

XXX. Die Ruthenin, welche ihren Ritus beibehält, kann bezüglich der Fest- und Fasttage ihrem Manne folgen.

XXXI. Der Ruthene kann dem Ritus seiner Frau folgen, auch hinsichtlich der Fest- und Fasttage. Nach Auflösung der Ehe kann er bei dem lateinischen Ritus verharren, aber auch zu seinem zurückkehren.

XXXII. Die Eheschließung eines Lateiners mit einer Ruthenin soll lateinisch vor dem lateinischen Pfarrer vollzogen werden. Ist der Mann Ruthene, so kann die Eheschließung bei dem ruthenischen oder lateinischen Pfarrer erfolgen.

XXXIII. Bleibt jeder der beiden Kontrahenten bei seinem Ritus, so haben die beiderseitigen Pfarrer die Pfarrechte gegen dieselben auszuüben, und zwar hinsichtlich der österlichen Kommunion, Viatikum und letzten Delung, Beistand auf dem Sterbebette, der Exequien und Beerdigung. Ausgenommen sind Notfälle.

XXXIV. Die Kinder aus einer Ehe eines Lateiners mit einer Ruthenin, die in Amerika geboren werden, sind nach lateinischem Ritus zu taufen, denn die Kinder haben unbedingt dem Bekenntnisse des Vaters zu folgen, falls er Lateiner ist.

XXXV. Im umgekehrten Falle kann der ruthenische Vater seine Kinder nach ruthenischem Ritus taufen lassen, aber auch nach lateinischem.

XXXVI. Die Kinder gehören unter die Jurisdiktion desjenigen Pfarrbezirkes, in dem sie getauft sind; also die lateinisch getauften zum lateinischen und umgekehrt. Ausgenommen ist nur der Fall, in dem eine Nottaufe stattgefunden hat, also im Todesfalle oder auch, wenn absolut kein ruthenischer Priester für die Taufe da war. Die Zugehörigkeit des Kindes zu dem einen oder anderen Ritus wird dann nach dem oben Gesagten entschieden.

Dieses der wesentliche Inhalt des vom 14. Juli 1907 datierten päpstlichen Breves.

„Moderne“ Irenik.¹⁾

Nachdem der Straßburger Kirchengeschichts-Professor wieder einmal in seiner bekannten Art die öffentliche Aufmerksamkeit und den lärmenden Applaus der Kirchenfeinde auf sich gezogen, verdient auch sein System, das Commer auf Grund des berühmten Buches über den „Katholizismus im 20. Jahrhundert“ in der neuen Auflage seines Werkes ausführlich behandelt hat, erhöhtes Interesse. Dies umsomehr, als es besonders in Oesterreich immer noch Leute gibt, die auf Ehrhard nicht nur als Pionier moderner Kultur schwören, sondern in ihm auch ähnlich wie Rinneberg einen der „führenden Geister“ im katholischen Lager verehren. Besonders willkommen dürfte eine Untersuchung der zu allererst aus Ehrhards Feder geflossenen, von Commer nicht berücksichtigten, vielgepriesenen

¹⁾ Albert Ehrhard, Katholisches Christentum und moderne Kultur. 2. Auflage. Kirchheimische Verlagshandlung, Mainz und München (in der Sammlung „Kultur und Katholizismus“, herausgegeben von Martin Spahn), 92 S., 1907.

Schrift sein, schon weil dieselbe teils im Anschlusse an sein Hauptwerk, „teils in Weiterführung des dort eingenommenen grundsätzlichen Standpunktes“ eine „Programmskizze“ der Spahn'schen Sammlung sein soll (Vorwort). Wenn das Büchlein nun auch nicht wissenschaftlich sein will und wenig Neues zu den schon bekannten Anschauungen, oft sogar trotz des geringen Umfangs nur Einsenwahrheiten ohne irgendwelche kritische Durcharbeitung bietet, so darf es doch als neuester und klassischer Ausdruck einer nicht zu unterschätzenden Richtung von weiteren Kreisen beachtet werden, umsomehr, als jetzt gerade die von ihm berührten Probleme im Vordergrund der Diskussion stehen. Nicht das persönliche Moment, sondern bloß Theorie und Methode möchte ich hier nach allgemeinen Gesichtspunkten ins Auge fassen. Denn über die intimen Absichten des Verfassers steht mir kein Urteil zu und ich möchte weder zu den „unruhigen, streit- und neuerungssüchtigen Geistern“ (S. 2) gehören, noch auch „von dem sittlichen Streben, dem Gegner gerecht zu werden“ (S. 5), um ein Haar breit abweichen. Auf die spezifischen Geschichtsirrtümer will ich ebenfalls nicht eingehen, sonst müßte ich z. B. bei dem Passus vom „Widerspruch gegen den alten Kirchenglauben und die katholische Kirchenidee“ als „das gemeinsame, alle Reformrichtungen des 16. Jahrhunderts umschlingende Band“ (S. 3) ins Gedächtnis zurückrufen, daß es auch eine sogenannte Gegenreformation gegeben hat.

Ein verlockendes, wenn auch gefährvolles Ziel war es, die Beziehung von moderner Kultur und katholischem Christentum klarzulegen, die harmonische Synthese zwischen beiden zu suchen, in lichtvollen Strichen zu zeigen, wie „modern“ in des Wortes guter Bedeutung und „katholisch“ sich ebensowenig widerspricht als „Kultur“ und „Christentum“, wie zu allen Zeiten und so auch heute noch der Katholizismus sich den Bedürfnissen anzupassen versteht, wie christliche Religion und wahrer Kulturfortschritt sich nicht ausschließen und hemmen, sondern fördern und stützen, ein Ziel, würdig eines Mannes, der, ausgerüstet mit umfassenden historischen Kenntnissen und selbst auf der Höhe moderner Kultur stehend, weiten und klaren Blickes Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft überblickt. Auch war es ihm gestattet, dem blanken Degen scharfer Polemik eine irenische Tonart vorzuziehen, durch Hervorhebung nicht so sehr dessen, was uns trennt, als dessen, was uns einigt, Geist und Gemüt des entfremdeten Kindes unserer modernen Welt zu der magnetisch wirkenden Wahrheit hinüberzuziehen und für die übernatürlichen Regionen zu gewinnen. Wie hat Ehrhard dieses Rätsel gelöst, welches Heilmittel hat er der kranken Menschheit verschrieben? Ist er vor allem glücklich an der Klippe vorbeigesegelt, an welcher schon manche Ireniker gescheitert sind, daß sie, vom Streben, den Irrtum durch friedliche Mittel anzulocken, fortgerissen, vieles von ihm in sich aufnahmen und so statt ihn zu bekehren, selbst zu ihm verkehrt wurden, daß sie das feste Gefüge der unveränderlichen Wahrheit lockerten und die schwankenden Wogen irriger Vorurteile in dasselbe eindringen ließen?

