

Die christliche Basis.

Von Universitäts-Professor P. Albert M. Weiß O. Pr. in Freiburg (Schweiz).

III. Das Streben nach Herstellung der christlichen Basis im gemäßigten Reformertum.¹⁾

Wer die Zustände im Schoß des Protestantismus, die wir im Vorausgehenden betrachtet haben, mit aufmerksamem Auge und mit teilnehmendem Herzen erwägt, und wer sich dabei klar macht, welche verheerende Wirkungen jene verhängnisvollen Lehren auf die weitesten Kreise ausüben, dem möchte sich oft das Innere voll schmerzlicher Teilnahme umkehren. Sicher, es müßte einer alles menschliche Gefühl und alle Christengefinnung verleugnen, wenn er sich im Anblick solcher Verirrungen nicht fragte, ob sich denn gar nichts tun lasse, um diesem Elend abzuhelpen. Und nicht bloß fragen und fragen darf der Menschenfreund, sondern er muß bereit sein, jede Arbeit auf sich zu nehmen und jedes Opfer zu bringen, wenn es nur irgend dazu beitragen kann, die der Wahrheit entfremdete Welt wieder für diese

¹⁾ Dieser Artikel ist geschrieben im Februar 1907. Seitdem haben sich die Dinge gründlich geändert. Gerade deshalb lassen wir das Geschriebene unverändert stehen. Wir glaubten, sofort nach dem ersten Auftreten des Rinnovamento Gründe zu ernstlicher Besorgnis zu haben. Diese haben sich rascher und vollständiger bewahrheitet, als wir selbst gedacht haben. Die Zeitschrift hat allen kirchlichen Warnungen und Strafen getrotzt, sie ist nicht mehr katholisch, wie es Voisy nicht mehr ist, noch Tyrrell, noch so manche andere. Damals glaubten wir Bedenken erheben zu müssen und das Bessere hoffen zu dürfen. Es ging aber, wie es nach dem Artikel über Viktor Charbonnel (1897, 258 ff.) ging: die Wirklichkeit übertraf die ausgesprochenen Befürchtungen. Das ist sehr betrübend, und doch eine gewisse Rechtfertigung für unser Verhalten. Es gibt Katholiken, die es bald als „äußersten Tiefstand“ und als Vermehrung der

zu gewinnen und so dem Heil zugänglich zu machen. Wer nicht eifert, der liebt nicht, sagt der heilige Augustin.¹⁾ Das Maß des Eifers ist der rechte Maßstab für die Liebe.

So wahr das ist, so schließt es doch nicht die Wahrheit aus, daß kaum eine Regung mehr der Furcht und der Schranke bedarf, als der Feuereifer. So berechtigt der Eifer ist, so große Gefahren birgt er in sich. Und gerade der Eifer, der am meisten Gründe für sich anführen kann, richtet oft das ärgste Unheil an. Wenn es ein Ding gibt, dem der Mann von Erfahrung nicht traut, dann ist es jener Eifer, der sich nicht zurückdämmen läßt, der kein Hindernis ertragen, der keine Belehrung verstehen, keinen Rat annehmen will. Geht die Hitze dem Eifer als Herrin voran, statt als Dienerin nachzufolgen, dann zieht die Vernunft den kürzeren²⁾ und die Uebel, die er anrichtet, sind größer als die er bekämpft.³⁾ Den falschen Eifer erkennt man leicht am Murren, an der Unbelehrbarkeit, an der Ungeduld.⁴⁾ Schwieriger ist es, herauszufinden, wann der Eifer der rechte sei. Dann, sagt der heilige Augustin, wenn er für Gott, und nicht für sich selber eifert.⁵⁾ Das ist freilich unbestreitbar. Nur ist es überaus schwer, das sicher festzustellen, denn der Eifer für sich selbst weiß mit unglaublicher Schlaueit Gottes Ehre vorzuschieben. Darum gibt den einzig sicheren Maßstab das Wort der Nachfolge Christi: Halte dich im Frieden, dann kannst du andere zum Frieden bringen. Ein friedfertiger Mann stiftet größeren Nutzen als ein gelehrter. Ein leidenschaftlicher Mensch kehrt selbst das Gute ins Böse. Wer unzufrieden und aufgeregte ist, gibt selber keine Ruhe und läßt

