Tyrrells Modernismus : eine Rechtfertigung der Enzyklika Pius X.

Autor(en): **Seitz, Anton**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie**

Band (Jahr): **25 (1911)**

PDF erstellt am: **05.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761938

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

TYRRELLS MODERNISMUS,

EINE RECHTFERTIGUNG DER ENZYKLIKA PIUS' X.

VON DR. ANTON SEITZ.

Unter dem Titel „Zwischen Scylla und Charybdis oder Die alte und die neue Theologie"[1] hat der kürzlich verstorbene Exjesuit George Tyrrell 1909 seine bis zum Lebensabend ausgereiften modernistischen Ideen entwickelt, freilich mit mehr Gärung als Klärung. Seine „Vorrede zur deutschen Übersetzung" beginnt er (V) mit dem Oxymoron: „Der Schöpfer des Modernismus ist Pius X. — In seinem Bemühen, ihn zu verdammen, hat er ihm einen Namen gegeben, ihn zu einer Partei zusammengeschlossen und ihm viele Anhänger . . . gewonnen." Gleichzeitig führt der Modernist bewegliche Klage darüber, „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. — Das Leben und daher auch die Literatur des Modernismus ist außerhalb Deutschlands zu suchen" (IX), vor allem in seinem „typischen Erzeugnis: Loisys ‚L'Evangile et l'Eglise'" (VII). Deshalb möchte er seine Bemühungen, „hindurchzusteuern zwischen . . . der Scylla eines lähmenden, keine Verbesserung zulassenden Dogmatismus und der Charybdis einer alles verschlingenden Skepsis und Verneinung" (X) auch „deutschen Lesern aus erster Hand" (IX) zugute kommen lassen. Dieser Versuch ist für die gebildeten Katholiken von höchst aktuellem Interesse; freilich dient er nicht zur Bestärkung der verschwommenen Ideen des Verfassers, sondern vielmehr zur **Bestätigung** ihrer scharfsinnigen Entlarvung in dem berühmten **„Rundschreiben** unseres heiligsten Vaters **Pius' X.**

[1] Aus dem Englischen von Emil Wolff. Verlegt bei Eugen Diederichs (Jena 1909. XVI u. 465 S. 8°. ℳ 7,50, geb. ℳ 9,00).

über die Lehren der Modernisten (8. Sept. 1907, ‚Pascendi dominici gregis')". Um hierüber Klarheit zu verbreiten, wollen wir die modernistischen Grundgedanken Tyrrells herausheben und mit der genannten Enzyklika in der autorisierten Herderschen Ausgabe, die wir im folgenden kurz mit E (= Encyclica) zitieren, vergleichen.

Wie dem Oberhaupt der Kirche, so mißt Tyrrell dieser selbst die Schuld an allen Häresien bei. Denn „um eine Häresie zu überwinden, müssen wir sie nicht nur verstehen, wir müssen mit ihr fühlen". Nur weil den Vertretern „der Kirche dieses mitfühlende Verständnis fehlt, erheben sich Häresien und leben und gedeihen" (388/9). — Das logische und psychologische Verständnis, welches unbeschadet einer möglichst nachsichtigen Beurteilung der menschlich irrenden Person in aller Schärfe die sachliche Verkehrtheit des Irrtums aufdeckt, verwechselt der Modernist mit einem bis zur Sympathie sich steigernden Gefühl, welches einer Beschönigung der Unwahrheit gleichkommt. Dieses innerliche „Mitgefühl, welches seinen Mangel an Abgeklärtheit und kritischer Überwindung eines einseitigen Dilettantismus dadurch verrät, daß es die „Vollständigkeit und logische Geschlossenheit" eines geordneten Systems verschmäht (20), treibt, wie wir uns alsbald überzeugen werden, so mächtig in den Strudel der „Scylla" hinein, daß vollauf gerechtfertigt erscheint das Wort des als „leidenschaftlich, grimmig, aber ungeschickt" geschmähten Papstes: „Die Modernisten gebrauchen den schlauen Kunstgriff, ihre Lehren nicht systematisch und einheitlich, sondern stets . . . aus dem Zusammenhange gerissen vorzutragen, um den Schein des Suchens und Tastens zu erwecken," wobei „jeder Modernist sozusagen mehrere Rollen in einer Person spielt; er ist Philosoph, Gläubiger, Theologe, Historiker, Kritiker, Apologet und Reformator. — Sie legen nicht an Äste und Zweige, sondern an die Wurzel ihre Hand an. — Das ganze System ist eine Zusammenfassung aller Häresie" (E 5. 7. 83).

Die Hauptgefahr dieser grundstürzenden Häresie der Modernisten erblickt Pius X. in ihrer raffinierten Methode: „Abwechselnd spielen sie die Rolle des Rationalisten und des Katholiken mit solcher Fertigkeit, daß sie jeden Harmlosen mit Leichtigkeit zu ihrem Irrtum herüberziehen" (E 5). — Wie einschmeichelnd klingen

Tyrrells Sätze, „daß die dogmatischen Entscheidungen der allgemeinen Kirche den Inhalt der Offenbarung in keiner Weise vermehren oder erweitern, den sie vielmehr rein zu erhalten und immer neu zu bekräftigen bestimmt sind“ (4), „daß der Katholizismus, in höherem Grade als andere Systeme, eine Religion des ganzen Menschen, des Leibes, der Seele und des Geistes ist; eine Religion für jede Stufe seiner Kultur (34), für Menschen jeder Gattung“, welche „keine Richtung der vielgestaltigen menschlichen Natur vernachlässigt (35), in einem wohltuenden Gegensatz zu der Pedanterie einer reinen Verstandesreligion ,.. durch einen ‚Dienst des Wortes‘ allein“ (38), in „Gemeinschaft mit einem großen, internationalen Organismus (44) mit allen Kindern der Kirche in Gegenwart und Vergangenheit“ (49), wobei das „Gefühl geistlicher Zusammengehörigkeit vertieft“ wird durch „viele Formeln, Riten und Gebräuche“, welche „eine gleichsam sakramentale Kraft“ besitzen (50) ungeachtet ihres „heidnischen Einschlages“ (52), daß „die sittlichen Schäden innerhalb der offiziellen Hierarchie“ so wenig „gegen den Katholizismus beweisen als die gleichen Erscheinungen bei den Dienern des Gesetzes und Staates“, daß sie vielmehr bloß den Katholiken „vor Menschenverehrung bewahren“ (58), daß der einzelne kein Recht hat, seine „subjektiven Bedürfnisse zu einem Maßstab für alle zu machen“ (66), daß, wer „die ökumenischen Entscheidungen der Kirche nicht höher achte als die nicht amtlich bestätigten Schlußfolgerungen der Theologie, — überhaupt kein Katholik“ sei (388), daß die Modernisten keineswegs eine „neue Fomulierung“ des Credos von der Apostelzeit her fordern, sondern selbst „wünschen, jedes Denkmal der Vergangenheit der Kirche in seiner Unversehrtheit zu erhalten“ (417) und den modernen Bestrebungen einer dogmenlosen Moral gegenüber bekennen: „Die christliche Ethik ist unauflöslich verknüpft mit den christlichen Mysterien“; ohne diese wäre sie „eine Ethik ohne sichere Grundlage, ohne Ziel, ohne Charakter: eine Ethik, die weder christlich noch sonst etwas ist“ (231) u. dgl. m. Allein solche Reminiszenzen aus der katholischen Vergangenheit dürfen nicht hinwegtäuschen über den durchaus häretischen Geist der neuesten Irrlehre.

