittes ist, scheint dem Modernisten die feinste und gefährlichste Art des Atheismus zu sein.

Ja, sein Glaube an die Welt ist sogar noch tiefer denn sein Glaube an die Kirche, — sein Glaube an jene Welt, von der geschrieben steht: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn für sie dahingab.“ Denn wer an der Tafel sitzt, ist größer, als wer dient; und die Kirche ist gleich ihrem Meister gesandt zum Dienste der Welt; ihr zu dienen, nicht ihr zu gebieten oder sie mit

Füßen zu treten und zu verachten. Hat sie ihr manches mitzuteilen, so hat sie von ihr viel zu lernen. Die Welt ist das lebende Ganze, wovon die Kirche nur ein organischer Teil ist; und das Ganze ist größer als selbst das zum Leben nötigste Organ. Der Modernist liebt die Kirche um der Welt und um der Menschheit willen, was besagen will, daß er mehr noch als die Kirche die Menschheit liebt als die vollere und allumfassende Offenbarung Gottes. Der manichäische Dualismus, der die Kirche in Gegensatz zur Welt bringt wie Licht und Finsternis, ist ihm ein Inbegriff vieler Ketzereien. Jeder Schlagbaum, der den freien Austausch von Wohltaten zwischen beiden hindert, bildet eine Verarmung für beide zugleich. Beide müssen sie ihre gegenseitigen Lebenskräfte in sich aufnehmen, wenn sie nicht einer widernatürlichen und einseitigen Entwicklung verfallen wollen¹³⁸).

Modernismus und Wissenschaft.

Endlich verlangt der Modernist nicht etwa nur größere, sondern eine vollkommene Freiheit der Wissenschaft im weitesten Sinne des Wortes. Er kennt keine anderen Fesseln für sie, als ihre eigenen Gesetze und Methoden und die Erfahrung, die ihren Gegenstand bildet. Nicht einmal die Theologie will er an irgend welche geoffenbarte oder für immer festgelegte Sätze gekettet wissen, sondern lediglich an die religiösen Erlebnisse, deren natürlicher und selbstgewählter, wenn schon meist bildlicher Ausdruck gewisse Sätze sind. Solche Erlebnisse bilden die Grundlage der Offenbarung; die inspirierten Sätze sind lediglich ihre klassischen und ursprünglichen Sinnbilder, die nicht als Ausgangspunkt logischer Schlüsse dienen können.

Die Wissenschaft ist für den Modernismus ein vollständiges System, das das ganze Gebiet der Erfahrung umschließt und es verstandesmäßig zu erfassen trachtet. Als Theologe befaßt sich der Modernist mit den geistigen und übernatürlichen Erfahrungen, die für ihn nur ein Teilgebiet der Ge-

samtheit der Erfahrungen bilden. Er studiert die Religionen der Menschheit, die Religion Israels, die Religion Jesu und seiner Apostel, die Religion der katholischen Gemeinschaft, sie alle, sofern sie Gegenstand der Erfahrung sind. Er studiert die geistigen Kräfte, Richtungen und Gefühle, die sich in der Geschichte, in den Einrichtungen und Lehren der römisch-katholischen Kirche und in den Lebensläufen und Handlungen ihrer Kinder verkörpert haben, und sich in Niederlagen wie in Siegen, in falschen wie in richtigen Entwicklungen offenbaren. Und von solchen Studien aus gelangt er nach und nach zu einer besseren Vorstellung vom Wesen und Streben des Katholizismus, und zu einem gerechteren Maßstabe, mittels dessen er den künftigen Lauf seiner Entwicklungen zu beurteilen vermag.

Der Modernismus hat sonach nichts zu tun mit jener Art eines gebildeteren und vermittelnden Ultramontanismus, die es ablehnt, veraltete Grundsätze zu pressen; die mit Wissenschaft und Demokratie vorsichtig liebäugelt; die sich in einer besonnenen und regelrechten Ausdrucksweise gefällt; die ein Spiel glücklicher Umstände und günstiger Gelegenheiten für milde Duldsamkeit ausgibt; und die für all ihr Liebesmühen schließlich doch nur den Lohn erntet, daß sie sich selbst zwischen Hammer und Amboss setzt.

Der Modernismus strebt nicht danach, diese oder jene Lehre oder Einrichtung zu ändern. Er ist ein alldurchdringendes Prinzip, das mit seiner Unterscheidung zwischen dem göttlichen und menschlichen Element; zwischen dem Geist und seiner Verkörperung; zwischen dem Bleibenden und dem Wechselnden das Ganze des Katholizismus von einem Ende zum anderen ergreift. Ist er überhaupt eine Kezerei, so ist er allerdings „der Inbegriff aller Kezereien“¹⁸⁹⁾.

Modernismus und Exkommunikation.