katholischen Wissenschaft beklagen, bald als lächerlich verurteilen, bald als pessimistische Entmutigung bedauern, wenn wir immer und immer wieder auf die Gefahren der Zeit hinweisen. Aber wir wollen nicht den Mut nehmen, sondern gerade umgekehrt den Mut zum Kampf entfachen. Wir wollen nicht die tröstlichen Erscheinungen der Zeit verkennen, wohl aber darauf hinwirken, daß wir uns durch den Trost nicht den Blick für das Ernste unserer Lage trüben lassen. Wir wollen nicht die Besorgnis erregenden Erscheinungen übertrieben schildern, dafür sind die eben angeführten Tatsachen Zeugen; wir wollen aber auch nicht den Vorwurf auf uns laden, daß wir nicht zu rechter Zeit das Amt des Wächters geliebt hätten. Mögen andere, die die Dinge im rosigen Lichte sehen, urteilen, wie sie es vor Gott zu verantworten getrauen. Jeder trägt seine Verantwortung in seinem eigenen Gewissen. — ¹⁾ Augustin. C. Adimantum c. 13, n. 2. — ²⁾ Gregor. Magn. Moral. I. 5, n. 83. — ³⁾ Gregor. Magn. Epist. I. 11, 45 (II, 1132. e). — ⁴⁾ Augustin. Ennarr. in ps. 93, n. 7. — ⁵⁾ Augustin. In ps. 118, Sermo 28, n. 2.

auch anderen keine. Uebe deshalb zuerst den Eifer gegen dich selbst, dann magst du füglich für den Nächsten eifern.¹⁾

Uebrigens kann der bestgemeinte Eifer nicht das Eisern für eine verkehrte Sache gut machen. Darum kommt es darauf an, daß unser Eifer sich für die rechte Sache rege und innerhalb der geziemenden Schranken bewege. Ob wir ihn in der rechten Weise üben, darüber müssen wir meist das Urtheil dem ewigen Richter überlassen; genug, wenn wir nur sicher sind, daß wir wenigstens die Weisung des Gesetzes nicht verlegt haben. Und darüber können wir uns zum Glück immer leicht vergewissern. So lang wir die Richtschnur des Glaubens und den Weg der Kirche nicht verlassen haben, mag ja unsere Gebrechlichkeit unseren Eifer verunzieren, aber er ist nicht irrig. Verfehlt ist er erst dann, wenn er diese doppelte Norm überschreitet. Dann aber kann ihn auch die beste Absicht nicht rechtfertigen. Die Mystik wie die Theologie ist mit ihrem Urtheil über Wunder und Zeichen ohne weitere Untersuchung im Reinen, wenn sich herausstellt, daß damit den Rechten des Glaubens und der Ehrfurcht gegen die Kirche zu nahe getreten wird. Wir handeln nur im Geiste der Kirche, indem wir den Eifer für das Haus Gottes nach demselben Grundsatz beurtheilen. Es mag einer Feuer vom Himmel herabrufen, wenn sich sein Eifer gegen die Kirche richtet, so ist er vor Gott gerichtet und damit auch für uns.

An diesen uralten und ewig gleichen Grundsätzen der Kirche und ihrer Heiligen haben wir den einzig zulässigen Maßstab, um falsche und wahre Versuche zur Reform innerhalb der Kirche und zur Wiedergewinnung der Verirrten voneinander zu unterscheiden. An ihrer treuen Befolgung haben wir auch allein die Gewähr dafür, daß derlei Unternehmungen zu einem gedeihlichen Ziele führen. Daß das beständige Streben nach Reform, nach innerlicher, tiefinnerlicher Reform nicht aussterben dürfe, darüber kann kein Zweifel bestehen. Daß dies doppelt von Nöten sei, wenn es sich darum handelt, nicht bloß die christliche Gemeinschaft zur Höhe ihrer Aufgabe emporzuheben, sondern auch die Gott und der Kirche entfremdete Welt wieder zur Religion zurückzuführen, unterliegt abermals keinem Bedenken. Niemand hat diese Ueberzeugung entschiedener im Wort ausgesprochen und mit größeren Opfern zur Tat gemacht, als die, in denen sich der Geist der Kirche am siegreichsten kundgegeben hat, die Heiligen

¹⁾ Imit. Christi I. 2, c. 3, n. 1.

aller Zeiten. Wer den rechten Eifer lernen will, um das Reich Gottes zu fördern, die verirrte Welt zu retten, die Schlaffen aufzurütteln, die Veräußerlichten zu innerlichen Menschen, was schwach und krank geworden ist, neu und stark zu machen, der gehe zu unseren Heiligen.

Das alles hat jener Schriftsteller gefühlt, der in den letzten Zeiten einen der ersten Plätze in der modernen Reformbewegung eingenommen hat, Antonio Fogazzaro. Deshalb hat er seinem Reformroman den Titel „Der Heilige“ gegeben. Das wäre wirklich ein großer Trost und ein Unterpfand für den Erfolg, wenn sich ein wirklicher, ein erprobter Heiliger an die Spitze aller derer stellen wollte, — und ihrer sind nicht wenige —, denen es ernstlich darum zu tun ist, an der Erneuerung des Hauses Gottes zu arbeiten, und müßten sie auch darum in der Verbannung sterben, wie Chrysostomus und Gregor VII., oder kostete es auch ihnen das Leben, wie Thomas Becket und Fidelis von Sigmaringen. Nur müßte dieser Heilige alle Merkmale des Heiligen an sich tragen, ihre unaussprechliche Zartheit in allen Dingen des Glaubens, ihre treue Gewissenhaftigkeit in der Beobachtung der kleinsten Regeln, die sich auf den göttlichen Kult und das sittliche Leben beziehen, ihre Verehrung für die Kirche, besser gesagt ihre Andacht zur Kirche, die es ihnen unmöglich gemacht hätte, einen Gedanken aufkommen zu lassen, sich für etwas zu erwärmen und zu begeistern, wovon sie nur ahnten, es könnte dem Geiste der Kirche minder entsprechen.