Es heißt die tatsächlichen Verhältnisse auf den Kopf stellen, wenn Tyrrell behauptet: „Höchstens der Name

‚liberaler Katholizismus‘ ist neu. Die Sache — ist so alt wie die Kirche, sie ist ein notwendiger Bestandteil ihres Wesens, eine Lebensbedingung für ihre Gesundheit und ihre Entwicklung (91/2). Ein Liberalismus solcher Art kann niemals zu weit gehen“, (93) da „der ‚Köhlerglaube‘ für den Theologen nicht genügt“ (387, vgl. 412 f., 416). In der Wirklichkeit stellt sich der neue Glaube des Modernismus auf die nämliche Basis wie die den alten Glauben der katholischen Weltanschauung in der Wurzel vernichtende ungläubige Wissenschaft der Moderne. Deren „Neigung zu einer skeptischen oder agnostischen Denkweise“ kommt der modernistische Scheinglaube dadurch mit offenen Armen entgegen, daß er den „Begriff einer offenbarten Theologie als haltlos und trügerisch“ ablehnt und den Intellektualismus oder die „Auffassung der Offenbarung als einer unmittelbaren Belehrung des menschlichen Verstandes von seiten Gottes“ ebenso radikal verwirft wie der evolutionistische Gefühlsrationalismus; denn „falsch ist die Vorstellung, die eine fertige und abgeschlossene Philosophie vom Himmel herabholt“ und „wahr ist die Einsicht in die völlige Unzulänglichkeit menschlicher Philosophie gegenüber den praktischen Aufgaben der Religion“ (277/8), während doch die wahre Mitte zwischen diesen beiden Extremen in einer organischen, allmählichen Entfaltung des vom Himmel herab dargebotenen Glaubensgutes durch das zwar aus irrtumsfähigen Menschen bestehende, jedoch durch den immerwährenden Beistand des göttlichen Geistes gegen Irrtum sichergestellte, ordentliche und allgemeine kirchliche Lehramt liegt.[1] Seiner agnostischen Richtung zufolge betont vor allem Tyrrell „den nicht zwingenden Charakter der apologetischen Gründe, die zugunsten des Credos vorgebracht werden“. An seiner analogen Erklärung, „daß die Erkenntnis der göttlichen Autorität des Christentums nicht durch irgendwelche logische Schlüsse aufgezwungen werden kann“ (384/5), ist nur so viel wahr, daß die natürliche Gewißheit von der Göttlichkeit der christlichen Offenbarungsreligion der Natur ihres Gegenstandes entspricht, demnach keine mathematische, sondern eine metaphysische und historische ist, und aus seiner Erinnerung daran, „daß wir Gott nach Menschenweise denken, — dazu

[1] Vgl. Denzinger, Enchiridion n. 1638, 1641, 1647.

sind wir durch die Einrichtung unseres Geistes genötigt —" und dabei „vergessen, daß eine solche Vorstellungsweise nur auf Analogie beruht" (107), leuchtet der erkenntnistheoretische Grundirrtum Kants heraus, daß wir über angeborene subjektive Denkformen nicht hinauskommen zum objektiven Wirklichkeitsgehalt und infolgedessen auch Gottes Dasein nicht beweisen und von seinem Wesen uns nur die anthropomorphe Vorstellung eines persönlichen Gottes machen können. — Vom System der übernatürlichen Gottesoffenbarung überträgt der Modernist den Zweifel auf die Offenbarungsurkunde, auf die nach dem alten Glauben von Gott inspirierte Hl. Schrift: „Wie das Gold mit dem Erz, unauflöslich vermischt mit vielem, das bloß Geschichte oder fromme Legende ist, haben wir hier die Offenbarung seiner selbst vor uns, die Gott . . . gegeben hat" (374) — und auf die von Gott eingesetzte Heilsanstalt zur Offenbarungsvermittlung, die Kirche: „Sie hat geirrt in theologischen und wissenschaftlichen Dingen und in Fragen praktischer Klugheit (365). Der geradezu regelmäßige Konflikt zwischen Dogma und Vernunft . . . wäre im höchsten Grade Ärgernis erregend, wenn die Kirche Unfehlbarkeit auf wissenschaftlichem Gebiet beanspruchte und uns auferlegte, nicht nur an die ‚schützende', sondern auch an die ‚eigentliche' Bedeutung ihrer dogmatischen Kundgebungen zu glauben" (401; vgl. Denzinger, Enchiridion n. 1645/6).

„In welchem Sinne sind denn aber religiöse Offenbarungen göttlich verbürgt? Welche Art von ‚Wahrheit' wird ihnen denn durch das ‚Siegel des Geistes' zugesichert? — Eine Wahrheit unmittelbar praktischer Art, die immer relativ und auf die Annäherung beschränkt bleibt" (257), wenn auch eine „immer wechselnde" (137). „Nach aufwärts drängt . . . das ewige Suchen nach dem absoluten Leben, dem wir uns immer mehr nähern sollen, ohne es je zu erreichen" (205). Mit diesem „Relativismus" verbindet sich der „Symbolismus", welcher in den kirchlichen Dogmen keine objektive „Darstellung der göttlichen Ideen" (258) erblickt, sondern eine subjektive „Darstellung der zukünftigen idealen Ordnung der Dinge in einer unvollkommenen Bildersprache, die einer niedrigeren Wirklichkeitssphäre entlehnt" ist (260). Die „Dogmen und prophetischen Mysterien . . . sind grundlegend in dem Sinn, in dem gewisse Riten (die Taufe und das Brot-

brechen) grundlegend sind; . . . sie dienen als äußere und wirksame Zeichen für die alles durchdringende Einheit eines innewohnenden Geistes" (286). Dem entspricht genau das Konterfei in der Modernistenenzyklika (E 35, 21, 41): Die absolute Wahrheit „sucht die Formel auszudrücken, kann sie aber niemals erreichen"; denn „die religiösen Formeln" sind „inbezug auf den Glauben nur unzulängliche Zeichen für seinen Inhalt". Als „Bilder der Wahrheit . . . müssen sie sich dem religiösen Gefühl und seiner Beziehung zum Menschen anpassen . . . Gegenstand des religiösen Gefühls ist das Absolute, und das hat unendlich viele Erscheinungsweisen. . . . Damit ist der inneren Entwicklung des Dogmas Tür und Tor geöffnet. — Dogmen sind . . . notwendig veränderlich." Auch „die Sakramente dürfen bloß Symbole oder Zeichen sein, . . . um den Glauben zu nähren". — Man meint förmlich die darwinistische Selektionstheorie herauszuhören, wenn Tyrrell die natürliche Entwicklung des religiösen Dogmas samt seiner Quelle, der Hl. Schrift, also zurechtlegt: „Unsere Überlieferung ist ein Mahl, das die Millionen der Vergangenheit für die Millionen der Gegenwart aufgetragen haben, — eine Auswahl des Besten aus den religiösen Erfahrungen ganzer Rassen und Jahrhunderte" (78). Bei dieser Auswahl „hat die Kirche . . . niemals ihr Instinkt der Selbsterhaltung getäuscht (365). Ihre dogmatische Theologie . . . stellt nur ein Ergebnis apologetischer und theologischer Klugheit und Gewandtheit dar; in ihr müht sich der Geist des Christentums in stets erneutem Ringen um die Anpassung der Begriffe der Vergangenheit an die religiösen Bedürfnisse der Gegenwart (272). In dem Maße aber, als . . . die Wissenschaft, unbekümmert um alle Bannflüche, fortschreitet, . . . greift man mehr und mehr zu dem nächsten Abwehrmittel, zum Kompromiß und zur Anpassung. Man nimmt seine Zuflucht zu neuen Interpretationen, unterscheidet zwischen dem Buchstaben und dem wesentlichen Inhalt der Offenbarung: und das Ende ist ein wenig ehrenvolles Sichfügen in das Unvermeidliche, wobei unter dem Deckmantel bloßer Erläuterung und Erklärung der wesentliche Sinn der ‚Form heilsamer Worte' stillschweigend eine tiefgehende Wandlung erfährt" (266, vgl. 30). Im Hinblick auf die vatikanischen Dekrete hat Gladstone 1874 bemerkt, „daß eine lebendige Autorität in der Kirche walte, die stets bereit sei, die christliche Lehre

im Sinne der verschiedenen Zeiten umzudeuten und umzugestalten" (6). Was der Reformkatholizismus und sein Ausläufer, der Modernismus, selbst auf sein Programm geschrieben und seinem Vorbild, der freisinnigen Theologie und Philosophie des Protestantismus, abgelauscht hat: stetes Fortschreiten mit dem Geist der neuen Zeit, welcher in die dem äußern Scheine nach beibehaltenen, alten und starren Formeln der Glaubensüberlieferung neues Leben einhauchen soll, das wälzt Tyrrell hier auf die katholische Kirche ab, obwohl diese gerade umgekehrt auf das energischeste protestiert gegen die Aushöhlung des überlieferten, inneren dogmatischen Gehaltes durch moderne Umdeutung.