Schon der erste Abschnitt über „das Wesen der Kultur“ kann uns als Prüfstein dienen. Nebensächlich mag erscheinen, daß zwischen objektiver und subjektiver Kultur nicht hinreichend unterschieden und im Vergleiche zu

ihr das Wort „Natur“ mehr auf die äußere Welt als auf die innere Anlage des Menschen bezogen wird. Die Kultur, wie schon der Name (Ausbildung) besagt, bedeutet ähnlich eine (mehr künstliche) Vervollkommenung des natürlichen Menschen, wie etwa die Gnade, nur daß bei letzterer der Grad noch höher und das Prinzip kein immanentes ist; schon hierin läge bei aller Betonung der Heterogenität ein wertvoller Anknüpfungspunkt, den Ehrhard nicht benützt hat. Von größerer Tragweite ist die Art und Weise, wie er den Kernpunkt, die „religiöse“ Kultur einordnet und genetisch erklärt. Man glaubt sich in Schleiermachers subjektivistische Gefühlstheologie versetzt, wenn hier der Mensch nicht etwa durch objektive Gründe oder positive Offenbarung zur Religion bewogen erscheint, sondern „angetrieben durch die mannigfachen Leiden und Schmerzen seines Lebensganges, sowie durch die Unzulänglichkeit seiner Kräfte bei dem Streben nach der Verwirklichung seines höchsten Lebenszieles, mit dem Wesen, das er in irgend einer Weise als den lebendigen Urquell und den vollkommenen Inhaber jener drei Ideale selbst erkennt und sich vorstellt, in eine geistig-ethische Gemeinschaft zu treten“ (S. 14). „Hier liegt die psychologische Wurzel des religiösen Lebens des Einzelnen und der Religionen der Menschheit mit dem gewaltigen Apparat von Institutionen, Riten, Dogmen, Lebensvorschriften und sozialen Gebilden“ (S. 15). Dem entspricht es, wenn die Religion zur höheren Kultur bloß „mit demselben Rechte“ wie die geistige, sittliche und ästhetische gerechnet wird und wenn der Beweis für ihre „überragende Stellung“, welche ihr nachträglich doch in den idealen Sphären zugewiesen wird, auf die Tatsache eingeschränkt bleibt, „daß sie Wissenschaft und Kunst in ihre Dienste“ (gilt dies nicht auch umgekehrt?) und das Humanitätsideal „in die Sphäre des Göttlichen hineinzieht“. Also nichts von einer objektiven Stellung oder Mitteilung des persönlichen Gottes, sondern einfach der Humanitätsstandpunkt! Ist das nicht ein Stück des von der Enzyklika „Pascendi“ nach Ehrhards eigener Erklärung mit Recht getroffenen Immanentismus?

Viel bedenklicher aber ist die Methode, mit der Ehrhard beide im Titel angedeuteten Korrelate reinzuwaschen und so zu versöhnen sucht. Wir geben gerne zu, daß es auch im katholischen Lager Extreme gibt, welche die moderne Welt übertrieben schwarz malen und deshalb ihre Anhänger von derselben möglichst absperren wollen. Sie sündigen vor allem dadurch, daß sie in ihrer dogmatischen Abstraktheit das Verständnis für das konkrete Zueinanderleben der verschiedenartigsten Strömungen verloren haben; in ihrer Vorstellung von zwei scharf geschiedenen Menschengruppen nach Art ihrer logischen Gedankenwelten verschließen sie sich der Einsicht, daß bei der heutigen Kulturlage der Austausch zwischen beiden Weltanschauungen unvermeidlich ist und daher zu allerlei Uebergangsstadien führen muß. Aber demselben irreleitenden Gang zu Abstraktionen begegnen wir bei der entgegengesetzten Auffassung, wie wir es hier sogar am Beispiel eines Historikers sehen, wo wir es am wenigsten erwarten sollten. Um katholisches Christentum und moderne Kultur zusammenzuführen, streift Ehrhard von beiden alles Konkrete ab und zimmert sich nach aprioristischer Dialektik Ideal-

figuren, die in ihrer Verschwommenheit einander gleichen mögen, aber von ihm selbst mit der Wirklichkeit nur zu sehr in Widerspruch gesetzt werden. Moderne Kultur wie katholisches Christentum sind fest umgrenzte Realitäten, und daher nützt es der Trenn' wenig, muß ihr im Gegenteile schaden, wenn man immer nur zeigt, was beide sein sollen, dabei aber stets betont, daß sie es faktisch nicht sind. Und eben dieser Mangel an Sinn für das wirkliche Leben ist es, was auch Ehrhard und seine Schule zu einem viel schlimmeren Pessimismus verleitet, zu der Annahme, daß der Katholizismus innerlich krank und ohne Verjüngung durch die modernen Ideen von außen her unfehlbar dem Aussterben geweiht sei; hätten diese Theoretiker mehr Fühlung mit der praktischen, der politischen und sozialen wie der religiösen Betätigung und Kraftentfaltung der katholischen Welt, so würden sie erkennen, eine wie große und wie unverwüßliche Lebenskraft noch in unserem Volke aufgespeichert liegt.