Leider ist jener Heilige, der sich uns hier als Führer anbietet, sehr verschieden von den alten Heiligen. Man weiß im Grunde schlechterdings nicht, wohin man ihn stellen soll. Er ist kein Christ von jener Klasse, aus der die Heiligen wachsen. Er ist aber auch kein Modernist, das schon gleich gar nicht. Was er will, das weiß er selber kaum. Man sagt, er gehöre zu denen, die das Christentum, sowie es in der Kirche verstanden und geübt wird, für nicht mehr zeitgemäß halten, und deshalb auf eine Umgestaltung des Christentums hinarbeiten. In der That hat es den Anschein, als ob es ihm nicht genüge, die Christen zu größerer Tatkraft und zur Versenkung in den Geist des Christentums anzuleiten, daß er es nicht bloß auf die Erneuerung im christlichen Leben abgesehen habe, sondern daß ihm der Geist des Christentums selbst als veraltet und der Kraft beraubt gelte. Man hat den Eindruck, als ob all das dürre Blätter-

werk, das dieser heilige Greis in seinem Mißvergnügen überall entdeckt, in ihm die Ueberzeugung erwecke, daß der Saft im Baume selbst verdorrt sei und daß nicht bloß Rinde, Bast und Spalt abgestreift werden müssen, sondern daß der innere Kern einer gründlichen Umwandlung bedürfe. So scheint er in allen Stücken zu seinen Vorgängern im schroffsten Widerspruche zu stehen. Die alten Heiligen begannen ihre Reformen stets mit dem Worte des Herrn: Ich bin nicht gekommen, um abzuschaffen, vielmehr um zu erfüllen (Matth. 5, 17). Deshalb ging stets ihre erste Sorge darauf aus, die heiligste Ehrfurcht gegen den Glauben zu predigen, die treue Erfüllung der göttlichen und der kirchlichen Gebote auf das lebhafteste einzuschärfen, den Empfang der heiligen Sakramente, den Besuch des Gottesdienstes, die Uebung des mündlichen und betrachtenden Gebetes zu fördern und die Zierde des Hauses Gottes zu mehren. Daneben ging ihre Predigt einher, die stets den Schlußsatz hatte: Das alles aber höher, tiefer, innerlicher, wärmer! Und ihr Beispiel predigte das noch eindringlicher, als es ihre Worte vermochten. Dieser moderne Heilige predigt freilich auch Erinnerung, aber er predigt sie auf Kosten der Treue gegen das Äußerliche. Die angeblich erstarrten Formen der Frömmigkeit, der Kirchlichkeit, ja selbst der Gläubigkeit, stehen seiner Auffassung von Innerlichkeit allüberall im Wege. Ein unbestimmtes mystisches Halbdunkel des Glaubens, eine mystische Versenkung in das unbestimmte Gefühl der Nähe Gottes, eine mystische Gemeinschaft mit allen, die Gott auf dieselbe Weise suchen, dafür aber Tätigkeit nach außen, Tätigkeit ohne Maß und Schranken, das ist die Religion dieses Heiligen.

Man sieht, dieser neue Heilige will nicht klar und entschieden mit der katholischen Kirche brechen, und er ist gleichwohl der Kirche innerlich, zum Teil auch äußerlich vollständig entfremdet. Er ist stark, sehr stark daran, in dem mystischen Dämmerlicht, das sein Lebens-element ist, bis auf die „Christliche Basis“ zurückzugehen. Darin unterscheidet er sich wesentlich von den Heiligen alter Ordnung. Wir wollen ihm nicht alles auf seine persönliche Rechnung schreiben, was in dem Kreise vorgeht, dessen Mittelpunkt er ist. Die beißende Ironie und der gesalzene Zorn, womit hier die Erstarrung der Gläubigkeit und des Lebens in der Kirche gegeißelt wird, wäre fern von der Sprache der Heiligen. Ein wirklicher Heiliger würde ja auch gewiß