Was der modernistischen Verzerrung den blendenden Schein der Wahrheit verleiht, ist die Verwechslung zwischen dogmatischer und theologischer Lehrentwicklung: Erstere bleibt innerlich allezeit unveränderlich, letztere hält gleichen Schritt mit dem Fortschritt der Wissenschaft; ihr Widerspruch mit früheren, zurückgebliebenen Stufen fällt jedoch bloß auf den irrtums- und fortbildungssüchtigen Menschengeist, nicht aber auf den die unveränderliche ewige Wahrheit offenbarenden göttlichen Geist, wie er dem offiziellen kirchlichen Lehramt bis zum Ende der Zeiten verheißen worden ist. Auch uns „hindert nichts, zuzugeben, ... daß die Kirche unserer Tage in theologischer Hinsicht erleuchteter ist als die Apostel". — Darin stimmen wir Tyrrell (13 ff.) rückhaltlos zu, — wohl aber müssen wir bestreiten, daß sie in ihrem dogmatischen Besitzstand wesentlich oder innerlich reicher geworden; sie ist nur äußerlich reicher geworden durch volle Entfaltung des ursprünglich bereits im Keime Gegebenen. Dagegen wendet Tyrrell (14/5) zwar ein: „Während wir genau voraussagen können, daß aus einem Ei ein Küken oder aus einer Eichel eine Eiche hervorgehen oder daß ein Knabe zum Manne heranwachsen wird, können wir niemals vorhersagen, wie der Knabe sich schließlich entwickeln wird. . . . Physisch sind alle Menschen von der gleichen Art, geistig ist jeder eine Art für sich. Und ebenso verhält es sich mit . . . Religionen" und mit der „Theologie, wenn sie eine wahre, lebendige und fruchtbare Wissenschaft sein" und nicht „an die unwandelbare Offenbarung und das ein für allemal feststehende Dogma als einen inhärenten Teil ihrer selbst . .

gebunden“ sein soll. — Aber darin offenbart sich bloß der Mangel eines tieferen Verständnisses für die göttliche Norm des Offenbarungsdogmas in fortschreitender Entfaltung eines ewigen Wahrheitsbestandes. Eine bloße Menschenlehre müßte sich freilich in menschlicher Weise fortentwickeln in vielgestaltiger, im voraus unberechenbarer Weise, und würde durch die Unterbindung ihrer freien Entwicklung zu Schaden kommen. Sobald der Modernismus das Regiment bekäme in der Kirche Gottes, würde er mit seinem vermenschlichten Dogma nach Tyrrells Rezept verfahren: „Das Alte wird fortwährend von dem Neuen aufgezehrt und in dem Neuen vergessen“ (15). Die ewige, göttliche Wahrheit dagegen ist wegen ihrer absoluten Vollkommenheit von vornherein einer nur unwesentlichen Steigerung fähig und hebt das geschöpfliche Fassungsvermögen über seine geschöpfliche Beschränktheit in um so höherem Grade hinaus, je engeren Anschluß an die göttliche Wahrheitsquelle und Fülle es sucht.

Dieser Erhebung des kreatürlichen Wesens durch übernatürliche Gottesgemeinschaft arbeitet der Modernismus geradeswegs entgegen durch seinen öden Nationalismus oder Naturalismus im scheinheiligen Gewande des Mystizismus. Er betrachtet „die Religion als einen natürlichen Prozeß, als einen Faktor in dem allgemeinen Prozeß der Entwicklung der menschlichen Vernunft“, worin „der mystische Prozeß und der ‚moralische‘, . . . das ‚Sollen‘ des Verstandes, des Gefühls und des Willens einschließend, in eins zusammenfließen“ (32, vgl. 89) und das menschliche Leben und der menschliche Fortschritt ein Streben nach aufwärts, nach einer zunehmenden Anpassung an jenes übernatürliche Ganze, von dem das Natürliche nur als ein Teil empfunden wird, notwendig in sich schließen müssen“ (229). Der Katholizismus speziell „hat die Dauer und Unzerstörtheit des Natürlichen. — Alle die widerstrebenden Elemente, die er zu verschmelzen sucht, enthalten eine halbe Wahrheit, an der der religiöse Geist festhält, der Logik zum Trotz. . . . Aber die Bruchstücke schleifen sich aneinander ab und verlieren mit der Zeit ihre Kanten“ (30/1). Was „nicht in der geistigen Natur des Menschen wurzelt“, wird alsbald ausgeschieden. „Dieser Aussonderungsprozeß ist in weitem Umfang natürlich und von psychologischen Gesetzen beherrscht; er kann aber, wie andere natürliche Prozesse, durch künstliche

Führung ... unterstützt werden.“ Eine solche „verdanken wir dem überlegten Eingreifen der Männer, die von Amts wegen zu Hütern der Überlieferung bestellt waren“ (76/7). „All die philosophischen, naturwissenschaftlichen und historischen Grundbegriffe, all die Ansichten über die Welt und die Geschichte, die in den kanonischen (!) Überlieferungen und Schriften als Voraussetzungen und Folgerungen enthalten waren, wurden dem Verstand durch das Gewissen als das Wort Gottes, als ein Gegenstand geheiligten Glaubens aufgezwungen. . . . Die Überlegenheit dieser sogenannten Offenbarung über die Vernunft war nicht länger die einer höheren Art der Wahrheit über eine niedrigere, ... sondern nur die einer höheren Wahrheit auf dem gleichen Niveau“ (!) (263). Es war „eine harmlose Übertreibung“, wenn die Gläubigen „die Mitwirkung und die Teilnahme der göttlichen Gnade, die der Bibel im allgemeinen zukommt, mit den ... ausdrücklich als solchen überlieferten Mitteilungen und Botschaften des Höchsten . . . verwechselten; kurz, wenn sie die Inspiration, die Eingebung des vorbereitenden und beistehenden Geistes und die Offenbarung des lehrenden Wortes nicht immer mit gebührender Schärfe auseinanderhielten (82). Wollte man fordern, daß sie (die Offenbarungsüberlieferung) als ein Ganzes, als gleichwertig in allen ihren Teilen anerkannt werde, so würde daraus mehr Verderben als Segen entstehen . . . Sie ist als ein Ganzes nur in dem Sinne anerkannt worden, daß sie Wahrheit jeder Art und aller Grade enthält und fortwährend der Reinigung und Berichtigung bedarf“ (84). Die „große Wahrheit, . . . daß Gott gerade in der geistlichen Natur des Menschen und in ihren Bedürfnissen zu uns spricht, — leuchtet dem inspirierten Verfasser der Genesis für einen Augenblick auf, wenn er den natürlichen Fortpflanzungstrieb in ein göttliches Gebot verwandelt: ‚Wachset und mehret euch!‘ . . . Was die Natur verlangt, gebietet Gott — gegenwärtig in der Menschheit, vertreten durch die Menschheit; Gott, der seinen Willen und sein Gesetz in den Bedürfnissen und Forderungen der menschlichen Natur kundgibt“ (453 ff.). Das heißt doch nichts anderes als: Bei der Inspiration der Heil. Schrift „handelt es sich um reines Menschenwerk, . . . wenn auch der Theologe es im Sinne der Immanenz göttlich nennen mag“; denn sie „unterscheidet sich höchstens

durch ihre Stärke von dem allgemeinen Antriebe, . . . seinen Glauben in Wort oder Schrift auszusprechen". Durch die Erklärung, „daß Gottes Wirken mit dem Wirken der Natur sich vereinige, . . . ist die übernatürliche Ordnung tatsächlich aufgehoben" (E 45, 43, 37). — Am schärfsten tritt dies hervor in der naturalistischen Leugnung des Wunderbaren: Tyrrell macht wiederholt energisch Front gegen „die Neigung, Mysterium und Wunder zu vermengen und das Dasein einer übernatürlichen Welt mit dem Dasein von gewissen Rissen in dem gleichförmigen Ablauf des Naturgeschehens, welche bis dahin keine wissenschaftliche Erklärung gefunden haben, gleichzusetzen". Er meint nicht dulden zu dürfen, daß man die Mysterien als „Durchbrechung der Gleichförmigkeit im Bereich der klaren Erkenntnis" hinnimmt, während doch sogar „ein Wunder . . . ebenso verständlich sein muß wie der regelmäßige Verlauf, von dem es eine Ausnahme bildet" (218 ff., 227). In seiner Zustimmung zu Whites Ansicht, es handle sich gegenwätig um den Geisterkampf „zwischen zwei Perioden menschlichen Denkens — der theologischen und der wissenschaftlichen" (248), ist die Hinneigung zum Positivismus unverkennbar.