So lange ich denke, wie ich denke, muß ich, wie mir scheint, der römischen Kirche anhängen. Und wenn das mein Wille

ist, „wer will uns scheiden“? Nicht zwanzig Päpste und nicht hundert Bannflüche. Ich gehöre ihr auf die einzige Weise an, auf die ich ihr angehören will — im Geiste und in der Wahrheit; durch das Band meiner freien Überzeugung, das kein Bischof zerreißen kann. *Multi intus sunt, qui foris videntur* — viele, die mit dem „Apostaten Döllinger“ außerhalb der Kirche zu sein scheinen, sind in Wirklichkeit doch in ihr. Viele, die — wie die Verleumder jener — innerhalb der Kirche zu sein scheinen, sind in Wirklichkeit außerhalb. Denn was sie unter dem Namen Katholizismus verstehen, ist nichts als monopolisierter Individualismus, nicht die Herrschaft über den Erdkreis, sondern dessen vollständige Knechtung und Unterwerfung¹⁴⁰).

Jesuitismus.

Ich finde es ungerecht, daß meine gesellschaftliche Wirksamkeit durch die Regeln eines Ordens lahm gelegt werden soll, der sich mit den Leuten verbündet hat, die alles tun, um den Glauben Tausenden der edelsten und frömmsten Menschen in diesen schwierigen Zeiten zu vereiteln; mit Leuten, die der Kirche — vielleicht in der besten Absicht — im gesellschaftlichen, politischen, wissenschaftlichen und sittlichen Bereich Verderben bereiten. Bleibe ich äußerlich Jesuit, so kann ich für diese geängstigten Seelen nichts tun, ich kann ihnen nur auf Schleichwegen zu Diensten sein, als wäre es ein Verbrechen, die Wahrheit laut zu sagen . . .

Ich bin nicht so töricht, meinen Austritt aus der Gesellschaft Jesu mit vorübergehenden, wenn auch bedauerlichen örtlichen Fehlritten von Jesuiten zu rechtfertigen, die auf gespannten Fuß mit der Moral geraten sind. Solche Dinge würden mich, selbst wenn sie nicht so erheblich wären, meiner Verpflichtung gegen den Orden nicht zu entbinden vermögen. Worauf es mir wirklich ankommt, das ist der Einfluß des Geistes, der heutzutage die Gesellschaft in ihrer Gesamttätigkeit beherrscht, auf Gedanken, Gewissen und Willen all derer,

die in ihrem Schatten leben. Es sei mir beizufügen gestattet, daß ich nicht eine Minute an der Existenz einer tiefen Übereinstimmung zwischen der Gesellschaft Jesu und der kirchlichen Partei zweifle, die in Rom in diesen letzten Jahren ans Ruder gekommen ist . . .

Gewiß war es unnötig, mich daran zu erinnern, daß der Kardinal Daughan, die Kardinäle des Index, ja Papst Leo XIII. selbst den weiten und fortschrittlichen Katholizismus im vollen Einverständnis mit der Gesellschaft Jesu bekämpften . . . Was mich betrifft, so habe ich mich über den rein diplomatischen Charakter der vagen liberalen Worte des letzten Papstes nie einer Täuschung hingeeben; ich habe niemals angenommen, daß sie der Ausfluß einer wunderbaren Einsicht in die Probleme waren, denn die Voraussetzungen dieser Probleme drangen wohl kaum in den Kreis der Studien Leo XIII. ein. Und das Gleiche darf man von den Kardinälen sagen, die als Körperschaft den Gründen und der Natur der Schwierigkeiten der gebildeten Klassen so fremd als nur immer möglich gegenüberstehen. Die klerikale Erziehung ist in Rom heutzutage im Grunde noch dieselbe wie im 16. Jahrhundert; man ernennt zu Doktoren der Theologie Leute, die von biblischer Kritik, Patrologie, Kirchen- und Profangeschichte buchstäblich nichts wissen, überhaupt nichts von irgend etwas Lebendigem, — Leute, deren ganze Ausrüstung in der thomistischen Scholastik besteht. Es wäre wirklich sonderbar, ja es wäre geradezu wunderbar, wenn solche Leute eine verständliche Antwort auf Fragen hätten, deren wahre Tragweite zu erkennen sie sich selbst geflissentlich unfähig gemacht haben . . .

Zugestandenermaßen verfolgte die Gesellschaft den Zweck, die Ansprüche des Papsttums, welche die protestantischen Reformatoren bestritten und geleugnet hatten, zu entwickeln und den imperialistischen und theokratischen Kirchenbegriff, wie ihn der heilige Thomas von Aquin formuliert hatte, zur Geltung zu bringen. In eifriger Verfolgung dieses Zieles