über die Außerlichkeit beim Gebet, bei den gottesdienstlichen Übungen und bei so manchen andern Dingen ernste Worte sprechen. Er würde aber dies nicht gleich zu den bösen Geistern rechnen, die in die Kirche eingedrungen sind und dort das Walten des heiligen Geistes hindern. Jedenfalls würde er zu diesen bösen Geistern nicht die Furcht vor der modernen Wissenschaft und vor einer zeitgemäßen Erneuerung des Glaubens rechnen. Am allerwenigsten würde er die Verinnerlichung und den Fortschritt in einer Weise predigen, daß man dabei auf der einen Seite an jene Art von Vereinigung mit Gott denken möchte, die der falsche Mystizismus so oft gelehrt und geübt hat, und auf der anderen Seite, wie sich Oskar Bulle ausdrückt, an eine Verinnerlichung des Glaubensinhaltes, die über allen Konfessionen steht,¹⁾ mit anderen Worten, an die Verwirklichung jenes abstrakten Christentums, das unsere Gelehrten im Schmelztiegel der kritischen Reduktion destillieren.

Dieser unglückliche und verunglückte Heilige ist mehr eine bedauernswerte Mißgeburt, als ein in Anklagezustand zu versetzender Umstürzler. Er ist ein arger Anachronismus. Vor zwei Jahrhunderten, in der schlimmsten Zeit des Janßenismus und des Quietismus, wäre er denkbar gewesen, heute ist er unmöglich. Dieser kranke Heilige hat in der ganzen Gesellschaft, die sich mit seinem Namen deckt, keinen anderen Zweck, als der Uhu vor der Aufhütte. Von den Zwecken, um derentwillen man ihn auf die Stange gesetzt hat, und von dem, was hinter seinem Rücken vorgeht, hat er wohl keine volle Ahnung. Warum er sich doch dazu hergibt, das mit seinem Namen zu decken, das wollen wir hier nicht untersuchen. Genug, daß die Schar, die ihn in ihre Mitte gezogen hat, ihn für ihre Zwecke ausbeutet. Diese Reformer, Giovanni Selva und die andächtigen Besucher der „Katakomben“, brauchen immer einen Heiligen, hinter dem sie sich selber decken, mit dem sie Zweifelnde gewinnen. „Wie kann man etwas gegen diese Richtung sagen, wer fragt noch lange, ob sie berechtigt sei, wenn man jenen Mann so eifrig für sie eintreten sieht? Wer wagt seine Sittenreinheit, wer seine Frömmigkeit anzutasten?“ So lautet immer einer der Hauptgründe, womit man die Gegner zum Schweigen bringt und gute Leute zum Fall. Natürlich wirkt es noch besser, wenn man gleich einen Heiligen aufweisen kann, ob mit Recht oder Unrecht, darum handelt es sich nicht,

¹⁾ Beilage zur Allgemeinen Zeitung, 25. November 1905.

einen Palasfox, einen Fenelon. Und will es mit diesen nicht so recht gehen, so macht man eben Romanheilige, die Nonnen von Port-Royal, die Einsiedler unter ihrer Leitung, den Diakon Franz de Paris. Daß andere, zum mindesten ebenso Fromme, auf der entgegengesetzten Seite stehen, das beweist gar nichts. Und wenn es ein heiliger Franz von Sales ist, so hat es nichts zu sagen, denn heißt es, ein so armseeliger Geist war nicht im stande, das Wahre und das Falsche zu unterscheiden.¹⁾ Hat sich aber ein Heiliger gar vermessene, ihnen entschieden entgegenzutreten, wie es der heilige Vinzenz von Paul tat, dann wird Himmel und Erde aufgerührt, um sein Andenken anzuschwärzen,²⁾ und um seine Heiligsprechung zu hintertreiben, ja, womöglich, rückgängig zu machen.³⁾ Heute muß meist der edle Rosmini die Rolle von Palasfox übernehmen. Offenbar fühlt aber das Reformertum selber, daß es mit dieser Berufung doch seinen Hafen habe. Deshalb hat es „Den Heiligen“ erfunden. Daher auch der Jubel, der ihn in allen Ländern begrüßt hat.

Der arme Heilige hat als echtes Gespensterwesen kein langes Dasein gehabt. Seinen Zweck hat er erfüllt, jetzt kann er sich wieder trollen. Der ihn zuerst wieder entbehrlich gemacht hat, das ist sein eigener Erfinder. Fogazzaro hat in der vielberufenen Konferenz, die er am 18. Jänner 1907 zu Paris über sein Buch gehalten hat,⁴⁾ des Heiligen mit keinem Worte gedacht, sondern nur von Giovanni Selva gesprochen, von dem schlauen Reformhauptide, der den Heiligen wie eine Marionettenpuppe am Draht tanzen ließ. Dieser Selva ist Fogazzaro selbst, wie dieser ausdrücklich sagt. Der Heilige war für Selva nur ein Mittel, um die Aufmerksamkeit auf sich und auf seine Ideen zu lenken. Nun dies erreicht ist, wirft er den Schattensmann über Bord und tritt selbst auf die Bühne. Das ist sicher besser, denn Selva hat Fleisch und Blut und die von ihm vertretene Richtung auch. „Es wäre seltsam, sagt Fogazzaro zu seinen Zuhörern, sich mit einem Phantasma zufrieden zu geben. Giovanni Selva aber gehört der wirklichen Welt an wie Sie und wie ich auch.“