Zunächst setzt sich Ehrhard an die Tantalusarbeit, die „moderne Kultur“ all' ihrer verkehrten Eigenschaften zu entkleiden und sie dadurch als den reinsten Tugendbold hinzustellen. Was darin das Leben „schädigt und erniedrigt“, also auch die zerstörende Macht des Bösen und der Revolution, das ist nicht Kraft, sondern „Schwäche der Kultur“ (S. 20). Die moderne Kultur ist „nicht einheitlich“, „noch viel weniger eine fertige Größe“, vielmehr eine „Zeit des Ueberganges“, eine „Anfangszeit“ (S. 21). Als ob damit überhaupt irgend etwas (nicht nur „nichts besonders Ausdruckvolles“) gesagt wäre! Jeder Organismus, jede historische Erscheinung entfaltet und entwickelt sich; jede Zeit ist eine Uebergangsperiode zur folgenden und beginnt daher „neue Fragen und neue Aufgaben“. Unsere Gegenwart könnte man ebensogut als Endzeit ansehen, da sie auch Zeichen der Erschöpfung und Zersetzung aufweist, u. a. die „neuen Gestaltungen des Kulturlebens“, zu welchen die religiös-kirchlichen Probleme in Frankreich „immer energischer“ drängen (S. 21), nämlich Trennung von Kirche und Staat. Nicht minder kann der durch den „Internationalismus“ wieder neutralisierte „Nationalismus“ und die republikanische Staatsform (S. 23) zu den Indizien einer absteigenden Bewegung gerechnet werden, und daß es auch mit dem sozialen „Haupttruhmestitel“ dieser „Neuschöpfung“ (S. 24) nicht allzuweit her ist, beweist die stete Zunahme des Proletariates. Für den intellektuellen Niedergang der Jetztzeit sollte der Mangel an jeder Orientierung und Einheitlichkeit in der Weltanschauung und ihrer philosophischen Basis ein hinlängliches Kennzeichen bilden; doch sie ist nach Ehrhard „dem 19. Jahrhundert gar nicht eigentümlich“ (S. 25), und charakteristisch „nicht seine philosophische, sondern seine empirische und historische Forschungsarbeit“. Indes enthalten all' diese Systeme doch gewisse gemeinsame und verwandte Züge, welche dem katholischen Christentum genügend entgegenstehen, und wenn sie auch nicht das geistige Kulturleben in seiner ganzen Breite bilden, so sind sie doch ebenso sichere Kriterien der spezifischen Geistesrichtung wie die Symbole (natürlich nicht die „technische Seite“) der Kunst, deren reeller Einfluß ebenfalls kein sehr großer ist, viel charakteristischer jedenfalls als die in den Fundamentalfragen oft so systemlose Detailforschung. Und konkret

gehören zu diesen richtungsgebenden „Eigenschaften des modernen Denkens“, ob sie nun Ehrhard als „inhärierend“ betrachten will oder nicht, nicht bloß Empirismus und Positivismus (S. 28), sondern auch Naturalismus und Relativismus, zudem extremer Realismus und Subjektivismus oder, wie das päpstliche Rundschreiben den philosophischen „Modernismus“ umschrieben hat, Immanentismus und Agnostizismus. Damit kommt die Moderne in Gegensatz nicht bloß zum symbolisierenden Mittelalter, sondern zum „katholischen Christentum“ überhaupt.

Noch klarer tritt das Antikatholische und Antichristliche, zugleich die Minderwertigkeit des modernen Kulturlebens auf dem sittlich-religiösen Gebiet hervor. Es ist nicht bloß die an sich nicht verwerfliche „volle Auswirkung“ der Einzelpersönlichkeit mit ihrem rein physischen Denken und Fühlen (S. 29), nicht bloß die als Fortschritt zu betrachtende „Rede-, Press- und Vereinsfreiheit“ nach ihrer sozialen Seite (S. 30), was die Eigentümlichkeit des modernen Strebens ausmacht, das sind überhaupt keine ethischen Qualitäten; sondern was ihm gerade sein moralisches Gepräge verleiht, das ist die schrankenlos naturalistische Geltendmachung auch der niederen Kräfte und Triebe, das ist der Anspruch auf Freiheit auch von Pflicht und Heteronomie, die „Religions- und Gewissensfreiheit“ im unchristlichen Sinne, das ist die „autonome, religionslose, diesseitige“, die „modernste“ Moral, welche Ehrhard selbst „in direkten Gegensatz stellt zur christlichen Sittenlehre“, aber ohne Schatten von Beweis als das nicht charakteristische Extrem des modernen Wollens, welches in seiner Grundrichtung „nach einer reineren Auffassung des eigentlich Ethischen“ strebe, darzustellen sucht (S. 31); wie speziell unsere „staatlich-sozialen“ Verhältnisse sich „unter die Herrschaft des Sittengesetzes“ stellen, illustriert die Realpolitik der modernen Staatsmänner ebenso gut wie das Programm des Sozialismus. Ob die sittliche Kultur der Jetztzeit, auch außerhalb der „modernen Großstädte“, im Durchschnitt wirklich höher steht als „in den mittelalterlichen Zeiten, deren moralisches Empfinden, und zwar nicht bloß in den unteren Volksschichten, nicht so ausgebildet war wie in der Gegenwart“ (S. 32), muß wohl jeder ernste Kulturhistoriker stark bezweifeln. Was aber gerade dem Mittelalter gegenüber der Neuzeit spezifisch ist, was damals den ganzen Menschen „in die Höhe zog und verklärte“, die Stellung der Religion „an der Spitze der Lebensfaktoren“, das geht dem breiten Ströme unserer Tage so sehr ab, daß ihm schon Ehrhards Anerkennung der religiösen Kultur als der „höchsten Seite des menschlichen Kulturlebens“ mittelalterlich vorkäme. Was andererseits der modernen Kultur auf diesem Gebiete spezifisch erscheint, ist nicht „die maßgebende Stellung der Religion im Gesamtorganismus des Volkslebens“, es ist im Gegenteil das, was Ehrhard als ihr akzidentelles Gebrechen bezeichnet, „die atheistische Aufklärung, der religiöse Indifferentismus und ihr Einfluß auf das praktische Leben des Einzelnen“ (S. 34). Wenn sie diese „Schäden“ verliert, dann ja; dann muß sie sich aber konkret selbst aufgeben. Gewiß hoffen auch wir zuversichtlich, daß dieses Zurücktreten der religiösen Kultur, das wir durchaus nicht als „notwendige Folge“ der Hinwendung unserer meisten und

besten Kräfte auf Naturwissenschaften und Geschichtsforschung betrachten möchten, „nicht eine bleibende, sondern eine vorübergehende Erscheinung“ sei, daß sie eben vorübergehe mit der modernen Kultur selbst, freilich nicht mit dem Guten, das noch an ihr haftet. Wir denken nicht einmal so pessimistisch über die „religiöse Armut unserer Zeit“ im Gegensatz zum „Reichtum unserer profanen Kultur“ wie Ehrhard und Genossen mit ihren „üblichen Klagen“, welche unser katholisches Volksleben in seiner Fülle nicht zu kennen scheinen.