Den Grundton aber bildet der Grundirrtum des „Philosophen des Protestantismus" Immanuel Kant von der „vitalen Immanenz" oder lebendigen Innenerfahrung des Gemütes an Stelle des Intellektualismus oder der Vernunfterkenntnis, welche ihren Abschluß findet in der „Permanenz", d. i. dem „Ausleben des Lebens Christi" in der gesamten Christenheit (E 39); denn „die Religion oder der Geist Christi besitzt die Einfachheit eines Prinzips lebendigen Wachstums", gewissermaßen aus „einer Nußschale" heraus, nämlich aus dem wesentlichsten Kern des Evangeliums, wie ihn ähnlich Harnack herausgeschält hat: „Christus ist für die Menschheit gekreuzigt. Gott ist unser Vater, alle Menschen Brüder" (43). Zu diesem „Kern der apostolischen Überlieferung" bildet „die Gesamtmasse der kirchlichen Dogmen" und „der gesamte kirchliche Apparat von Institutionen und Gebräuchen" lediglich eine ihn einschließende „schützende Hülle", jedoch keine wertlose, wie Harnack[1] wähnt; denn „Kern und Schale entstammen der gleichen lebendigen Kraft, — sind

[1] Vgl. A. Seitz, Das Evangelium vom Gottessohn 1908, S. 58 ff., 80 ff.

offenbar Schöpfungen des gleichen Geistes" (405/6). Die scholastische Theologie ist „eine Lehre, ein Bericht von einer in der Vergangenheit liegenden Erfahrung, ... die sich nie mehr wiederholen läßt", die neue „liberale Theologie" hingegen „beschäftigt sich mit der allezeit gegenwärtigen Offenbarung Gottes in der Natur und allgemein menschlichen religiösen Erfahrung ... in eigenem Erleben. — Die Realitäten, um die es sich handelt, sind in dem einen Fall zugestandenermaßen jenseits, in dem anderen innerhalb des Bereiches allgemein menschlicher Erfahrung" (134/5). Mit dem Naturalismus geht so der Immanentismus Hand in Hand.

Was bedeutet näherhin diese vitale Immanenz, welche in der „sinnlichen Bildersprache" des Dogmensystems „langsam und mühevoll, durch Vergleiche und Schlüsse ... umgeschaffen wird zu einer primitiven Symbolik für jene inneren Erfahrungen, welche nicht direkt an andere mitteilbar sind"? Die christliche Offenbarung „fällt nicht unter den Begriff einer durch den Verstand vermittelten Feststellung", welche „jeder Anpassung an das Wachstum des Geistes zu widerstreben beginnt" und „der Versteinerung verfällt", sondern „verkörpert gewisse individuelle und kollektive Erfahrungen" als „prophetische" Intuition (280, 287) „in kongenialen Gebilden der Phantasie und der Vorstellung". Auf welche Weise? „Intensives Gefühl, intensive Leidenschaft oder Erregung ... raffen, aus der Kammer des Gedächtnisses hervorstürzend, durch eine Art magnetischer Anziehung die Gewänder an sich, die am besten geeignet sind, sie auf der Bühne des Bewußtseins scharf hervortreten zu lassen. Solchen Gesichten gegenüber ist ihr Träger ein fast willenloses Werkzeug ... Daraus entsteht der Eindruck, als flössen diese Darstellungen der übernatürlichen Welt aus einer ganz besonderen Eingebung, als ... stammten sie unmittelbar von Gott als solche, die mit überlegter Absicht zur Erklärung des religiösen Lebens ausgewählt werden. Tatsächlich beruht ihre einzige Überlegenheit darauf, daß sie vielleicht für eine stärkere, reinere und tiefere Wirkung des göttlichen Geistes sprechen. — Aber die Form, in der der Geist zum Ausdruck kommt, ist nicht notwendig eine göttliche; denn der Ausdruck ist nur die willkürliche oder unwillkürliche Rückwirkung des menschlichen Geistes auf die Berührung Gottes, die er im Herzen fühlt,

und diese Rückwirkung wird völlig durch die Ideen, Formen und Bilder bestimmt, mit denen der Geist in jedem einzelnen Falle ausgestattet ist.“ In diesem Sinne sind „auch die primitivsten Glaubensinhalte inspiriert“ (255/6). „So haben gewisse religiöse Erfahrungen die prophetische Einbildungskraft (!) mit Bildern der Macht, der Majestät und der Transzendenz Gottes erfüllt; andere haben Bilder seiner Milde, seines Erbarmens, seines Naheseins, seiner väterlichen Güte beschworen. Dem heiligen Petrus wird Christus plötzlich dadurch nahe gebracht, daß sich ihm sein Wesen in der Vorstellung ‚des Messias, des Sohnes des lebendigen Gottes‘, verkörpert. Dem heiligen Paulus ist er der zweite, der himmlische oder geistliche Adam. — Für die noch spätere christliche Erfahrung wird er als wesensgleich an die Seite des Vaters erhoben . . . Aber vom Anfang bis zu Ende ist die Erfahrung, . . . die offenbarte Wahrheit, die gleiche. Weil die Menschen Christus als ihren Gott, ihren Heiland, ihr geistliches Brot, ihren Weg, ihre Wahrheit gefühlt und erfahren haben, haben sie sich seiner in der Vorstellung unter diesen Gestalten, in diesen Bildern bemächtigt, von denen die einen mehr, die anderen weniger geeignet sind, dem Bedürfnis der Seele nach einem Ausdruck für all das, was sie erfüllt, zu genügen“ (353/4).

Die objektive, absolut wahre göttliche Offenbarung wird so zum Zerrbild subjektiver und relativer menschlicher Phantasiegebilde herabgedrückt, die günstigstenfalls teilweise Reflexe göttlichen Wahrheitslichtes in sich schließen. Die Erleuchtungen, die aus den beiden Quellen der „natürlichen und übernatürlichen, selbsterworbenen und offenbarten Belehrung“ fließen, sind ja „immer in untrennbarer Weise vermengt“, und ‚Theologie‘ ist „sehr schwierig von der Offenbarung zu unterscheiden“, weil diese „in theologischen Ausdrucksformen eingebettet sein“ kann; „denn die Offenbarung kleidet sich unwillkürlich in jede Sprache, die gerade zur Hand ist“ (340/1, vgl. 393). Im wesentlichen versteht Tyrrell unter „Offenbarung“ eine keinem anderen mitteilbare Erfahrung, bezw. den Bericht von einer solchen Erfahrung, und „wenn sie religiösen Inhalts ist, . . . eine Erkenntnis, die auf . . . übernatürliche oder außerordentliche Weise vermittelt ist“, im Gegensatz zu der „natürlichen“ oder

„dogmatischen“ Theologie oder „derjenigen Erkenntnis der göttlichen Dinge, welche der Geist durch seine eigene Denkarbeit . . . ableitet“ (330/1). „Die Offenbarung kann uns nicht von außen her eingepflanzt werden; äußere Belehrung kann sie veranlassen, aber nicht bewirken. — Die Erfahrung des Propheten muß zu einer Erfahrung unser selbst werden. Auf die so erweckte Offenbarung erwidern wir durch den Glaubensakt, indem wir sie als Gottes Wort in uns und zu uns erkennen“ (372). Zur Wissenschaft und Theologie verhält sich die Offenbarung, „wie die kunstlose Erklärung eines Kindes zu der eines unterrichteten Geistes, — eine unverfälschte Darstellung und . . . der natürliche Niederschlag der Erfahrung, der religiösen Tatsachen“ (282). Auch die bilderreiche Schilderung eines Wilden ist in dieser Hinsicht „wertvoll als Bericht über die Erfahrung . . . Aus dem Eindruck, den dieser einfältige Geist empfangen hat, können wir erraten, was sich in Wirklichkeit ereignet hat“ (352). „Wenn wir die apostolische Offenbarung so betrachten könnten, daß sie nicht als eine aus der Reflexion entsprungene, künstlich erdachte Theorie vom Leben, sodern als der spontane Ausdruck einer tieferen religiösen Erfahrung erscheint“, so bräuchten wir nicht „späteren und höher kultivierten Zeiten gegenüber früheren und weniger kultivierten oder den kraft ihrer theologischen Bildung Weisen und Klugen gegenüber den Unwissenden und Einfältigen, denen das Evangelium ganz besonders gepredigt worden ist, einen hohen übernatürlichen Vorzug einzuräumen“ (12/3), „indem wir für Offenbarung und Dogma jede Entwicklung derart, wie sie nur für die Wissenschaft und die Theologie gilt, entschieden leugnen“ (101) und mit der liberalen Theologie als das ‚Konstante‘, das eigentliche ‚Semper idem‘ der Glaubensüberlieferung „nur die zugrunde liegende Realität, nicht irgendeine Lehre, eine Darstellung dieser Realität“ erkennen (135). „Die Metaphysik aus dem Leben und dem Handeln statt aus Begriffen und Ideen ableiten, heißt . . . sie zum erstenmal auf festen Grund stellen und ihr das Interesse verleihen, das sich an jedes Studium knüpft, dem irgendeine, sei es auch noch so ferne Beziehung eigen ist zum Leben und zur Tat“ (243). „Die Offenbarung (als das tätige Walten betrachtet, wodurch das Göttliche in unserem inneren Leben in Erscheinung tritt) wird daher für uns in erster Linie als