konnte die Gesellschaft vom Papsttum nur außerordentliche Gnaden und überreichliche Vorrechte erlangen, als Entschädigung für die Verleumdungen und Anfeindungen, die sie unaufhörlich von widerspenstigen Bischöfen zu erdulden hatte, denen es widerstrebt, die einfachen Bevollmächtigten des Papstes in dem Sinne zu sein, in dem ein Jesuitenprovinzial der Bevollmächtigte seines Generals ist, und die daher um eine gewisse Selbständigkeit kämpften. Rom, im Krieg gegen den kirchlichen Nationalismus und wider die bischöflichen Unabhängigkeitsgelüste begriffen, hatte einen verständigen und ergebenen Diener in einem Orden gefunden, der so straff zentralisiert, so militärisch gedrillt war und eine absolutistische Verfassung hatte, die gedankenlosen, blinden Gehorsam, wie er der Stimme Gottes gebührt, verlangt: eine Verfassung, die nichts von einem Gehorsam weiß, der sich an den Gesamtgeist der Glieder wendet, als wäre die herrschende Autorität nur deren Echo, oder als sei eben die vox populi die vox Dei. Die halb demokratische Auffassung der kirchlichen Autorität erhielt ihr Gepräge durch die Lehre, daß der versammelte Episkopat, daß das allgemeine Konzil Organ der Unfehlbarkeit sei; die Falschheit einer solchen Lehre zu betonen und nachzuweisen, daß der Episkopat souverän nur insoweit ist, als er den Papst an seiner Spitze hat, und daß der Papst die Mitwirkung des Episkopats sehr wohl entbehren kann, da der Geist Gottes nicht unmittelbar zum Herzen der Gesamtkirche, sondern nur zum Papst und durch den Papst zu dem lediglich passiven und aufnehmenden Geiste der Kirche spricht, — das war die Aufgabe, die sich die Jesuitentheologie stellte und die 1870 auf dem vatikanischen Konzil fast vollständig triumphierte. Über die ganze katholische Welt verbreitet, aller bischöflichen Aufsicht entrückt und nur dem Papste verantwortlich; mit Absolutionsvollmachten ausgestattet, die über die Vollmachten des Weltklerus weit hinausgehen; Herren über die Laien dank ihrer bequemen Kasuistik und „geistigen Leitung“,

ihren geistlichen Übungen und Predigten, der Frucht einer Muse und Bildung, die man dem Weltklerus nicht zugesteht; Herren über die Jugend mittels ihrer Kollegien und Schulen; voll Einfluß auch auf den Weltklerus auf Grund ihrer theologischen Konferenzen wie ihrer im Interesse des Ultramontanismus fabrizierten theologischen Handbücher, haben es die Jesuiten verstanden, sich der Sache der päpstlichen Ansprüche und der römischen Zentralisation unentbehrlich zu machen: wen kann dies wundernehmen? Und wen kann es wundernehmen, wenn sie ein Gegenstand des Argwohnes und der Abneigung für alle die wurden, die das Recht und die Zeitgemäßheit einer solchen äußersten Zentralisation ganz oder teilweise bestritten? Und kann man sich wundern, wenn die Gesellschaft Jesu des mächtigen Schutzes und Armes dessen bedurften, dessen Geschäfte sie besorgten? Einem mißverstandenen, fanatischen Eifer für die Orthodoxie und Kirchenzucht sähe man noch größere Unduldsamkeit nach! Aber handelt es sich wirklich nur darum bei diesem regelrecht organisierten Spioniersystem, bei der Angeberei, die das geringste Anzeichen theologischer Unabhängigkeit und Initiative, die geringste Änderung, die auf ein noch selbstständig pulsierendes, der Zentralisation im Kopfe des kirchlichen Organismus entschlüpftes Leben bei den Gliedern hinweist, nach Rom meldet? Ist es nicht vielmehr der Eifer für den militärischen Absolutismus, für die Derjesuitisierung für die Zentralisation, für die mechanische Einförmigkeit der katholischen Kirche? Für meinen gegenwärtigen Zweck ist es nicht nötig, neue Beweise hierfür zu erbringen. Ich für meinen Teil bin überzeugt, daß hier das Geheimnis jener unaufhörlichen Bosheit und Angebesucht liegt, um derentwillen die Gesellschaft mehr gefürchtet als geschätzt ist. So kann es denn nicht überraschen, daß die Gesellschaft mit den römischen Autoritäten zusammenfällt, und daß sie allgemein als ein Orden für sich gilt, als das besondere Werkzeug des Papsttums, um der Gefahr zu trotzen, die durch den Aufstand des 16. Jahrhunderts heraufbeschworen ward . . .

Ich habe bereits darauf hingewiesen, was mich am heiligen Ignatius für seine Gesellschaft gewonnen hat. Stets kam es mir vor, es sei dies eine nahe Verwandtschaft mit dem Geiste des P. Hecker, des Gründers der Paulisten, gewesen, die in unseren Tagen von der Gesellschaft denunziert wurden, und zwar auf Grund von Anklagen, die fast Wort für Wort mit den Anschuldigungen identisch sind, wie sie von den Inquisitoren seines Jahrhunderts gegen den heiligen Ignatius selbst erhoben wurden. Es war ein gewisser Liberalismus, ein gewisser Übergang von äußerem Formelkram zu innerer Tiefe, ein Respekt für die Persönlichkeit, der sich im Glauben an die eigene Leitung des Einzelnen im Gegensatz zur Massenleitung und in der Sorge zu erkennen gab, die Seele in unmittelbare Berührung mit Gott zu bringen; die Biegsamkeit ist die Bedingung des Lebens . . .

Es sei mir gestattet, einige der Grundsätze der Gesellschaft Jesu namhaft zu machen, die meines Erachtens den Grundsätzen der landläufigen Moral, dem Evangelium Christi und sogar dem Geiste ihres Stifters Ignaz von Loyola widersprechen.