Gerade mit dem Herrn, der als Vertreter jener „modernsten Kulturkreise“, die sich angeblich „nach Religion und religiösem Leben sehnen“, ausgerufen wird (S. 36), hat Ehrhard entschieden wenig Glück. Rudolf Eucken, dieser Idealist, den die spezifisch moderne Richtung zudem kaum als ihren klassischen Repräsentanten hinnehmen wird, ist so wenig „der Anwalt der Religion geworden, als jener Macht, die mehr als alle übrigen Kulturmächte die Geister zusammenführt und zu gemeinsamer Arbeit eng verbindet, ja noch mehr, als jener Kraft, die allein imstande ist, die moderne Welt aus ihrer Zersahrenheit zu retten“, daß er in seinen gleichzeitig mit Ehrhards Broschüre geschriebenen „Grundlinien einer neuen Lebensanschauung“ (Leipzig 1907) die „Lebensordnung der Religion“ als älteste zu den vergangenen rechnet, also zum abgetanen Eisen wirft. Er selbst spricht da von „einer starken Bewegung der Neuzeit gegen das Christentum, die immer noch anschwillt und seine Stellung auch da unterwühlt, wo sie äußerlich noch völlig gesichert scheint“ (S. 5), indem „das Leben der Neuzeit mit der Herausbildung seiner Eigentümlichkeit dem Christentume immer direkter und immer schroffer widerspricht“ (S. 7). „Zugleich entschwindet alles Verständnis für die Welt, in welche das Christentum die Seele des Menschen versetzt hatte“ (S. 8). „Mit dem allem ist ein Lebensstrom aufgekomen, der nicht nur über die Antworten, sondern selbst über die Fragen des Christentums gleichgiltig hinweggeht, und dieser Strom gewinnt mehr und mehr die Arbeit und Ueberzeugung der Menschheit“ (S. 9). Freilich setzt auch er ein Fragezeichen, aber nur unter der Bedingung, daß die Religion an sich jene Selbstentäußerung vollziehe, die wir mit besserem Recht von der modernen Kultur verlangen. „Einsweilen ist dem Kulturleben die Religion in völlige Unsicherheit geraten, es hat seinen Hauptstandpunkt nicht innerhalb, sondern außerhalb ihrer. Das ist es, was alle Bejahungen der Religion schwach und alle Verneinungen stark macht, was alle übernatürliche Ansicht zu einer unkünstlichen und unwahren zu stempeln droht. So ist die Religion uns nicht nur in einzelnen Lehren und Einrichtungen, sondern im Ganzen ihres Seins, in ihrer Grundbehauptung vom Leben unsicher geworden und was sie in ihrem überkommenen Bestande bietet, befriedigt das zu größerer Weite und Freiheit geweckte Leben nicht mehr“ (S. 11). So lautet das wahre Glaubensbekenntnis des Mannes, den Ehrhard als ersten Kronzeugen für seine These anführt und der in echt moderner Skepsis mit dem Worte Plotins schließt: „Bis zum Wege und zur Fahrt geht die Lehre, das Sehen aber ist Sache dessen, der sehen will“ (S. 310).

Eine viel dankbarere Aufgabe für einen Kirchenhistoriker wäre es nun gewesen, im dritten Abschnitt das andere Korrelat, den Katholizismus, gegen die Anklagen zu verteidigen, welche die moderne Kultur auf Bildungsfeindlichkeit und Verdorbenheit erhebt. Doch statt nun, wie er selbst ganz am Ende in einer pathetischen Paraphrase verkündet, die göttlichen Kräfte im Wirken der katholischen Kirche tatsächlich aufzuweisen, aus Vergangenheit und Gegenwart zu erhärten, wie dieselben der Kirche nicht bloß „voranleuchten“, sondern auch „sich in ihr offenbaren“, füllt der Verfasser seine Seiten mit abgedroschenen Gemeinplätzen einer rein formalen Logik, weil „diese gewaltige Aufgabe sich hier schon durch ihre eigene Größe verbietet“ (S. 50). Sein alleiniges Argument besteht in der Repetition seiner rein hermeneutischen Widerlegung des von Hinneberg wieder aufgefrischten liberalen Ladenhüters gegen den 80. Satz des Syllabus Pius IX., den inzwischen Pius X. im 63. des seinigen näher fixiert hat. Er bedenkt dabei nicht, daß selbst Protestanten, wie Harnack und Köhler, günstiger über Daseinsrecht und Leistungskraft des Katholizismus urteilen als der wegen seiner hohen Einsicht hier so verherrlichte Nichttheologe (Herausgeber der „Internationalen Wochenschrift“!) und daß auch sein Nachweis an dessen Anschauung wenig ändern wird, weil ihr Gegensatz zur katholischen viel tiefer liegt als an einem zufälligen Ausspruch des Syllabus.

Den „einzigsten Weg, auf dem die Behauptung eines inneren Widerspruches zwischen Katholizismus und moderner Kultur (gemeint sind hier deren berechnigte Bestandteile) mit innerem Rechte und wirksamen Erfolge entkräftet werden kann“, erblickt Ehrhard in „der Unterscheidung zwischen Ideal und Wirklichkeit, Wesen und Erscheinung, Absolutem und Zeitgeschichtlichem, Amt und Person“ (S. 48). Das ist für ihn die alles lösende Formel, das Rezept, das in vielen Tagesblättern als Ehrhards Erfindung angepriesen wurde. In Wirklichkeit bildet dieses Postulat schon lange ein Gemeingut kirchengeschichtlicher Forschung, nicht aber in ihrer Ausschließlichkeit. Zunächst hat man daneben den noch wichtigeren und brauchbareren Unterschied zwischen dem Göttlichen und Menschlichen in der Kirche betont und in Übereinstimmung mit den empirischen Forschungsergebnissen die Schattenseiten den Menschlichkeiten zugeschrieben, welche vielfach von draußen auf die Kirche entgegen ihrem göttlichen Prinzip einwirken. Dann aber hat man sich mit dieser inhaltslosen Distinktion nicht befriedigt, sondern auch die positiven Werte und Wirkungen des idealen Elementes in der Kirche nachgewiesen. Auch jetzt noch bleibt diese sachlichere Methode sowohl die historisch einzig richtige, als auch die apologetisch vorab dienliche. Was Ehrhard hier unternimmt, ist in der Tat eine „Auflösung der lebendigen Institutionen der katholischen Kirche, etwa des Papsttums, in tote Begriffe“ (S. 46), weil durch ihre abstrakten Verpflichtungen die „konkrete Ausübung“ bei weitem noch nicht bestimmt wird. Geradezu das Gegenteil von Apologie aber leistet Ehrhards Unterscheidung, wenn er sie wie hier und auch in seinem größeren Werke bis zum Gegensatz steigert. Ist der Unterschied, ja Widerspruch von Ideal und Wirklichkeit, Wesen und Erscheinung, Absolutem und Zeitgeschichtlichem, Amt und Person, mit anderen Worten, zwischen transzendenter Pflicht

und konkreter Tatsächlichkeit geradezu Prinzip und Regel, decken sich beide Korrelative selten oder gar nie, dann spricht dies eher gegen als für den göttlichen Ursprung des katholischen Kirchentums, welches ein noch viel realeres Gebilde darstellt als dasjenige irgendwelcher anderer Konfession und Religion. Jede Religion, auch eine falsche, enthält als Theorie gewisse Ideale, weil sie sonst keinen Anspruch auf Wahrheit und Gültigkeit erheben könnte; worauf es vor allem ankommt, ist die Verwirklichung dieser Grundsätze im Leben. Und mit Recht: Denn ist die Wirklichkeit zumeist oder immer schlecht und mit Fehlern behaftet, dann sagt uns schon das Gesetz der Induktion, daß dieser Erscheinung ein wesenhaftes Prinzip zu grunde liegen muß.