„Dieser Giovanni Selva, fährt er alsdann fort, trägt einen falschen Namen. Sein wahrer Name ist Legion. Er lebt, er denkt und arbeitet in Frankreich, in England, in Deutschland, in Amerika,

¹⁾ Vgl. Weiß, Die religiöse Gefahr, 286. — ²⁾ Ebenda, 274. —

³⁾ S. Fleurii, Historia Ecclesiastica Continuata LXXVI, 1—19. — ⁴⁾ Veröffentlicht im „Rinnovamento“ Milano 1907. Febbraio, 129—145.

gerade wie in Italien. Er trägt das Priesterkleid und die Uniform wie den Gesellschaftsrock. Er zeigt sich auf der Universität, er verbirgt sich im Seminar. Er kämpft in der Presse, er betet — das doch wohl mit Einschränkung — im Schatten der Klostergänge. Er predigt so gut wie nicht mehr, Konferenzen hält er noch. Er ist Greget und Historiker, Theolog und Gelehrter, Journalist und Poet. Er schreibt nicht immer, manchmal ist er nur ein eingefleischter Leser, ein Gläubiger und ein Denker. Er ist Republikaner, Monarchist, er ist christlicher Demokrat, er ist einfacher Liberaler, er ist zuletzt alles, was ein anständiger Katholik sein kann, mit einer einzigen¹⁾ Ausnahme: er ist kein „Modernist“ (modernista). Schon dieses Wort haßt er und die Sache ebenfalls. Modern, ja das ist er, und ist es besser als irgend wer. Er altert selten und stirbt nie, zum Leidwesen für seine Widersacher. Das erlaubt ihm, ein Katholik von heute und von morgen zu sein, und doch seine Wurzeln in die Vergangenheit zu versenken.²⁾ . . . Er hält sich für eine Lebenskraft (energia vitale) im Schoß der römischen Kirche, jenes gewaltigen Organismus, von dem man sich in der Welt sagt, daß er die Arterien aus Alter verkalkt, daß er die Fähigkeit verloren hat, sich der Umgebung anzupassen. . . .“

Das glaubt Giovanni Selva nun zwar nicht. Er gibt schon zu, daß seine Kirche allerdings den Anschein des Alterns erweckt. Er ist jedoch überzeugt, daß die Zukunft eine außerordentliche Verjüngung der Kirche sehen wird und daß er selber berufen ist, dabei mitzuwirken durch größere oder geringere Eingießung von Lebenskraft. Darum kann er nicht teilnahmslos bleiben gegen die Aufgabe, sich mit dem Strom der Ideen, die jetzt in der Kirche lebendig werden, vertraut zu machen, da diese, „wenn sie bis zum Haupt empordringen, nicht zwar die Dogmen der Kirche, wohl aber ihr Verhalten gegen das Denken und gegen die Gesellschaft der Gegenwart umändern könnten.“

In diesen Worten hat Fogazzaro das eigentliche Programm der Richtung, die er verfolgt, und den Gedanken ausgesprochen, der ihm und den Seinigen Begeisterung und Mut zum Ausharren in

¹⁾ Hier hätte Fogazzaro offenbar sagen müssen: Mit zwei Ausnahmen — er ist kein Konservativer, aber auch kein Modernist, wohl aber alles, was zwischen beiden nur irgendwie untergebracht werden kann. — ²⁾ Das kann wahrscheinlich die katholische Kirche nicht von sich sagen, und somit auch nicht der, der es mit ihr hält!

allen Schwierigkeiten einflößt. Alles übrige ist für uns diesmal von untergeordneter Bedeutung. Einige Sätze verdienen aber noch unsere Aufmerksamkeit, insofern sie manche Folgerungen aus dem bisher Gesagten klar aussprechen.

Vorerst die Stellung aller dieser Giovanni Selva zur Kirche. Es berührt wohlthuend, daß Fogazzaro von ihnen sagt, sie seien Mitglieder der katholischen Kirche und blieben es unter allen Umständen. Als solche seien sie ihren Gesetzen unterworfen, mögen auch ihre Erfahrungen oft noch so schmerzlich sein. Wir lieben, sagt er, unsere Kirche wie unser Volk. Bei dem einen wie bei dem anderen denken wir freilich oft nicht an die Individuen, noch auch bloß an das gegenwärtige Geschlecht. Wer Kirche sagt, der denkt an eine Bruderschaft, die sich ausdehnt durch die Jahrhunderte und über dieses Leben hinaus, sichtbar auf der Oberfläche und in der äußerlichen Wirksamkeit, deren unsichtbarer Bestandteil aber der wirklichste ist. Wenn die Anhänglichkeit der fortschrittlichen Katholiken (*cattolici progressisti*) für ihre Kirche nicht geringer wird, ungeachtet aller Bitterkeiten und Opfer, die es sie oft kostet, so kommt das daher, daß ihnen immer eine Zuflucht gesichert ist in jener unsichtbaren Kirche, wo sie sich als Mitglieder fühlen in einer Bruderschaft, die ganz allein von Gott gekannt wird und von der sie zur Vergeltung für alle Beleidigung niemand trotz aller Macht, die er besitzt, in alle Ewigkeit ausschließen kann.