Wie schon bemerkt — so lange die Gesellschaft eine ziemlich kurze Weile das blieb, was sie anfänglich war, eine kleine Schar reifer, charakterfester, um eines gemeinsamen Zieles willen eng und freiwillig aneinander geschlossener Männer, schienen die ursprüngliche Auffassung des Stifters, sein Begriff innerer Leitung, darin bestehend, jedes Individuum individuell, nicht mittels allgemeiner Regeln zu behandeln; der geistigen Einheit mehr denn der äußeren Gleichförmigkeit zu vertrauen, der eigenen Initiative mehr denn dem rechtlichen Zwange, sehr wohl durchführbar und wurden bis zu einem gewissen Grade auch verwirklicht. Aber der Erfolg der Idee war ihr Tod. Teils unter dem Druck der kirchlichen Autorität, die der Dienste einer so brauchbaren Truppe in vielfacher Hinsicht bedurfte, teils unter dem Drucke des Gesamtverlangens jeder Stiftung ähnlicher Art,

ihre Mitgliederzahl zu vermehren und ihren Einfluß zu steigern, erhielt und übernahm die Gesellschaft mehr Arbeiten, als sie mit ihrer Schar auserlesener Freiwilliger zu erledigen vermochte. So begann man denn nun, mittelmäßige Leute als „Gehilfen“, Koadjutoren, zuzulassen, und bald sah man sich genötigt, zu dem System seine Zuflucht zu nehmen, mittels dessen heutzutage nicht bloß die Gesellschaft Jesu, sondern auch die meisten volkstümlichen Orden und der Weltklerus ihre Reihen, wollen sie diese nicht allzu rasch gelichtet sehen, in der Weise verjüngen, daß man kleine Knaben, deren Beruf man künstlich erzwingt, unentgeltlich erzieht und für den Kirchendienst ausbildet.

All dies konnte nur zur Folge haben, und hatte sie wirklich, daß sich eine Mustergesellschaft in eine ungeheure Körperschaft wissenschaftlich, geistig und sittlich immer mehr minderwertiger Leute verwandelte, für welche die Methode freier individueller Leitung durchaus unmöglich ward, während sich die viel leichtere Methode eines militärischen Absolutismus von selbst aufdrängte. Das ist, denke ich, der Hauptgrund des Verderbens der Gesellschaft, der schon vor dem Tode ihres Stifters wirksam war . . . Von nun an hatte die Herzlichkeit und Bereitwilligkeit des Gehorsams, das Kennzeichen der idealen Gesellschaft Jesu, nicht mehr die Bedeutung dieses sympathischen Verständnisses eines befreundeten Willens, sondern einer rückhaltlosen, blinden Passivität in den Händen eines göttlich inspirierten Selbstherrschers. Und zwar ward mehr noch als der mechanische Gehorsam des Soldaten verlangt, ein Gehorsam nämlich, der sich an das Gewissen wendet und in dem vom Oben erhobenen Anspruch auf Göttlichkeit seine Stütze findet. Wohl erstreckt sich dieser Gehorsam nicht auf einen offenbar sündhaften oder verbrecherischen Befehl. Immerhin ward hier die Lehre vom „Gehorsam des Urteils“ im absolutistischen Interesse mit einer Leichtigkeit gehandhabt, die zur Lehre von der Vernichtung oder Verdrehung des Urteils führte.

Omnia justa esse sese persuadendo — man muß sich überreden, alle Befehle seien gerecht; die Sündhaftigkeit eines Befehles muß „offenbar“, unwidersprechlich klar sein. Das geht über den militärischen Gehorsam weit hinaus, der höchstens ein Opfer des Urteils in rein praktischen Fragen heischt, nicht aber in grundsätzlichen, sittlichen Fragen.

Sie (der General der Gesellschaft) fordern mich nun (in einem vorausgegangenen Schreiben) auf, mein eigenes sittliches Urteil beiseite zu lassen, wenn ich die Gesellschaft kritisieren wolle, da ich keinen so weiten Einblick in sie haben könne wie jene, die in das Geheimnis ihrer Regierung eingeweiht sind, daher auch nicht sagen könne, was in ihrer Tätigkeit gut oder vom Übel sei; ich müsse blindlings der Weisheit und Ehrlichkeit ihrer Würdenträger vertrauen... Wenn ich aber Recht hatte, als ich im Vertrauen auf mein eigenes sittliches Urteil in die Gesellschaft eintrat, so kann ich wohl auch nicht Unrecht haben, wenn ich mich heute bei der Kritik der Gesellschaft auf dieses mein Urteil verlasse. Meine erste Kritik der Gesellschaft fußte notwendig nur auf dem, was ich wußte und sah; sie konnte nicht darauf beruhen, was ich nicht wußte und nicht sah. War ich nun damals nicht vermessen und unbesonnen, warum bin ich es jetzt? Glauben Sie mir, das sittliche Gefühl der Welt wird die Gesellschaft mit Recht nach ihren Handlungen, nicht nach ihren Geheimnissen beurteilen. An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen.

Soviel ist gewiß, daß einerseits die furchtbar entartete Kasuistik der jesuitischen Moralisten, mit der wir während unserer Lehrzeit alle mehr oder weniger gesättigt wurden, andererseits diese Berufung auf die unbekanntenen und unerkennbaren Voraussetzungen, die den sittlichen Urteilen ihrer Oberen zugrunde liegen, den Fall einer offenbaren Sündhaftigkeit eines Befehls nicht leicht eintreten läßt, wenn wir

das sittliche Gefühl der Oberen, nicht unser eigenes, den absoluten und nicht den relativen Gesichtspunkt zur Richtschnur nehmen sollen; und das Ergebnis wird notwendig die Lähmung des Gewissens des Untergebenen aus Mangel an Übung sein.