bestimmte Form des Lebens, der Betätigung, des Verhaltens definiert. Erst später und in zweiter Linie beginnt unser Verstand über diese Vorgänge nachzudenken, versucht er, sie gestaltend darzustellen und eine Philosophie oder eine Geschichte zu erfinden, die sie erklären soll" (252/3, vgl. 280). Allein „die prophetische Vision" der Offenbarung, „als ein historisches oder philosophisches Urteil betrachten und . . . als Grundlage logischer Schlüsse verwenden, heißt Dinge verwechseln, die ihrem Wesen nach so verschieden sind wie die Erfahrung und das Nachdenken über die Erfahrung" (369). Dieser Verwechslung zwischen dem „Ergebnis philosophischen Nachdenkens über die Tatsachen der religiösen Erfahrung", deren „normgebenden Mittelpunkt die apostolische Offenbarung bildet" und den Tatsachen selbst macht sich der „Theologismus" schuldig, der „Verderber sowohl der Offenbarung als der Theologie" (423). Seine Vertreter fassen „die apostolische Offenbarung nicht als ein Element einer mehreren gemeinsamen religiösen Erfahrung, nicht als den Gegenstand des theologischen Denkens, sondern als selbst ein göttlich verbürgtes, wenn auch unentwickeltes theologisches System bildend auf" (7). Sie meinen, „daß das Depositum fidei, die ‚Gestalt der Heilsworte, worin uns die apostolische Offenbarung zuerst gegeben worden ist, eine rudimentäre Theologie darstellt, die eine streng dialektische Entwicklung zuläßt; daß die sich daraus ergebenden theologischen und wissenschaftlichen Schlußfolgerungen göttlich verbürgt sind, nicht nur als Erläuterungen einer jenseits aller Wissenschaft liegenden Realität, sondern als Prinzipien und Maßstäbe des richtigen Denkens" (419); „daß die theologischen und wissenschaftlichen Kategorien, in welchen uns die Offenbarung oder dogmatische kirchliche Entscheidungen vermittelt werden, für unseren Glauben . . . in irgendeiner anderen Hinsicht denn als Ausdrucksmittel für eine Wahrheit aus einer höheren Sphäre bindend sind" als „eine göttlich offenbarte Philosophie", welche „unseren Verstand in Fesseln schlägt" (422).

Hierin verrät sich die **Achillesferse** des Modernismus, welcher die vernunftgemäße Erfassung und Verarbeitung des objektiven Wahrheitsbestandes als lästige Geistesfessel verwirft und an ihre Stelle setzt das freie Sichausleben der individuellen Geistesverfassung,

deren natürliche Veranlagung er von der übernatürlichen Eingebung so wenig zu unterscheiden weiß wie die reformatorische Selbsttäuschung vom testimonium Spiritus Sancti. Dabei erweist er sich in der Tat als den Verderber nicht bloß der übernatürlichen Offenbarung, sondern auch der natürlichen Wahrheit. Charakteristisch ist die Definition der Wahrheit als „Übereinstimmung des Prädikates mit dem Subjekt" statt des Erkenntnisgegenstandes mit dem erkennenden Subjekt, also im Gegensatz zur gewöhnlichen Auffassung, „daß der Verstand einen außerhalb des Verstandes existierenden Gegenstand nachbildet"; denn „er könnte das natürlich nicht tun und könnte auch die Richtigkeit der Nachbildung nicht prüfen, wenn der Gegenstand nicht schon im Verstand vorhanden wäre. . . . In unseren äußeren und inneren Wahrnehmungen . . . sind uns die Bausteine zu einer Welt gegeben. — Wie ich sie aber nicht anders vorstellen kann als in Raum und Zeit, so kann ich sie auch nicht anders als in einer Vorstellung . . . vorstellen" (235/6). „Die Wahrheit ist also die Übereinstimmung unseres Verstandes mit der uns gegebenen Erfahrung, unserer Prädikate mit unseren Subjekten. Und wenn wir unter ‚Ding' . . . ein so in unserer Erfahrung als Gegenstand des Denkens (!) Gegebenes verstehen, so können wir sagen: die Wahrheit ist ‚Adaequatio intellectus et rei'" (239) — wiederum eine Nachwirkung der Kantschen Immanenzphilosophie. Ja wir vermögen noch die Spuren jenes Nominalismus zu entdecken, welchem der Protestantismus von Anfang an mangels Kenntnis der Scholastik in ihrer gediegenen Form sich in die Arme geworfen hat in der Darlegung: „Unsere unmittelbare Erfahrung von der Außenwelt . . . ist nicht reicher, sondern eher ärmer an Inhalt als die des primitivsten Wilden; wir haben nur die Deutung der gleichen Daten voraus — das, was wir in sie hineinlesen und aus ihnen erschließen im Lichte jenes Schemas, jenes Planes der Natur, der durch die Beobachtung und das Nachdenken der Gesellschaft in ihrer Gesamtheit allmählich ausgearbeitet und uns durch Überlieferung mitgeteilt worden ist. — Die Begriffe entstammen nicht den Dingen",[1] indem unsere Begriffswelt „nicht beanspruchen kann, ein getreues Abbild der konkreten

[1] Wörtlich: Es gibt keine Universalien a parte rei [Anm. d. Übers.].

Wirklichkeit zu sein, die sie durch Zeichen wiedergibt" (210/1).

Zu einer solchen Entwicklung drängt die einseitige Betonung der Innenerfahrung oder Intuition: Tyrrell meint „eine gangbare Via media" zwischen der „Möglichkeit, historische Einzelfragen durch den Glauben entscheiden" zu lassen oder nicht, aufzeigen zu können durch den Hinweis „auf ein völlig natürliches Ahnungsvermögen, das dem Menschen eigen ist, auf einen Scharfsinn, der der Intuition gleichkommt und befähigt, gleichsam a priori und unabhängig von aller kritisch-historischen Forschung, mit einem wechselnden Grad von Sicherheit Tatsachen zu bestimmen, die außerhalb des Bereichs seiner unmittelbaren Erfahrung liegen". Es besteht hier ein analoges Verhältnis wie „auf dem Gebiet der Hagiographie. — Der Verfasser geht von gewissen feststehenden dogmatischen Annahmen und von gewissen ungeprüft hingenommenen frommen Gefühlen aus. Diese ... auf ahnendes Schauen gegründete historische Einsicht — die ‚dogmatische' Geschichtsbetrachtung — verhält sich zur kritischen Geschichtsbetrachtung ebenso, wie sich die künstlerische oder dramatische Wiedergabe einer Episode, die sich kritisch nachprüfen läßt, zu dieser verhält" (298 ff.). „Wie der Dichter oder der Dramatiker Geschichte und Philosophie den Zwecken eines höheren Ideals dienstbar macht, eines Ideals, das in der Welt der Wirklichkeit nur einen unvollkommenen Ausdruck findet, oder wie der Künstler ‚die zitternde Hand der Natur' korrigiert und den Gedanken, dem gegenüber sie versagt hat, in seiner Reinheit wiedergibt: So sieht der Prophet den religiösen Sinn der Welt und des Lebens und gibt ihm gestaltend Ausdruck ... Er läßt das verborgene und nach Ausdruck ringende Ideal aufleuchten in der Dämmerung der irdischen Realität" (368). „Während nun aber der Dichter, der Maler oder der Dramatiker sich dessen wohl bewußt ist, ... daß er nicht das geringste Recht hat, ... von dem ästhetischen ‚Sollen' auf die historische Tatsache zu schließen, ist der von religiösem Glauben und religiöser Hoffnung erfüllte Mensch mit gutem Recht davon überzeugt, daß der Verlauf der Ereignisse letzten Endes auf sittliche und religiöse Zwecke gestaltet ist ... Daher sein Gefühl, er bleibe eher hinter der religiösen Wahrheit des Gegenstandes zurück. — Seine Untreue gegenüber den Tat-

sachen ermöglicht es dem Dichter oder dem Dramatiker vorzudringen bis ins innerste Herz des Lebens, bis zu dem immanenten Geist oder Willen, der sich in der Geschichte einzelner Menschen und ganzer Völker zu objektivieren strebt und doch niemals einen zureichenden Ausdruck in ihr zu finden vermag. — Um die Wahrheit der Idee in ihrer Reinheit heraustreten zu lassen, muß er die Wahrheit der Tatsachen vernachlässigen." Daher „der apologetische Eifer, . . . in kindlich einseitiger Weise aus der Natur Beweise für die Güte und Weisheit Gottes zu sammeln. — ‚Gute Menschen haben immer eine moralische Geschichtsbetrachtung einer sich streng an die Wahrheit haltenden vorgezogen . . . Als Tatsachen-Wahrheit mögen alle Ergebnisse solcher Art von kläglicher Unzulänglichkeit sein; als ‚Soll-Wahrheit' oder Ideal-Wahrheit können sie in weit höherem Grade wahr sein, als es eine genaue Feststellung der erreichbaren Tatsachen-Wahrheit hätte sein können, und in den meisten Fällen sind sie es wirklich gewesen" (306).