Aus dem Deniflestreit sollte man gelernt haben, wie entscheidend die konkrete Lebensführung eines Luthers gerade der oben erwähnte Widerspruch die Bewertung seines Systems und seiner Kirche beeinflussen kann und muß; nicht viel weniger verhängnisvoll wäre es für die katholische Kirche, wenn der Nachweis geführt werden könnte, daß ihre Träger und Oberhäupter durchweg den idealen Anforderungen nicht entsprochen haben, daß dieselbe nicht, wie es tatsächlich der Fall ist, zahllose Heilige, worunter auch viele Päpste, hervorgebracht hat. Nehmen wir an, die Modernisten fänden nach Ehrhardschem Rezept in der Haltung der kirchlichen Behörden einen Widerspruch mit Amt und Ideal heraus, könnten sie damit nicht ihren Ungehorsam stützen? Selbst unsere liberalen Gegner konstruieren sich ja einen Ideal-katholizismus, dem auch sie begeistert zustimmen, der aber nichts gemein hat mit dem historischen als ihre unwirklichen Abstraktionen.

Sehr schwach und inkorrekt ist Ehrhard ferner in der Begründung seines exklusiven Standpunktes. Wo keine Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit, da sei bei endlichen Wesen keine Arbeit, „wo aber keine Arbeit, da ist auch kein Leben!“ (S. 43). Das klingt ganz modernistisch à la Lessing. Als ob die Seligen im Himmel zu ihrem so intensiven Leben hinter der ihrer Endlichkeit entsprechenden Vollkommenheit zurückstehen müßten! Aber auch für das Diesseits ist damit wenig bewiesen, selbst für das weltlich-profane Leben, das recht wohl „absolut gültige“ Ideale (z. B. Wahrheit, Güte und Schönheit) besitzt und sie daher nicht alle erst zu schaffen hat, geschweige denn für die kirchliche Arbeit (S. 44). Dieselbe braucht doch nicht Mißerfolg zu sein, die Nichtverwirklichung ihrer Ziele einzuschließen, um Arbeit zu bleiben. Gewiß sind die Ideale im Katholizismus höher geschraubt als im Protestantismus und wird daher ihre Erreichung, menschlich gesprochen, schwieriger, die Kontrastmöglichkeit leichter (S. 46), aber diese höhere Stufe soll doch mehr als ein bloß theoretischer Vorzug sein! Noch unstichhaltiger ist das zweite Argument aus den zweifellosen Veränderungen in der Entwicklung des Katholizismus: Diese Veränderlichkeit liegt im Charakter alles Geschichtlichen begründet und involviert nicht notwendig eine Kluft zwischen Sollen und Sein, ein Defizit in Soll und Haben. Am wirkungslosesten und unangebrachtesten aber ist hier die zu Ehrhards Spezialitäten gehörende Feindschaft gegen das Mittelalter, mit dem er christliches Altertum wie christliche Neuzeit in ein „Verhältnis der Gegensatzlichkeit“ (S. 44) bringt. Kein Katholik wird behaupten wollen, die katho-

liche Kirche sei „eine Schöpfung des Mittelalters“, aber selbst wenn sie es wäre, wie sie eine solche des Altertums ist, braucht sie deshalb der Neuzeit noch nicht zu widersprechen. Diese offensive Verachtung des Mittelalters ist geradezu unbegreiflich bei einem Kirchenhistoriker, der wissen soll, daß die Kirche ihre göttliche Lebenskraft in jeder Periode zu erweisen hat, weil sie für jede Gegenwart wirken und daher jeweils modern sein will, daß also ein kirchliches Zeitalter relativ genau so berechtigt ist wie das andere. Die Feindseligkeit „so vieler Zeitgenossen“ gegen die katholische Kirche wird nicht durch die Zerstörung ihres Vorurteiles gehoben, „als sei sie innerlich und wesentlich an das Mittelalter gebunden“; den meisten genügt schon die Tatsache, daß diese Verbindung eine faktische und konkrete ist. Ueberhaupt wird sich durch so abstrakte Unterschiede niemand belehren und bekehren lassen; die überwältigende Realität des göttlichen Hauches in der Kirche muß das viel besser vollbringen als Ehrhards dialektischer Galgenrost. Aber auch dem Katholiken kann die Beobachtung, daß die Personen stets vom Amt zu trennen sind, daß nichts weniger als verschönernde Schatten das Licht stets begleiten, ja begleiten müssen, kaum die „volle Freude seines Bekenntnisses“ erlauben oder gar ihre Pflicht erleichtern, den „konkreten Organen der kirchlichen Autorität“ zu gehorchen. Viel psychologisch wäre es, das Umgekehrte anzunehmen.