Die Billigkeit verlangt, zu bemerken, daß auch Sie (der General der Gesellschaft selbst) dieser Auffassung des Gehorsams huldigen. So wenn Sie versichern, Sie hätten sich lediglich an die Ordensregel gehalten, indem Sie sich der Entscheidung der (päpstlichen) Zensoren (der Schriften Tyrrells) fügten, ohne Rücksicht auf Ihr eigenes Urteil, — einer Entscheidung, der Sie sich ebenso gefügt hätten, wenn sie im entgegengesetzten Sinne gelaftet hätte. Ferner beteuern Sie, Sie seien völlig bereit, sich nach den Weisungen der römischen Behörden zu richten und die Götter zu verbrennen, die Sie angebetet. Gewiß ein Verhalten, das bis zu einem gewissen Grade bewunderungswürdig wäre, wenn es sich nur um Erwägungen der Zweckmäßigkeit handelte. Wie aber, wenn Wahrheit und Gerechtigkeit auf dem Spiele stehen? Ist es möglich, daß Zensoren, Kardinäle, selbst Päpste Ihr Gewissen so leicht seiner unveräußerlichen Verantwortlichkeit entheben können? Eine Auffassung des Gehorsams, die, soweit ich sehen kann, tief unsittlich ist, im Widerspruch mit der geistigen Freiheit des Christentums steht und meiner Anschauung nach — obschon daran viel weniger liegt — eine völlige Zerstörung der ursprünglichen Ideen des hl. Ignaz von Loyola darstellt. Wenn der freie geistige Gehorsam dem Worte des hl. Ignaz gemäß „die einzige Tugend ist, die alle anderen Tugenden in die Seele pflanzt und dann dort am Leben erhält“, so kann dieser blinde, geheimbündlerische Gehorsam ebenso gut die Wurzel und Nahrung aller Laster sein, indem er die oberste Gewissensregel dem unverantwortlichen Willen eines Anderen unterwirft und die unabhängige sittliche Urteilskraft zerstört. . . . Nicht so leitet uns Gott. Er hat uns unsere geistigen Fähigkeiten verliehen, auf daß

wir sie in seinem Dienste anwenden, nicht aber, daß wir sie zertreten und wegwerfen. Das Wesen aller Unsitlichkeit und jeden Lasters liegt in der Vernichtung der geistigen Freiheit

Im Einklange mit der Notwendigkeit, der Stimme der Oberen als der Stimme Gottes selbst blinden Glauben zu bewahren, steht die Neigung, stets die Auffassung zu loben, die im Orden eine göttliche Stiftung sieht, eine Kirche in der Kirche, eine Ausnahme unter allen Orden, den bevorzugten Günstling der seligsten Jungfrau und der himmlischen Mächte; die Neigung, im Schoße seiner Glieder und Freunde die abstoßendste Schmeichelei zu ermutigen und zu belohnen, und selbst die bestgemeinte Kritik, die auf Mängel und Lücken hinweist, für reinen Verrat zu erklären und energisch zurückzuweisen; die Neigung, die amtlichen Eigenschaften auf Unkosten der persönlichen zu überschätzen, die Macht des Gedankens und Charakters zu verdächtigen und zu ruinieren, die Würden lieber an eine gelehrige und schmeichlerische Mittelmäßigkeit zu verteilen denn an eine Tüchtigkeit, die Miene macht, auf eigenen Füßen zu stehen; die von Plato in seiner despotischen Idealrepublik gerechtfertigte Neigung, Freundschaft und gegenseitiges Vertrauen unter den Untertanen zu ersticken und diese der Zentralobrigkeit nicht als eine organisch zusammenhängende Masse, sondern als gesonderte Einzelheiten dienstbar zu machen; die Neigung, von der Annahme auszugehen, als seien die Untergebenen zu nichts Anderem geeignet und gut, als zu blindem Gehorsam, und daher die weitere Neigung, sich in allem, was ihr Wohlverhalten betrifft, mehr auf die äußeren Verhältnisse als ihre Tugend zu verlassen, lieber an die Macht des Zwanges, der Gesetze, des Spionierens, der Bevormundung, denn der geistigen Selbständigkeit zu glauben . . .

Wohl oder übel muß die Gesellschaft wenigstens eine praktische, tatsächliche Unfehlbarkeit in Anspruch nehmen; auch nicht einen Augenblick kann sie sich das Geständnis er-

lauben, sie habe sich je geirrt oder eine Reform nötig gehabt. Aut sint, ut sunt, aut non sint, diese Worte sind der Ausdruck eines Hochmutes, der die formelle und unerlässliche Bedingung der Gesellschaft als eines geistigen Militarismus ist. „Es kann sein, daß sie bricht, aber die Gesellschaft biegt sich nie,“ erklärte vor einigen Jahren die Civiltà Cattolica und verriet damit zugleich eine grobe Unkenntnis des ersten Gesetzes des Lebens und des Hauptgrundsatzes des heiligen Ignaz, des Grundsatzes der Biegsamkeit und Anpassung. In Wirklichkeit hat die Gesellschaft freilich noch Schlimmeres zu befürchten, als nur zu brechen, sie muß sich fürchten vor dem Verfall, vor der allmählichen Erschöpfung und Auflösung.