Hiermit gewährt uns der **Modernismus** einen Einblick in seine **verborgensten Herzensfalten:** Um geschichtliche oder tatsächliche Wahrheit ist es ihm gar nicht zu tun, sondern bloß um relative Wahrheit in dem Sinne, wie man etwa von einem historischen Drama spricht, d. h. um eine „zugestandenermaßen aus dramatischen Rücksichten idealisierte Wiedergabe von Vorgängen, die als Tatsachen vorausgesetzt werden," weil sie „eben so . . . sich hätten ereignen sollen, wenn der dramatische Dichter den Verlauf der Geschichte allein mit Rücksicht auf die Zwecke des Dramas gelenkt hätte" (302). An Stelle der Wirklichkeit tritt also eine ideale Dichtung, eine phantasievolle Illusion, ein blendender Schein von Wahrheit. Was der Modernismus selbst auf dem Gewissen hat, sucht er auf die Gegenseite abzuwälzen: Er nennt das scholastische Lehrsystem, den „Theologismus, eine Scheinwissenschaft" (251) und behauptet mit dem freisinnigen Protestantismus, z. B. eines Paul Wernle: „In ihrer ersten Gestalt ist die christliche Offenbarung rein apokalyptischen, prophetischen, visionären Charakters. — Sehr früh jedoch regte sich der apologetische Wunsch, zu beweisen, daß der Geist . . . auch ein philosophisches Wissen verlieh, wodurch das Licht des Heidentums in Finsternis verkehrt wird. Daraus ergab sich das Bestreben, . . .

die tiefsten philosophischen Systeme unter der Hülle der christlichen Offenbarung zu entdecken und dann bei allen großen Philosophen eine dunkle Ahnung des so gedeuteten Christentums zu finden. — Hand in Hand mit dieser Umwandlung der Offenbarung in eine offenbarte Theologie geht die von ihr abhängige Verkehrung des Begriffes des Glaubens in den der theologischen Orthodoxie" (259 ff.). „Daß die Gaben des Glaubens und der Gnade von einer Bedingung abhängen sollen, die so unsicher, so wandelbar, so sehr der ausschließliche Besitz einer intellektuellen Aristokratie ist wie die philosophische Orthodoxie, das läßt sich mit dem Geist und dem Streben seines Gründers kaum vereinen" (327). Über diesen veralteten „Intellektualismus" spottet Tyrrell: „Ich habe eine unklare Vorstellung, daß dieses Kredo seine Entstehung gewissen längst vergessenen Kontroversen über die Begriffe ‚Substanz' uud ‚Person' verdankt, die sich hauptsächlich um die Zweideutigkeit des Wortes *οὐσία* drehten. . . . Wenn ich also nicht diese ganze Kontroverse in den Fingerspitzen habe, — ist mein ewiges Verderben besiegelt" (410/1), — als ob nicht im Rahmen des Intellektualismus Platz genug wäre für die Unterscheidung zwischen den elementaren Anforderungen des Glaubens an den schlichten Laienverstand und den komplizierteren für die Theologen ex professo!

Trotz seiner formellen Verwahrung gegen „Fideismus" läuft Tyrrells Gedankensystem auf diesen hinaus, mit dem er übrigens nach eigenem Zugeständnis „gegen die einseitige Scholastik sympathisiert"; hierbei ist freilich die Einseitigkeit auf seiten dessen, welcher gegen die Scholastik den weit übertriebenen Vorwurf einer „abgöttischen Verehrung der ‚raison raisonnante'" erhebt, ja einer „Sättigung mit den pantheistischen Tendenzen ihrer arabischen Erzeuger" (381, 389). Auch dieser Pfeil trifft auf den Schützen zurück. Was anders als „pantheistische Tendenz" spricht sich aus in den Gedanken Tyrrells, daß im Mitmenschen „das Ganze lebt, sofern er sich seiner selbst als eines Werkzeuges der universalen Vernunft, des universalen Geistes bewußt wird. — Der Pragmatist lehnt sich mit Recht auf gegen das Absolute im Sinne eines außerhalb liegenden Etwas, das der Geist nachbilden soll und das keinen gemeinsamen Maßstab mit unserer Erfahrung besitzt, oder im Sinne einer Güte, die sich durch

ihr transzendentes Wesen oder ihre unendliche Verschiedenheit jeder Verwandtschaft mit der Güte menschlichen Wollens und Handelns entzieht und in keinem Sinn nachgebildet oder praktisch nachgeahmt werden kann" (240/1). Das Absolute ist vielmehr dem menschlichen Geist immanent in Gestalt eines dunkeln Gefühles, dessen er sich nach ontologischer Auffassungsweise aus der unmittelbaren Innenerfahrung gleichsam intuitiv bewußt wird. Wäre die Offenbarung oder das Wort Gottes „nicht schon in die Tiefen unseres Seins, wo der Geist in Gott wurzelt, eingegraben, so könnten wir es nicht erkennen" (372). Jene göttliche Macht, „die sich jeder Seele in den elementaren und natürlichen Erfahrungen des sittlichen Gewissens . . . enthüllt, diese dunkel geahnte Puissance ist Gott. Diese dunkle Ahnung zu klarer Einsicht zu erheben, ist das Werk der Offenbarung" (386).

Solche Konsequenzen ergaben sich naturgemäß als Ausläufer der voluntaristischen Weltanschauung. „Auf Grund dieser Auffassung" muß „daß Sehnen der Seele nach dem Geheimnisvollen . . . vertieft und gefördert werden als eine unentbehrliche Bedingung persönlicher Entwicklung. Unseren Erkenntnistrieb auf den Bereich ‚exakter Erkenntnis' zu beschränken, wäre gleichbedeutend mit einer Beschränkung unseres Lebensverlangens auf den Bereich unserer gegenwärtigen Möglichkeiten, mit dem Verbot, den Blick nach einer höheren Sphäre zu erheben" (204). Woher stammt diese Idee des Transzendenten, des Ganzen, des unendlichen Jenseits, wenn sie nicht Bezug hat auf unser Handeln, auf unsere Lebensführung (203)? Der scholastische Grundsatz, daß das Erkennen dem Handeln und Wollen vorhergeht (Nihil volitum nisi praecognitum), ist . . . nur in dem Sinne wahr, „daß ein aus höherer Eingebung stammendes oder wenigstens unter der Schwelle des Bewußtseins liegendes Wissen sich auch hinter unseren blindesten Instinkten und Trieben verbirgt. Buchstäblich wahr ist es[1] allerdings von unserem freien, sich selbst bestimmenden Willen; denn wir können offenbar nach einem bestimmten Gegenstand kein Verlangen haben, solange uns eine bestimmte Vorstellung von ihm fehlt. Aber nicht nur unsere tierischen Triebe und Instinkte, sondern auch unser geistiges Sehnen nach

[1] Druckfehler: er.