Nach all dem sind wir nicht nur „befremdet“, sondern direkt verblüfft, wenn die Erörterung über „das grundsätzliche Verhältnis zwischen Katholizismus und moderner Kultur“ gerade das religiöse Gebiet „von vornherein“ ausschaidet (S. 52); so ist natürlich der gordische Knoten zerhauen und die Lösung sehr, sehr einfach, aber auch nicht mehr als eine Tautologie. Motiviert wird eine so radikale Eliminierung damit, daß die moderne Kultur keine eigentümliche religiöse Kraft habe. Als ob nur die „starken Seiten“, nicht auch die „Schwächen“, falls der „profane, diesseitige, innerweltliche Charakter“ bloß eine solche wäre (S. 54), maßgebend für die Beurteilung und Stellungnahme einer Strömung sein könnten! Und als ob die Negation und Opposition, die sich im modernen Subjektivismus, Naturalismus, Materialismus bezw. Pantheismus u. s. w. ausprägt, nicht auch schon eine Kraft, freilich destruktiver Art, wäre! Selbstverständlich trägt nicht der technische Kulturbetrieb die Schuld an dieser prinzipiellen Gegensätzlichkeit, obschon seine überspannte Einseitigkeit zur Herabminderung des religiösen Gefühls führen muß; wohl aber bedingt die „moderne Weltanschauung“, ihr sittlich-religiöses Kolorit, das sich sogar mit der Folgerung einer vollen Religionslosigkeit Europas vertragen könnte, einen unüberbrückbaren Abstand nicht bloß von den physischen Zwangsmitteln und der „spekulativ-abstrakten Denkweise“ (wird damit bloß die Scholastik oder die Metaphysik überhaupt gemeint?) des Mittelalters, das hier abermals als Bête noire auftaucht, sondern vom innersten Kern des katholischen Christentums. Und gesetzt auch, diese Feindseligkeit sei bloß negativ, so muß es doch einen tiefern Grund geben, daß der moderne Geist, der nicht bloß „in toten Büchern“ lebt, „zur Hebung des sittlichen Lebens noch sehr wenig beigetragen“ (S. 65). Auch umgekehrt läßt sich

die ablehnende Haltung der Kirche gegen diese Kultur nicht durch den Hinweis auf die Stelle des Vatikanums über die Harmonie der Wahrheiten und Wissenschaften oder auf das Schreiben, worin Pius X. die Bewegungsfreiheit der deutschen Katholiken in rein politisch-sozialen Anlässen anerkennt, aus der Welt schaffen, ganz abgesehen davon, daß Freiheit und Harmonie nicht identisch sind. Mag auch das paulinische Wort „Welt“ im „religiös-ethischen Sinne“ zu fassen sein, so ist doch nicht ohne Absicht gerade dieser Ausdruck gewählt, und wenn irgend wann, so trifft heute eben auch der ethisch-religiöse Sinn zu.

Um an diesen Rissen vorbeizuführen, schlägt Ehrhard einen methodologisch äußerst fragwürdigen Weg ein, der sich eigentlich selbst aufhebt und ins Gesicht schlägt. Zuerst verzichtet er auf die Besprechung der modernen Religionsfeindlichkeit als nicht hierher gehörig, weil damit das Christentum allgemein, nicht bloß das katholische bekämpft und geleugnet werde, sein Thema aber nur über „das Verhältnis von Katholizismus und moderner Kultur“ handle (S. 53, 61). Dies ist schon an und für sich verkehrt. Denn die größte Gefahr bedeutet auch für den Katholizismus gerade der Nihilismus, speziell die indifferentistische Konfessionslosigkeit der Moderne, und andererseits sieht auch letztere im Katholizismus ein Christentum in Potenz, deshalb auch seinen Hauptgegner, während ihm der Protestantismus, der in seiner heutigen Form bezüglich wesentlicher Punkte mit dem modernen Geist paktiert hat, als Abschwächung der positiven Religion erscheint. Ein abstraktes Christentum, wie es dieses Kapitel sich zurechtlegt, gibt es überhaupt nicht außer etwa in der Phantasie jenseits des Katholizismus stehender Theologen.

Nun sollte man aber erwarten, daß Ehrhard unter Ausschaltung der allen Konfessionen gemeinsamen Momente sich auf die Auseinandersetzung mit den gegen das spezifisch Katholische erhobenen Vorwürfen konzentrierte, besonders mit dem Protestantismus, an dessen kausal-genetischem Zusammenhang mit der modernen Kultur ihre zeitliche Priorität nicht das mindeste ändert (S. 54). Doch man höre und staune! „So tiefgehend auch diese Unterschiede (zwischen katholischer und evangelischer Sittlichkeit) sind und so weittragend die Vorwürfe gegen den kirchlichen Gehorsam, das ‚Opfer der Persönlichkeit‘, das asketische Lebensideal, das Ordensleben, die ‚Doppelmoral‘ im Katholizismus auch sein mögen, es sind doch innerchristliche Streitfragen“; und selbst die Frage, ob diese Angriffe der modernen Diesseitsmoral nicht die Wege bereitet hat, wagt Ehrhard nicht zu entscheiden, weil ihm „jede konfessionelle Polemik hier fernliegt“ (S. 62 f.). Damit Punktum! Also oben wird jede Diskussion abgelehnt, weil der Gegensatz ein antichristlicher sei und dem „Christentum“ gelte; hier aber, weil es sich um etwas Antikatholisches drehe. Was bleibt da vom katholischen Christentum und seiner Verteidigung noch übrig? Ich muß gestehen, nichts anderes als leeres Stroh. Allerdings sehr bequem für Leute, die jeder positiven, offenen und ehrlichen Aussprache ängstlich aus dem Wege gehen möchten.

Nachdem so die Frage nach dem grundsätzlichen Mißverhältnis des modernen Kulturlebens zum „Wesen des katholischen Christentums“ gar

nicht untersucht worden ist, erhoffen wir eine befriedigendere Antwort aus dem letzten Teil über „die herrschenden Gegensätze und deren Ursachen“ (S. 66). Hier soll ein Phänomen erklärt werden, dessen Grund nur Täuschung sein könnte, wenn Ehrhards Leugnung jenes Gegensatzes richtig wäre, die unbestreitbare Tatsache nämlich, daß die Idee von einem solchen bei den Katholiken wie den Modernen so weit verbreitet ist (S. 66). Doch auch hier begegnen wir genau denselben nichtsagenden Sophismen bis zur Langweiligkeit.