Was die Wissenschaft betrifft, so hat kein Selva die Zusage, daß sie nicht irren könne. Aber Selva freut sich über deren Fortschritte, denn für ihn und für die Seinigen hat jeder Fortschritt die Eigenschaft einer moralischen Gewißheit, an der er hängt wie das Kind am Wort der Mutter, nicht mit dem bloßen Verstand, sondern mit der Fähigkeit der Liebe. Sie freuen sich aber auch über den Fortschritt aus religiösem Interesse. Auch wenn eine von der Wissenschaft eroberte Wahrheit scheinbar der religiösen Wahrheit widerstrebt, so saugt doch die religiöse Wahrheit deren Lebenssaft ein und wächst auf diese Weise. Und gerade der Widerspruch gegen jene erschüttert diese, es fällt die Hülle, die sie bisher umkleidet hatte, und befreit von der toten Schale wächst der lebendige Glaube und paßt sich den neuen Anforderungen des Denkens an. So ergibt sich eine Umbildung nach der andern und es ist die Aufgabe der fortschrittlichen Katholiken, diese vorzubereiten und die Konservativen

hinter sich dreinzuziehen. Ein Beispiel bietet dafür die biblische Frage. Der „Glaube des Selva“ findet gar keine Schwierigkeit in der Annahme, daß in der Bibel Einflüsse (infiltrazioni) heidnischer Kosmogonien, eine „Evolution des moralischen Sinnes“, eine unvollkommene Kenntnis der Geschichte und der Natur, und manche Gedächtnisschwäche zu finden ist. Das und vieles andere muß man freilich schwachen und kindischen Gemütern, die daran Aergernis nehmen könnten, nicht sofort mitteilen. Hier trifft das Wort des Dichters zu: *maxima debetur puero reverentia*.

In diesen Dingen berufen sich Selva und die Seinigen auf den Vorgang ihrer großen Vorbilder, mit denen sie sich aufs engste geeint wissen, Gioberti und Rosmini. Nicht als ob sie gleich diesen bestimmte Vorschläge zur Besserung oder zur Aenderung machen wollten. Aber sie treiben gleich ihnen den Kult der Wahrheit, und sie sind sicher, daß sie sich nicht täuschen, indem sie diesen überall predigen. Dabei sind sie den Gesetzen der Kirche gehorsam, auch denen, die sie abgeschafft wünschten. Sie bleiben aber ihrer Aufgabe treu, einen Zustand des Gemeinbewußtseins (*di coscienza collettiva*) herbeizuführen, der sich dann von selbst in den Taten der Autorität ausdrücken wird. Wir werden den Tag nicht erleben, da dies alles seine Früchte tragen und alle jetzt Getrennten unter einer gemeinsamen Fahne vereinigen wird, aber wir trösten uns mit der frohen Erwartung, daß es doch einmal geschehen wird.

Damit schließt Fogazzaro seine Konferenz, und wir setzen voraus, daß er für seine Person damit auch wirklich sein letztes Wort gesagt hat. Er steht dann freilich auf halbem Wege still, es macht aber gerade dies seinem katholischen Willen und Herzen Ehre, und wir können darüber manche recht bedenkliche Worte übersehen oder nach der milderen Seite auslegen.

Nun aber, ist es Zufall oder Absicht oder gar gemeinsame Verabredung, daß in eben demselben Heft des „Rinnovamento“, das die Konferenz von Fogazzaro abdruckt, Tommaso Gallaratti Scotti den Faden gerade da aufnimmt und weiterspinnt, wo ihn Fogazzaro hat fallen lassen? Auf jeden Fall folgte zur Ergänzung der Artikel über „Die katholische Reform von Vincenzo Gioberti“.¹⁾ Der innere Zusammenhang liegt offen zu Tage. Darum haben auch wir ein

¹⁾ Rinnovamento I, 167—182.

Recht, die Fortsetzung in Betracht zu ziehen, um uns die Tragweite dieser Reformbestrebungen vollkommen klar zu machen.