dem Göttlichen geht jeder ausdrücklichen Erkenntnis unserseits von dem Gegenstande, auf den es sich richtet, vorher. In beiden Fällen entdecken wir nur durch tastende Versuche, was unsere Bedürfnisse befriedigt und erklärt. — Das höchste . . . Verlangen des Menschen ist auf ein Ziel gerichtet, das er nicht klar bestimmen und beschreiben kann. Es ist ein eingepflanztes Verlangen, nicht ein solches, das er sich selbst gewählt und vorgesetzt hat" (208/9). — Hierbei unterläuft die logische und psychologische Verwechslung zwischen nicht klar bewußten ideellen Vorstufen eines angeborenen Naturtriebes und dem völlig bewußten. Auch für das unbestimmte Gefühlsverlangen gilt dieselbe Regel wie für das bestimmt gewollte und gewählte, daß man kein Verlangen nach etwas haben kann, von dem nicht irgendwelche, wenn auch noch so verworrene Vorstellung vorhanden ist. Die tieferen Denker gerade unter den modernen empirischen Psychologen, in erster Linie die „Assoziationspsychologen" Ziehen u. Münsterberg, Cornelius u. Lipps, Stumpf u. a.[1], anerkennen den sekundären Charakter des „Gefühlstons", welcher als bloße Begleiterscheinung an das Empfindungs- und Vorstellungsganze sich heftet, als Resonanz der Abgestimmtheit des psychischen Lebens, nie selbständig, sondern stets im Gefolge eines mehr oder minder entwickelten und geklärten Bewußtseins. Tyrrell widerspricht übrigens sich selbst, wenn er im Gegensatz zu der vorher behaupteten primären Bedeutung des Gefühlslebens bekennt: „Die Frage, welchem von den drei Faktoren, Wahrnehmung, Gefühl oder Wille, im Leben des Geistes die führende oder entscheidende Rolle zukomme, ist müßig; jeder von ihnen ist unauflöslich mit den beiden andern verknüpft" (238, vgl. 236).

Mit Hilfe der Immanenzphilosophie, in Anlehnung hauptsächlich an Wilh. Wundt, mündet Tyrrells Voluntarismus in die monistischen Bahnen eines allen schließlich zugrunde liegenden unbewußten Gesamtwillens ein. So „hat die Kirche im letzten Grunde geschaffen . . . der Ausdruck nicht eines individuellen, wohl aber eines Gesamtgeistes, eines Geistes alt und weit wie die Welt" (44), jenes „Geistes Christi, dessen unvollkommene Verkörperung die Kirche ist", in welchen jedoch „eine tiefere Einsicht

[1] Vgl. Hans Meyer, Psychologie der Gegenwart 1909, S. 70 ff.

besitzen alle Vorkämpfer des Fortschritts auf jedem Lebensgebiet" (21), der mit Voraussicht begabte (61), „immer nur durch eine schwache und unterdrückte Minderheit vertretene . . . weitherzigere und humanere Typus des Katholizismus" (21). Die „in den wenigen weiter fortgeschrittene" Gesamterfahrung erzeugt das höchste und beste Ergebnis, die reifste Frucht des ganzen sozialen Prozesses, die engste Annäherung an die Wahrheit, die bis dahin durch die Arbeit des Gesamtgeistes erreicht worden ist" (70), indem „die Irrtümer und Mängel, die dem prophetischen Geist in den einzelnen Individuen anhaften, in einer auf ahnendes Schauen gegründeten Erkenntnis, die durch den Gesamtgeist der ganzen religiösen Gemeinschaft bestimmt und getragen wird, in weitem Maße ausgeschaltet sind. Der Geist der Gesamtheit besitzt die volle Autorität, die der Erfahrung der Gesamtheit gegenüber der des Individuums eigen ist" (301/2).

Freilich müssen wir „scharf unterscheiden zwischen der Gemeinde und der Masse, dem Volke und dem Pöbel". Die Masse „ist so unpersönlich wie ein Rudel Wölfe oder eine Herde Schafe . . .; denn ihr Gesamtwille ist eine Fiktion, und der Wille der ihr angehörigen Individuen ist gelähmt. Verantwortlich kann der Demagoge sein, der sie übersieht und mit ihr spielt, wie der Angler mit dem Fisch . . .: aber er steht als Führer nicht innerhalb, sondern außerhalb der Menge." Letztere, „von Herdeninstinkten geleitet, — besitzt nur ihre leeren Schalen, die längst abgetanen Schlagwörter, . . . ist unduldsam, maßlos, fanatisch. Gleich einem Kinde verwechselt die Masse Tatsachen und Einbildungen, Subjektives oder Objektives, in aller Einfalt. — Der Geist der Masse ist unfruchtbar, ohne Gefühl, ohne Geschmack, tot gegenüber allen lebendigen Prinzipien und Ideen, allen tieferen und inneren Werten der Religion und der Moral . . .; stets sucht er die Heiligen auf sein eigenes geistiges und sittliches Niveau herabzuziehen" (312 ff.).

Anderseits ist der „Sazerdotalismus" eine Entartung der Idee des Priestertums, „die Bureaukratie in der Kirche. Er äußert sich zunächst . . . dadurch, daß er die Schafe als bloßes Mittel im Dienste des Behagens und der Würde des Hirten betrachtet. Aber seine feinere und verderblichere Form lauert hinter der Vorstellung, daß der ganze kirchliche Apparat, das ganze kirchliche System, um seiner

selbst willen da ist.“ Er leiht dem „Egoismus der Korporation“ seine Dienste und vergißt, „daß der Sabbat, . . . das Gesetz, die Sakramente für die Menschen da sind und . . . der Priester für den Laien“. Er läßt Gott „die Menschheit und den einzelnen nur von außen her, nicht auch von innen aus“ regieren, ist „mit einem Wort der Abgesandte eines rein transzendenten Gottes, nicht eines zugleich immanenten Gottes“ (437 ff.). — Dem „bureaukratischen“ gegenüber betont Tyrrell aufs energischeste „den demokratischen Autoritätsbegriff (451): Die Stimme des Volkes, . . . nicht des Pöbels, ist die Stimme Gottes“ (69). „Die Behauptung, daß alle geistliche und sittliche Vollmacht dem Volke anhaftet und vom Volk stammt, steht keineswegs im Widerspruch zu der Wahrheit, daß sie von Gott stammt . . . Sie stellt nur nachdrücklich fest, daß Gott sich uns in höchster Fülle nicht in den Wolken, nicht in den Sternen, sondern im menschlichen Geist kundgibt und daß er daher am vollkommensten in Erscheinung tritt in dem vollkommensten Ausdruck des menschlichen Geistes, der durch die umfassendste erreichbare Einstimmigkeit gewonnen wird und das Ergebnis der weitesten Gesamterfahrung und der tiefsten Gesamtreflexion ist (448). Die Frage auf die alles ankommt, ist die: Wo ist der Gott, dem Papst und Konzil ihrem Anspruch nach allein verantwortlich sind? Ist er der ganzen Kirche immanent, so daß wir schließlich seinen Sinn und seinen Willen erfahren können, oder ist er uns unendlich weit, bis über die Sterne hinaus, entrückt, so daß wir nichts über beides wissen können, ausgenommen das, was dem Episkopat vermöge einer geheimnisvollen Intuition zu wissen verliehen ist? — Es kann nicht geleugnet werden, daß Gottes Geist im Leben der formlosen Kirche, die der hierarchischen Organisation zugrunde liegt, eine schweigende, aber unbeschränkte Kritik ausübt, daß sein mit unwiderstehlicher Kraft sich durchsetzendes Urteil nicht in der scharf bestimmten Sprache der Definitionen oder Dekrete, sondern in langsam sich verwirklichenden praktischen Ergebnissen zum Ausdruck kommt, in dem Fortleben dessen, was sich selbst als lebenspendend erwiesen hat, in dem Untergang alles dessen, was nur von bedingtem und zeitlich beschränktem Wert gewesen ist“ (459). Die frischen Lebensimpulse aber gehen natürlich aus von den Aposteln des Modernismus,

von „jener geistig regen Minderheit, deren Widerstand gegen die passive Wahrheit eine notwendige Voraussetzung des Lebens der Kirche bildet . . . Sind nicht Heilige und Schismatiker aus dem gleichen Stoff, mit den gleichen Werkzeugen geschmiedet? Nur daß das Werk in dem einem Fall gelungen und in dem anderen Fall mißraten ist?“ (63.) Wer übrigens „den Geist der Gesamtheit . . . in tieferem und wahrem Sinn gedeutet als der Durchschnitt und die amtlichen Vertreter, unterscheidet sich zwar von diesen, aber er widerspricht ihnen nicht, da er sich nur noch enger an die Regel hält, der sie selbst zu gehorchen vorgeben. Er wird vom Durchschnitt als irrgläubig betrachtet werden, aber er wird die intuitive Gewißheit besitzen, daß er nichts dergleichen ist, und daß sie morgen da stehen werden, wo er heute steht. . . . Wir müssen daran festhalten, daß es auch möglich ist, in völlig einwandfreier Weise von dem offiziellen Urteil und dem des Durchschnitts abzuweichen, das seiner wesentlichen Natur nach dem Fortschritt feind ist und feind sein soll“ (71/2).