Am Ende des Noviziats ergreift man alle nötigen Maßnahmen, um in den weichen Geistern der Jungen anstatt eines ehrlichen und heilsamen Korpsgeistes, an dem niemand etwas aushaben könnte, einen abgöttischen Fanatismus und engherzigen Sektengeist großzuziehen. Man bringt ihnen bei, daß alle, die im Orden sterben, unfehlbar gerettet sein werden, daß selbst bei den Nichtmitgliedern die Schätzung und eine große Verehrung, die man für die Gesellschaft Jesu hegt, ähnlich der Andacht zur seligsten Jungfrau ein Merkmal der Auserwählung ist. Man bringt ihnen bei, daß Anhänger und Gegner der Jesuiten gleichbedeutende Ausdrücke sind für rechtgläubig und irrgläubig, Christ und Christenfeind, Katholik und Katholikenfeind. Wer die Gesellschaft kritisiert, kann nur insgeheim unsittlich oder Freimaurer oder Jude sein. Alle, die ihre Reihen verlassen, selbst wenn sie dies auf eigenes Ansuchen hin tun, werden „Entlassene“ genannt, und man gibt durch beredete, mitleidige Kopfbewegungen, durch eine gewisse Art, die Lippen zusammenzukneifen, zu verstehen und flüstert es Leuten, die es draußen weiter verbreiten, ins Ohr: „Sie haben sich von uns nur entfernt, weil sie zu uns nicht gehörten,“ in eine so heilige Umgebung wie diese hier nicht hineinpaßten . . .

Die Novizen und Scholastiker erfahren, daß die Gesellschaft Jesu unter allen religiösen Orden der Liebling des Himmels sei, die Leibwache der seligsten Jungfrau; daß diese mit strengem Antlitz den schwankenden Geistern erscheint und gebietet, in die „Gesellschaft ihres Sohnes“ einzutreten oder in ihr zu verharren. Sie erfahren, wie sich die Gesellschaft Päpsten und Prälaten zum Trotz den Besitz des stolzen Titels „Gesellschaft Jesu“ zu sichern wußte; wie der Widerstand, auf den sie stößt, lediglich ihrer Ähnlichkeit mit dem Charakter Jesu zu danken sei und ausschließlich der Bosheit und Leichtfertigkeit ihrer Gegner entspringe; wie ihre Unbeliebtheit das Erbteil der Heiligen sei (selig die Verfolgten) und eine besondere Gnade, die ihr durch das Gebet des heiligen Ignaz zuteil ward. Werden die Gerechten stets verfolgt, so müssen doch die Verfolgten stets gerecht sein; werden die Träger des Namens Jesu gehaßt, so geschieht dies sicher nur um seines Namens willen — denn eine Frömmigkeit dieser Art ist nie sehr gescheit. Und wenn Christus nicht bloß verfolgt ward, sondern starb und auferstand — wohlan! Die Aufhebung der Gesellschaft und ihre Neugeburt — sind sie nicht der beste Beweis dafür, daß sie eine Stiftung ist, dazu bestimmt, das Bild Jesu zu verwirklichen, selbst wenn Christi Stellvertreter, Clemens XIV., in dem Drama die Rolle des Pontius Pilatus spielen muß? . . .

Eine solche Kollektivselbstzufriedenheit der Gesellschaft ist nur um den Preis ihrer Unverbesserlichkeit möglich. Seine Fehler bekennen, seine Schwäche einsehen, nur so gibt es einen Fortschritt. Ein Orden, dem neuen Jerusalem ähnlich vom Himmel gefallen, in einem Zustand endgültiger Vollkommenheit, hat sich hierin lediglich zu erhalten, jeder Veränderung unzugänglich. Wenn die Gesellschaft manchmal nachgibt, so geschieht dies nur unter dem Druck von außen; es geschieht, weil die Welt verdorben ist und auf Irrwegen wandelt. Die Gesellschaft arbeitet daran, die Welt in die Lage zurückzuversetzen, für die sie gestiftet ward. Ihre

Haltung gegenüber dem fortschrittlichen Katholizismus ist notwendig die der Unversöhnlichkeit. In der Theologie, in der Philosophie, in der Literatur usw. bildet ihre Studienordnung (Ratio studiorum) die unantastbare souveräne Regel. In der Asketik, in der Moral, in der mystischen Theologie hat sie das letzte Wort gesprochen. Wie könnte sie zugeben, daß sie von der Welt etwas zu lernen habe? Ihre Unversöhnlichkeit ist die reine Orthodoxie, der wahre Katholizismus; Fluch über die fortschrittlichen Ideen, — es sind verdächtige, gefährliche, keßerische Ideen. Im Herzen der Kirche selbst, zu Rom, eingewurzelt, streckt sie von da durch jede Fiber des katholischen Organismus ihre Fühler aus, und ihre Umarmung ist so stark wie die des Efeu, der die Eiche umklammert und ihre Entwicklung hemmt. Ein rechter Ausgleich zwischen den konservativen und den fortschrittlichen Kräften ist die notwendige Bedingung der Entwicklung und des Lebens der Kirche. Da sich aber die fortschrittliche Richtung in ihrer eigenen Verfassung bis zur Vernichtung geschwächt sieht, so läuft die Gesellschaft, die sich bemüht, die Kirche zu „versesuitieren“, sie nach ihrem Muster und Ebenbilde zu gestalten, große Gefahr, die Kirche in ihrer Expansionskraft zu lähmen und ihre Glieder ins Leichentuch eines starken und übertriebenen Traditionalismus einzuschnüren.