Wiederum wird das Fehlerhafte der modernen Kultur nur als „Unvollkommenheiten und Schwächen“ gedeutet, welche wohl mit dem „Wesen“ der modernen Kultur „innerlich zusammenhängen“, aber dasselbe nicht ausmachen (S. 67). Und wieder müssen wir fragen: Was gehört denn zu diesem Wesen, ich meine nicht zum abstrakten, sondern zum individuellen, wenn nicht so schwerwiegende konkrete Züge, wie daß „sie die materiellen Kulturgüter im weitesten Sinne des Wortes (auch den sinnlichen Genuß) höher wertet als die geistigen“ (S. 68), daß sie das religiöse Leben „von ihrem realistischen Standpunkt aus am niedrigsten wertet, wenn nicht geradezu verachtet“ (S. 70), oder endlich die „religiöse Armut unserer Gegenwart“, ihre immanentistische „Diesseitigkeitsstimmung“ und ihre „Ablehnung des christlichen Supranaturalismus“, deren „weit hin sichtbaren tatsächlichen Einfluß auf viele Geister“ Ehrhard nicht ableugnen kann (S. 70)? Offenbart sich „die tiefe Disharmonie, an der unsere Zeit krankt“, nicht drastisch genug in den „falschen modernen Weltanschauungen“, den „modernsten Literaturerzeugnissen“, der „Kunst“ und der „inneren Hohlheit des modernen Lebens“ (S. 82)? Gewiß kann und soll „die moderne Kultur ihren unharmonischen Aufbau durch die Wiedereinsetzung der sittlichen Lebensgüter in ihre überragende Stellung korrigieren und ihre ablehnende Haltung gegenüber dem religiösen Leben aufgeben“, womit nichts „von ihren gesunden und berechtigten Grundkräften“ verloren ginge (S. 71): aber eine so korrigierte Kultur wäre nicht mehr dieselbe wie die gegenwärtige, sondern wesentlich verschieden von ihr, soweit überhaupt Kulturen verschieden sein können. Gewiß gibt es „ohne religiöses Leben auf die Dauer kein wahres Kulturleben“ (S. 72); wohl aber kann es vorübergehend ebenso gut ein modernes geben, wie es in der Antike ein römisches gegeben hat. Gewiß wäre für unsere Kultur „die Rückkehr zur theistischen Weltanschauung und zu einer intensiveren Pflege des sittlich-religiösen Lebens“ kein „Rückschritt“, sondern der „größte und wichtigste Fortschritt, dessen die moderne Kultur selbst bedarf“ (S. 73); aber daß sie sich gegen diesen Umwandlungsprozeß mit allen Fasern sträubt, ist notorisch, und das praktische Wie der Heilung von ihrem Wahne anzugeben, weist Ehrhard als „viel zu kompliziert“ a limine ab. Er wiederholt nur seinen alten Refrain: Der „herrschende“ Gegensatz, wenn er auch „wesentlich“ mit der Entwicklung von Neuzeit und Gegenwart zusammenhängt, berührt „nicht das Wesen der modernen Kultur“ (S. 74).

Viel bitterer klingt das Sündenregister, welches Ehrhard unserm Vol, den Anhängern des Christentums vorhält, obschon hier die Beschrän-

fung auf einen engen Kreis berechtigt ist und das System wesentlich nicht getroffen wird. Besonders die französischen Katholiken, deren Teilnahmslosigkeit für die politische, soziale und Präfixtion die Katastrophe ihrer Kirche mitverschuldet hat, verdienen dafür gebrandmarkt zu werden. Aber sowohl die psychologische Erklärung dieses Verhaltens wie die daraus gezogenen Schlüsse sind zum wenigsten lückenhaft. Nicht so sehr das Liebäugeln mit dem Mittelalter und einer veralteten Vergangenheit, nicht so sehr die Abschießung von „den neuen nationalen Lebensaufgaben“ (S. 76) als der jansenistische Rigorismus mit seiner seelsorgerlichen Verquickung und Aussperrung hat im klassischen Mutterland der Revolutionen den „großen religiösen Indifferentismus“ in den „untersten Volksschichten“ sowie die „offen kirchen- und religionsfeindliche Regierung und Parlamentsmajorität“ züchten helfen (S. 77 f.) und damit schon vor den Trennungsgesetzen „die praktische Trennung von Religion und moderner Kultur selbst durchgeführt“ (S. 79). Das entschuldigt aber keineswegs den gewalttätigen Bruch, den die französischen Kirchenfeinde vollzogen haben. Dies wäre aber der Fall, wenn sie dadurch nichts Weiteres vorgenommen hätten als eine Ausscheidung der durch ihre „Stellungnahme gegen berechnigte Forderungen“ zum „Fremdkörper“ gewordenen „treuesten Söhne der katholischen Kirche“ aus dem modernen Frankreich (S. 76), und wenn zum Ueberfluß dieser „Konflikt zwischen den realen Interessen des täglichen, privaten und öffentlichen Lebens und den höheren idealen Forderungen des religiösen“ aus dem Verhalten der Katholiken „mit psychologischer Notwendigkeit“ folgte (S. 79). Dann wäre das kulturkämpferische Gebaren des französischen Staates eben berechnigt und die katholische Partei allein daran schuld. Eher dürften bei der Abstinenzpolitik in Italien mittelalterliche Motive nachwirken. Uebertrieben ist weiter das pessimistische Klagebild, das nun Ehrhard über die kritische Lage und Inferiorität des Katholizismus überhaupt anstimmt, eine Melodie, die wir aus seinem Munde gewohnt sind. Wenn „der herrschende Betrieb der philosophischen und theologischen Studien“, nämlich „Neuthomismus und Neuscholastik“ nicht nach seinem Rezept geändert wird, so würde das nach ihm genügen, „um eine Krise des katholischen Geisteslebens hervorzurufen, aus der es ohne Zweifel nicht als Sieger hervorginge“ (S. 85). Was ihn tröstet, ist die Beobachtung, daß „in fast allen Ländern Europas, und nicht zuletzt in Frankreich und Italien, manche hervorragende Katholiken“ der Versöhnung von Katholizismus und moderner Kultur „eine mutige und eindringende Geistesarbeit widmen“ (S. 86). Damit sind doch hoffentlich nicht die Modernisten gemeint?

Auch ihr „Schlußwort“ beginnt diese Trennung mit einer tiefen Verbeugung vor dem „unabsehbar“ imposanten modernen Kulturleben. Kein Wunder, wenn wir aus seiner Zergliederung „immer dieselbe erfreuliche Antwort erhielten, daß seine Grundfaktoren mit den Grundsätzen des katholischen Christentums nicht in einem inneren Widerspruche stehen“ (S. 88). Die Kunde hör' ich wohl, doch fehlt mir der Glaube, das heißt die Begründung. Ja, an der Gesundung der modernen Welt arbeiten sollen wir alle nach dem „Beispiel des barmherzigen Samariters im Evan-

gelium“, und auch „lieben“ müssen wir „unsere Zeit“ (S. 89). Aber nur in ihren irrenden Personen, nicht in den irrigen Grundsätzen. Und diese Irrtümer können wir oft nur überwinden durch ihre positive Bekämpfung. Weniger scharf würden freilich unsere Waffen klingen, wenn die „Läuterungs- und Reinigungsarbeit“ der modernen Kultur so aufrichtig wäre wie sie Ehrhard rühmt. Damit, daß wir uns selbst „mancher Fehler gegenüber unserer Zeit“ (S. 90) anklagen, ist die Bekehrung der Gegner nicht geschehen. Das wäre schon pädagogisch höchst unklug. Deshalb verzagen wir aber noch nicht, selbst wenn „der auflösende Relativismus und religionsfeindliche Naturalismus der modernen Kultur“ (da hat man's ja!) ihren Kindern den letzten Rest des christlichen Lichtes rauben sollte, selbst wenn sich ihr Verhältnis zum Katholizismus „noch gegensätzlicher gestalten“, die Zukunft „so düster und unheilswanger“ sich ankündigen sollte wie Ehrhard fürchtet (S. 91). Denn die „Gewißheit“ unseres Glaubens (S. 92) belehrt uns nicht bloß über den definitiven Ausgang der nie ganz unterbrochenen Weltkluft, sondern auch über den objektiven Wert oder Unwert vom katholischen Christentum und moderner Kultur in der Gegenwart.