Gioberti hat eine Art von „religiösem Testament“ hinterlassen, jedoch nur in Gestalt abgerissener Bruchstücke, da ihn der Tod an der Ausarbeitung gehindert hat. Er wollte darin vielleicht mehr sich selber als anderen Klarheit verschaffen über seine Stellung zur katholischen Kirche. Darüber war er sehr wortkarg. Er wird seine Gründe gehabt haben. Er gab auf Fragen meist eine kurze ausweichende Antwort, halb im Ernst, halb im Scherz. Nur einmal, da er nicht auskommen konnte, sagte er: „Mein Katholizismus ist nicht der offizielle Katholizismus Roms.“ „Er war vollständig unabhängig von Rom, sagt Gallarati Scotti, aber seine Unabhängigkeit wollte nichts von dem Charakter der Empörung gegen das Wesen des Katholizismus an sich haben.“ Das ist nun freilich kein kleines Rätsel für den, der noch katholisch sein will, wie einer das Wesen des Katholizismus beibehalten und von Rom vollständig unabhängig sein könne. Gallarati findet aber eine Lösung, die nicht eben viel sagt, die aber vielleicht Aufschluß über den psychologischen Zustand so mancher Liberaler und Reformers gibt, bei denen man sich fragen möchte, wie sie sich denn noch Katholiken nennen können. Gioberti, sagt er, hätte sich vom Wesen des Katholizismus nicht trennen können, da er in der römischen Kirche etwas Unzerstörbares fühlte, und da jeder Versuch einer Reform oder einer religiösen Erneuerung immer seine Wurzeln im Katholizismus haben muß, um nicht in einen bloßen Traum oder in den größten Unglauben auszuarten. Für Gioberti war deshalb die naturgemäße geistige Haltung als Reformator außerhierarchisch, aber nicht antihierarchisch. Er war überzeugt, daß die Kirche heute nur eine „potenziale Totalität und Allgemeinheit“ ist, deren Aufgabe für die Zukunft darin besteht, sich zu „identifizieren mit der Idee des Kosmos und mit der Enzyklopädie und der menschlichen Zivilisation“. Man mag an diesen Phrasen der antischolastischen Redeweise und der ganzen Denkweise von 1848 zu gute halten so viel immer möglich ist, eines bleibt unumstößlich, daß der Reformator, mit dem sich Giovanni Selva in engster Einheit (*solidarieta intera*) verbunden erklärt, hiemit allen und jeden Begriff einer christlichen Kirche schlechthin leugnet.

Daß er alsdann den Zölibat abgeändert, die Seminarerziehung vollständig reformiert, den zeitraubenden Gottesdienst im Chor be-

seitigt wissen will, das sind Nebendinge. Die wahre Reform ist bei ihm eine Reform des Denkens, eine innere Erweiterung des Katholizismus in der Idee. Alles Verderbnis des Katholizismus und seiner Rückständigkeit in der modernen Kultur fand er, im Unterschied von Rosmini, im Geiste, im Glauben und im Denken der Menschen. Reformieren bedeutete für ihn im Wesen des Katholizismus selbst die verlorene Biegsamkeit und Anpassungsfähigkeit an Zeit und Ort suchen. Das Unheil lag für ihn in jener theologischen Unnachsichtigkeit (*intransigenza*), die nur eine starre, absolute und unbeugsame Einheit kennt. In Wahrheit sei jede persönliche Ueberzeugung nur eine teilweise Aneignung der Idee. Vollständig kann nur Gott sie fassen. Der beschränkte menschliche Geist muß sie sich in der ihm entsprechenden persönlichen Form zu eigen machen, und sie deshalb auch einer „individuellen Prüfung“ unterwerfen. Mit dieser Darstellung glaubt Gioberti das „Wesen des Dogmas“ zu retten, und doch einer falschen Auffassung von seiner Unveränderlichkeit vorzubeugen. Unveränderlich, behauptet er, seien nur die Prinzipien, die Keime, die Potenzen des Dogmas. In der Ausführung und in der Aneignung bliebe immer etwas, was der Meinung des Einzelnen überlassen werden müsse (*qualche elemento opinabile*). Infolge davon sei die freie Tätigkeit des Glaubens ein mitschöpferischer Akt des Individuums. Darin bin ich so frei wie Gott selbst, wenn er die Welt schafft, behauptet er ohne Scheu. „Die Geistestätigkeit ist autonom von Natur, sie ist eine höchste Autonomie.“ Die Definitionen machen also den Geist nicht zum Sklaven, sondern er bleibt in gewissem Sinn ihr Herr. „Die Definitionen der Kirche haben bloß einen negativen Wert.“ Aneignen und zu seinem positiven Eigentum machen muß sie sich der Geist selber. Auf diese Weise einigt sich das Wissen mit dem Glauben, die Autorität mit der Freiheit. Insbesondere zeigt sich hier, wie geeignet die Wissenschaft ist, um das unveränderliche Dogma und die Zivilisation miteinander in Einklang zu bringen.