Hierin liegt aber so sehr meine Hauptbeschwerde gegen das System, daß ich nicht weiter hierauf einzugehen brauche. Ich trat in eine Gesellschaft ein, die ich der Sache des Fortschritts geweiht wähnte, und ich überzeugte mich, daß ich einer Gesellschaft angehörte, die der Sache unversöhnlicher Reaktion huldigt . . .

Euer Suarez (der berühmte Jesuitentheolog, † 1617) hat es uns gelehrt: die übernatürliche Gnade hat mit der sittlichen Vollkommenheit nichts zu tun; diese letztere ist „rein natürlich“. Was sage ich? Euer ganzer Asketismus ist nichts als ein endloses Wiederkauen der Wertlosigkeit der

rein natürlichen Tugenden, die etwas heidnisches und menschlichem Bemühen Erreichbares sind . . . Suarez lehrt uns, ein Mensch frivolen Lebenswandels, der gerade noch die Tod-sünde meidet und sich gleichwohl jede Woche dem Altare nähert, sei ein göttlicheres, Gottes volleres Wesen, denn ein Mensch, der nach der sittlichen Höhe Christi strebt und sie erreicht, aber nur selten kommuniziert. Dieses logische Kraftstück ist köstlich. Es hilft uns die Schwierigkeit lösen, die in der Tatsache liegt, daß man einerseits in der Welt soviel sittliche Güte unabhängig von allem Sakramentsempfang antrifft, und daß andererseits die Priester, die Ordensleute und alle, die häufig kommunizieren, ihrem sittlichen Werte nach nicht eben merklich höher stehen, denn ihre weniger begnadeten Nebenmenschen. Ebenso zeigt sich da viel klarer, daß eine solche mytische, von den Sakramenten herrührende Güte priesterlicher Vermittelung zu danken sei, als wenn es sich nur um eine rein sittliche Güte handelte; und der Priester wird sozusagen unentbehrlich für unser Heil . . .

Im Interesse des Glaubens und der Sittlichkeit der Kinder fordert man von den Katholiken, daß sie ihre Söhne in Eure Schulen schicken und der Not etwas von der zeitlichen Zukunft der letzteren zum Opfer bringen. Und doch bin ich gerade um den Glauben wie auch um die Sittlichkeit Eurer Zöglinge in Sorgen; denn nirgends wendet Ihr Euer trügerisches Schutz- und Bevormundungssystem beharrlicher an, denn in Sachen des Glaubens. Den Glauben definiert Ihr als die gehorsame und passive Hin-nahme einer wunderbar geoffenbarten theologischen Ortho-doxie . . . Ich will mich über diese außerordentliche Auf-fassung des Glaubens, die Ihr durch Eure theologischen Schulen popularisiert und der Kirche fast mit Gewalt auf-gedrängt habt, in keine Erörterung einlassen; ich bemerke nur, daß sie zu dem Prinzip des Absolutismus paßt, das Ihr in der Leitung des inneren und geistigen Lebens des Menschen zur Anwendung bringt . . . Offenbar läßt sich

nur durch ein Schutz- und Bevormundungssystem, indem man den Leuten verwehrt, zu denken, zu sehen und zu lesen, und die Laien vor der Beschäftigung mit religiösen Problemen warnt, dieses ungeheure theologische Gebäude mit all seinem wissenschaftlichen und historischen Zubehör vor der Kritik retten. Alles hängt hier so logisch zusammen, daß einen Stein lockern das ganze Werk zerstören hieße . . .

Eine noch häßlichere Zugabe zu dem Schutz- und Bevormundungssystem, das Euer ganzes geistiges und weltliches Erziehungswesen durchzieht, ist die Praktik des Spionierens und der Angeberei, die Anwendung noch anderer inquisitorischer Manöver im Interesse der geistigen Leitung. Man macht sich auf so etwas wohl seitens der Freimaurerei und der geheimen Gesellschaften, seitens eines Despotismus, der an das heutige Rußland oder an das mittelalterliche Spanien erinnert, nicht aber seitens der Schola Christi gefaßt. Distriert werden, wenn man mitten im Gebet oder in der Erfüllung anderer geistiger Pflichten ist, seine ganze Korrespondenz überwacht sehen, denunziert werden, all das, was mich während der Jahre meines Noviziats so unangenehm berührte, schien mir mit der Freiheit des Dienstes Gottes in sonderbarem Einklange zu stehen. Aber man sagte mir, wir nähmen diese Eingriffe in unsere persönliche Freiheit durch einen Akt persönlichen Verzichtes auf uns, der sie daher alle mit einem neuen Mantel der Freiheit decke; man sagte mir, wir griffen hier nur zu Schutzmaßregeln wider uns selbst, gleich einem Menschen, der seine Glieder in Ketten legt und den Schlüssel des Vorlegeschlosses wegwirft. So plausibel die Sache scheint, kann dieses Schulsystem dadurch besser werden, daß wir es auf uns anwenden, um uns selbst zu morden? . . . Ich kann mir kaum eine Einrichtung vorstellen, die tiefer unsittlich wäre, als die Einrichtung des „Syndikus“, des geheimen Angebers, der die Handlungen und Worte der Gesamtheit dem Rektor, die des Rektors dem Provinzial usw. hinterbringt. Das Ergebnis einer auf die