Die päpstliche Enzyklika (55 ff.) kennzeichnet diese modernistische Gesinnung durch die prägnanten Sätze: Die Entwicklung entspringt „aus dem Widerstreit zweier Kräfte, einer zum Fortschritt drängenden und einer konservativ zurückhaltenden“. Letztere steht „abseits von dem wechselnden Leben. . . . Im Gegensatz dazu webt und wirkt die zum Fortschritt drängende, den tiefsten Bedürfnissen sich anpassende Kraft im Bewußtsein der Laien . . . Hier schaut jene verderbliche Ansicht heraus, welche das Laientum als Prinzip des Fortschritts in die Kirche einschmuggeln möchte. — Das Bewußtsein der Laien . . . wirkt auf das Kollektivbewußtsein, und dieses drückt auf die Autorität, zwingt sie, Kompromisse zu schließen.“ — Auch die folgenden Ausführungen des apostolischen Rundschreibens (57) sind getreue Schilderungen des modernistischen Getriebes, daß nämlich „die Modernisten sich so sehr wundern, daß sie zurechtgewiesen werden. Gerade das, was man ihnen schuld gibt, halten sie für eine strenge Gewissenspflicht. — Sie geben gern zu, daß die Autorität nur ihr Amt ausübt. Nur eines bedauern sie, daß sie kein Gehör finden, weil so der Lauf des Geistes aufgehalten wird.“ Doch sind sie sich gewiß: „Man kann die Gesetze der Entwicklung wohl aufhalten, durchbrechen kann man sie nicht. . . . Sie glauben, man

müsse die Autorität aufrütteln, aber sie nicht vernichten. . . . Ihr Platz sei und bleibe innerhalb der Kirche, um allmählich das allgemeine Bewußtsein umzustimmen; es ist ihnen dabei freilich entgangen, wie hierin das Geständnis liegt, daß das allgemeine Bewußtsein nicht mit ihnen übereinstimmt, daß sie also kein Recht haben, sich als Interpreten desselben aufzuspielen."

Geradezu mit drohender Gebärde spielt sich als solchen Interpreten des Gesamtbewußtseins auf der Modernist Tyrrell (460 ff.): „Eines wenigstens ist gewiß. Die Demokratie hat festen Fuß gefaßt. Für die Geschlechter der nächsten Zukunft wird ein anderer Autoritätsbegriff einfach undenkbar sein. Wenn die Autorität der Päpste, Konzilien und Bischöfe nicht in diesem Sinne neu ausgelegt werden kann, so ist sie unwiderruflich verurteilt wie die Theologie aus der Kinderzeit der Menschen . . . Wenn sie gegen diesen Felsen anrennen, werden sie Löcher in die eigenen Köpfe schlagen. Wenn er . . . auf sie herabstürzt, wird er sie zu Staub zermalmen. Schon beginnt . . . der Geist des amerikanischen Katholiken sich der Auslegung der Autorität . . . zu verschließen. — Überall beginnt man mit einer gewissen Beängstigung sich der Tatsache bewußt zu werden, daß die Kirche zwar auf der militärischen Entwicklungsstufe unserer Zivilisation sich nur durch eine militärische . . . Auslegung ihrer göttlichen Autorität behaupten und durchsetzen konnte", aber in unserer Zeit muß sie mit der modernen Kultur „einer Wurzel im Geist der Menschheit entsproßt sein . . . Anderenfalls haben wir zu erwarten, daß die Entfremdung der Laien von der Kirche, die sich ringsum in unserer Umgebung so deutlich ankündigt, stetig zunehmen wird. Um sie festzuhalten oder zurückzugewinnen, müssen wir ihnen die ursprüngliche tätige Teilnahme am Leben der Kirche aufs neue einräumen, deren sie durch das allmähliche Überwiegen der absolutistischen über die demokratische Auslegung der priesterlichen Autorität beraubt worden sind. — Wir verlangen nicht die Verwandlung der Kirche in eine Laiengemeinschaft; wir verlangen nur die Anerkennung der Tatsache, daß die Laien teil haben an jenem höchsten Priestertum und an jener höchsten Autorität, von denen das Priestertum und die Autorität der amtlichen Hierarchie abgeleitet sind. — Reformen müssen . . . von oben kommen, von Gott, immanent der

ganzen Gemeinschaft, die sowohl über den Priestern als über den Laien steht."

Auch die protestantischen Kirchengesellschaften verlangen im großen und ganzen wenigstens nicht radikale Abschaffung des äußeren Kirchenregiments, aber sie machen dasselbe von der Laiengemeinschaft abhängig, und ihre Forderung des allgemeinen Priestertums in der unsichtbaren Gottesgemeinde deckt sich im wesentlichen mit der modernistischen. Während freilich der Protestantismus den offenen Abfall von der hierarchischen Ordnung des katholischen Kirchentums vollzogen hat, zieht der Modernismus aus kluger, diplomatischer Berechnung den latenten vor. Er beruft sich hierfür darauf, „daß Christus und Petrus der Synagoge angehangen hätten, wenn die Synagoge sie nicht ausgestoßen hätte". Darum sollte auch der Modernist Blanco White „einer ungerechten Exkommunikation standhaft ins Auge gesehen und sie ruhig getragen haben, wenn es nötig gewesen wäre, aber nicht aus der Kirche ausgetreten" sein (60). Denn „für unsere Zivilisation ist die Zeit neuer Religionen vorüber. Die Versuche der letzten drei Jahrhunderte sind durchaus nicht ermutigend. Was not tut, ist die Fortführung, Reinigung, Erweiterung und Vertiefung des Prozesses, der die Herrschaft hatte, ehe die schismatischen Bewegungen stattfanden (90). Meistens kennt der liberale Katholik seine Kirchengescichte zu gut, um sich durch harte Worte oder sogar ... Schläge sonderlich anfechten zu lassen. . . . Er bringt den Trägern amtlicher Gewalt . . . eher mehr Achtung entgegen. . . . 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. — 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 Solidität mit der ganzen katholischen Gemeinschaft der Vergangenheit und Gegenwart, deren Geist ihn beseelt. — 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 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, innere 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" (94/5). In dieser rein äußerlichen Unterwerfung, innerlich aber desto gefährlicheren Verseuchung der katholischen Kirche durch die Wölfe der modernistischen Irrlehre im Schafspelz des wahren Katholizismus besteht bekanntlich die Hauptgefahr, welche das Einschreiten Pius' X. gegen diesen „Sammelpunkt aller Häresien" mit gebieterischer Notwendigkeit erfordert hat.

ZUM GOTTESBEWEIS DES HL. THOMAS AUS DER ORDNUNG DER WIRKURSACHEN.

Von Dr. HEINRICH KIRFEL C. Ss. R.

Über einen Gottesbeweis des hl. Thomas schreiben zu wollen, muß heutzutage fast als ein gewisses Wagnis angesehen werden. Kann es ja schon mancher angehende Jünger der Philosophie in seinem Schulbuch nachlesen, daß die bösen Thomisten daran schuld sind, wenn es noch immer Atheisten gibt, welche die überzeugende Kraft der Gottesbeweise leugnen,[1] und wenn selbst Katholiken bis zum heutigen Tag eine streng wissenschaftliche Begründung des Daseins Gottes für unmöglich halten.[2] Die Thomisten begnügten sich nämlich mit den „fünf Wegen" zur Erkenntnis des Daseins Gottes, welche der hl. Thomas aus Aristoteles entlehnt, genauer gesagt, fast wörtlich abgeschrieben habe, und trieben so eine Apologetik, welche

[1] G. Pécsi, Cursus brevis philosophiae. Vol. III. A. Esztergóm 1909. p. 128. „Quia Thomistae non desistunt in forma «quinque viarum» repraesentare demonstrationem existentiae Dei, non est mirum, quod . . . atheistae calumnientur demonstrationem hanc esse «prorsus inefficacem»."

[2] Ibid. Praef. p. IX.—X. „Problema existentiae Dei a Thomistis adeo abstracte, parce et primitive tractabatur, ut inter ipsos scientiatos catholicos divulgata erat usque ad nostros dies funesta opinio: existentiam Dei stricte scientifice haud demonstrari posse."