Und wenn wir mit Begeisterung in das „volle Erbe der Jugendzeit des Christentums“ eintreten, so wollen wir darüber nicht vergessen, daß wir auch von seinem mittelalterlichen Mannesalter manches erben können. Die für Ehrhard charakteristische Gegnerschaft zum Mittelalter verstoßt meines Erachtens wider den historischen wie theologischen Pragmatismus. Weil wir Kinder unserer Gegenwart sind, brauchen wir noch nicht Feinde der Vergangenheit zu sein. Wenn wir die Vorzüge der modernen Welt und Kirche freudig zu schätzen wissen, selbst wenn sie uns schlechthin besser erscheinen sollte als die mittelalterliche, so dürfen wir deshalb die Lichtseiten des Mittelalters nicht abschwächen oder es gar selbst als schlecht hinstellen. Die objektive Geschichtsdarstellung soll jeder Epoche gerecht werden und sich in jede hineinendenken können. Dies erstreben fürs Mittelalter selbst protestantische Historiker, um wie viel eher sollten es Katholiken tun. Doch diese krankhafte Medievalphobie Ehrhards kann uns als Leitfaden für eine weitere Feststellung dienen.

Er hat sie mit längst überstandenen Bewegungen gemein, auf welche auch noch andere Spuren hinführen, dem überschwenglichen Humanismus und der rationalistischen Aufklärung. Es ist in der Tat die hohle und süßliche, flache und leichte, fast- und kraftlose Aufklärung, die im Ehrhardianismus viel ausgesprochener noch als im Schellianismus ihre Wiederauferstehung gefeiert hat, die uns auch aus den inhaltsleeren Phrasen, den negativen Lösungen, der formalen Dialektik seines literarischen Benjamin entgegenschlägt. Wenn die moderne Kultur ihre Feindschaft gegen das katholische Christentum ablegt, dann ist sie nicht mehr dessen Feindin: dieser nominalistische Pleonasmus ist im Grunde der langen Rede kurze Weisheit. Nicht jenes tiefe und mächtige katholische Bejahen, was Köhlers überzeugende und bekehrende Stärke ausmachte, redet in vorliegenden Reklameblättern, nein, sie ergeben, wenn man sie analysiert, einen Rückschritt in das 18. Jahrhundert, in das des Zopfes und der Perücke.

Nicht das warm vibrierende Herz, sondern der kalt berechnende und vorsichtig abwägende, dabei ergebnislose Verstand hat sie diktiert, mögen auch die geschwellenen Perioden noch so bombastisch geziert sein. Durch eine solche Verwässerung fundamentaler Gegensätze kann das katholische Empfinden nur verflacht und vergiftet, abgestumpft und abgeschwächt werden, seine frische Ursprünglichkeit und Lebendigkeit unter des Gedankens Blässe nur einbüßen. Wer nur durch dieses Kaskadenwerk geblendet den verlorenen Weg zur Kirche wiederfindet, der bringt bloß ein fremdes Element in sie herein und trägt zur Verfälschung des Christentums bei.

Wie kommt es nun, daß ein so inhaltsarmes Schriftchen mit soviel Beifall aufgenommen wird, teilweise im eigenen und noch mehr im fremden Lager? Wohl mag die glatte gefällige Form das Ihrige dazu beitragen, in einer Zeit, welche so überlegungslos der Phrase zujubelt und so instinktiv das gründliche Denken scheut. Aber die Hauptursache dürfte in der Richtung zu suchen sein. Sie ist es, die ein bald bewußtes, bald unbewußtes Echo in der Brust gar manchen Lesers weckt. So belanglos und unbewiesen diese Hypothesen auch sind, sie schmeicheln unserm modernen, und gehen wir noch weiter, unserm modernistischen Zeitgeist. Denn nach dem Gesagten hält es nicht schwer, die agnostizistischen und immanentistischen Elemente aus ihnen herauszulösen, was ich ruhig meinen Lesern überlassen kann. Natürlich wird es niemand auch nur im Traume einfallen, darin das ganze dogmenverneinende System des Modernismus entdecken zu wollen, aber daß dessen Ideen keimartig auch im katholischen Deutschland ausgestreut sich finden, dafür liefert vorliegende Frenik und noch mehr der Jubel, mit dem sie von vielen gebildeten Katholiken begrüßt wurde, einen vollgültigen Beweis. Darum war es nicht überflüssig, sie als Symptom herauszugreifen und der kritischen Sonde zu unterziehen.

Dr. Justus Verax.

Kirchliche Zeitläufe.

Von Professor Dr. M. Hiptmair.

Die Enzyklika Pascendi und ihr Eindruck. — Herbe Kritik und deren Folge. — Ungünstige Aussichten. — Die Trennung von Kirche und Staat in Frankreich eine Mahnung zur Vorsicht für andere. — Englische Angelegenheiten.

Es ist ein gutes Zeichen, daß die Enzyklika „Pascendi“ immer noch die Geister beschäftigt. In einer Zeit, in der die schrecklichsten Ereignisse, wie die Vissaboner Mordtaten und die entsetzlichen russischen Greuel nur ein vorübergehendes Rauschen im Blätterwald der Presse und tatenlose Worte in den Parlamenten hervorbringen, ist eine solche Erscheinung hoch anzuschlagen. Wem muß das zugeschrieben werden? Darauf gibt es nur eine Antwort: der überwältigenden Macht der religiösen Wahrheit. Pius X. hat eine große Wahrheit ausgesprochen, hat die ungemein gefährliche Geistesströmung der Gegenwart, ihre wahre Natur, ihr wirkliches Wesen getreu geschildert. Diese Naturtreue macht sehr tiefen und nachhaltigen Eindruck selbst