Angeberei gegründeten Leitung kann kein anderes sein, als das es ist: ein tiefes gegenseitiges Mißtrauen unter den Gliedern, ein Gefühl der Unsicherheit, der Vereinsamung, der Verlassenheit, ohne Stütze, ohne Freund . . . So kann es nicht überraschen, wenn der Jesuitenorden die Probe des großen Gebotes Jesu schlecht aushält: „Darin werden die Menschen erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr euch einander liebt.“ Könnte man nicht vielmehr sagen: „Sehet, wie sie sich gegenseitig hassen, diese Jesuiten!“

Was ich im Jesuitismus schließlich sehe, das ist, nur im umgekehrten Sinne, genau die Übertreibung des Protestantismus: hier die Freiheit, die zur Mißachtung der Autorität, dort die Autorität, die zur Mißachtung der Freiheit wird. Sie rühmt sich, die Gesellschaft, der Ausbreitung des Protestantismus Halt geboten und der Kirche die Hälfte Europas gerettet zu haben. Ihr Erfolg hat sie verdorben, ihre Tätigkeit eine Gegentätigkeit nach sich gezogen; sie wollte die Autorität festigen, und sie brach die Freiheit und gründete den Absolutismus. Ergebnis: Der Protestantismus lebt immer noch, um lauter denn je zu protestieren. Ohne Zweifel muß der Mittelweg, die *via media*, die rechte Verbindung von Freiheit und Autorität, erst gefunden werden. Und inzwischen zieht die katholische Kirche den Jesuitismus dem Protestantismus vor. Gleichwohl beginnt sie doch schon, seiner überdrüssig zu werden; er kann als eine verlorene Sache betrachtet werden . . . Die unaufhaltsamen Gründe seines Niedergangs liegen in der psychologischen Atmosphäre des Jahrhunderts. Man braucht nur zu warten. Die gewaltsame Aufhebung hätte nur den Erfolg eines Martyriums; sie würde ihn nur neu beleben und müßte seine abermalige Wiederherstellung nach sich ziehen.

Tatsächlich ist der Einfluß der Gesellschaft Jesu in der Kirche noch immer ungeheuer und unverhältnismäßig. Er äußert sich in den Seminarien, in den Klöstern und Klosterschulen, unter den Frauen, die Ihr leitet, unter den Kindern,

die Ihr erzieht, in den Genossenschaften, die Eurer Verwaltung und Predigt unterstehen, in der Menge, die Eure theologischen und asketischen Schriften liest. So groß er jedoch seiner Ausdehnung nach ist, es ist ein Einfluß, der abnimmt; er hängt größtentheils vom System der Bevormundung ab, das mehr und mehr unmöglich wird. Wissen und Kritik liegen in der Luft und dringen durch die Spalten der Klosterpforte ein. Die Männer und Frauen der gebildeten Welt glauben nicht mehr an Euch; kein echter Anhänger der Freiheit, der Vernunft und Sittlichkeit kann Euch halten. Was Euch einen tödlichen Streich versetzt, das ist der Fortschritt der Bildung und der Unabhängigkeit unter den Frauen; den Müttern, den Schwestern und Töchtern, den Klosterfrauen und deren Zöglingen verdankt Ihr es ja, daß Ihr noch standhieltet, während die männliche Intelligenz über Eure Ansprüche auf göttliche Weisheit und Autorität zu lachen lernte. Das sicherste Anzeichen Eurer nahen Auflösung ist aber der Aufruhr Eurer eigenen Kinder, — ein Aufruhr, von dem dieses Schreiben nur ein zufälliger Ausdruck ist. Was ich hier gesagt habe, das sagen hundert Jesuiten jeden Tag, und Hunderte werden es in einem Menschenalter sagen oder in zweien. So jung Ihr Euren Nachwuchs aufnehmen, so fest Ihr ihm die Augen verbinden mögt, — Ihr könnt es nicht verhindern, daß der Einfluß, der Geist eines freien Jahrhunderts in all dem, was die jungen Leute lesen und hören, selbst ohne daß sie es merken, in ihren Geist einschleicht, es sei denn, Ihr kerkert einen jeden von ihnen in die Mauern einer Zelle ein.

Ich habe lediglich zeigen wollen, warum die Gesellschaft, was mich betrifft, zu existieren aufgehört hat: sie marschirt gegen die Sonne, nicht mit ihr, wie ich gemeint hatte; infolgedessen ist mein Pakt mit ihr null und nichtig¹⁴¹).