Mit dieser Lehre von Gioberti haben wir erst den wahren und den ganzen Giovanni Selva gefunden. Jedermann, der die Ausführungen von Voish gelesen hat, wird sich erinnern, daß sie den eigentlichen Kern seines Systems bildet. Ob er sie gerade aus Gioberti entlehnt habe, das möchten wir allerdings bezweifeln. Wir glauben, daß er sie, wie so ziemlich seine ganze Philosophie von

seinem Führer und Meister, von August Sabatier, herübergenommen hat. Auf jeden Fall haben sich die Gedanken, die wir hier in den Reformplänen Gioberti finden, in die neuen Reformideen hineingeflüchtet und hier dieselben Wirkungen erzeugt, die wir bei Gioberti entdecken. Man sollte denken, es wäre so schwer nicht zu fassen, daß deshalb, weil unser Geist die Wahrheit nicht völlig fassen kann, so wie sie in sich selber ist, noch lange nicht folge, es müsse sie jeder in einer andern, ihm persönlich allein zusagenden und eigentümlichen Gestalt sich eigen machen. Dafür ist ja eben die Autorität da, damit sich an ihrer Richtschnur jeder zurechtfinde. Aber das ist einer der obersten Sätze, den der Positivismus unserer Zeitrichtung als unumstößlich aufgedrängt hat, der einzige Satz, der allgemeine Gültigkeit beansprucht, der Satz, daß nichts allgemein gültig und nichts für alle in gleicher Weise wahr sei, sondern daß alles nur relativ gelte. Damit ist aber allem positiven Christentum, aller objektiven Glaubenswahrheit, aller Unveränderlichkeit und Einheit in Dingen des Glaubens ein Ende gemacht. Die Autorität hat dann gut Entscheidungen geben und Verwerfungsurteile aussprechen, das alles hat nur äußerliche, nur negative Bedeutung. Das Denken des Menschen bleibt innerlich davon unberührt. Nicht genug damit, es ist und bleibt autonom, Herr über den Glaubensgehalt, so weit sich ein jeder persönlich mit ihm auseinandersetzt. Man sagt freilich, das alles beziehe sich nur auf die geschichtliche Erscheinung des Glaubens und des Christentums. Nur die eben durch menschliche Tätigkeit vermittelte Entwicklung der Dogmen sei davon betroffen. Diese allerdings habe stets die Form der Zeitrichtung angenommen, in Nicäa die der damaligen griechischen Philosophie, im Mittelalter die des Aristotelismus. Darum sei es unabweislich, daß sie sich heute abermals dem „Milieu“ anpasse, dem Kantianismus und den übrigen „berechtigten Gedanken der Neuzeit“. Das alles betreffe aber nur die Außenseite. Innerlich bleibe das Wesen des Christentums davon unberührt. Darum sei auch gar nicht abzusehen, was an dieser Auffassung Bedenkliches gefunden werden könne. Man müsse sich nur von der Einseitigkeit und von der Verknöcherung des Scholastizismus frei machen.

Wir haben diesen Ausführungen hier nichts zu entgegnen, sondern nur die Worte beizufügen, daß wir keine bessere Erklärung über das, was die „christliche Basis“ bedeutet, auszudenken ver-

mocht hätten. Während der moderne Protestantismus diese durch kritische Reduktion herstellt, wird sie hier durch positivistische und kantische Philosophie mit einiger historischer Zutat gewonnen. Die Wege sind verschieden, die Sache ist auf beiden Seiten die gleiche.

Gallarati Scotti tadelt an Gioberti die Einseitigkeit, derzufolge er die ganze Aufgabe der Reform ausschließlich auf das Gebiet des Denkens verlegt. Auch Fogazzaro anerkennt offen, daß Giovanni Selva zu sehr in dieser Halbheit stecken bleibe. In der That ist dies der Fall bei der weitaus größten Menge der modernen Reformer jeder Ordnung. Fogazzaro sucht dem abzuhelpen, indem er auf die „Liebe“ und auf das Feld der „Tätigkeit“ hinweist, und als Vorbild neben Gioberti den Mann der Liebe und des Opfers, den edlen Rosmini, hinstellt. Das ist allerdings eine Ergänzung, die überaus von Nöten wäre. Nur ist auch auf diesem Gebiete wenig Segen zu hoffen, wenn die Geister von den Ideen Selvas, Giobertis und ihrer Nachfolger eingenommen sind. Eine Liebe und eine Tätigkeit, die auf weiter nichts denn auf der „christlichen Basis“ ruhen, könnten nur dazu führen, das Ziel Giobertis zu verwirklichen, aus dem Christentum eine reine „menschliche Humanität“, aus der Kirche eine „Idee des Kosmos“ zu machen.

Nein, diese Heiligen und die von ihnen verbreiteten Grundsätze werden uns sicher nicht helfen. Von diesen dürfen wir ohne Sorge, ein freventliches Urteil zu fällen, die Worte der Schrift gebrauchen: „Sie waren nicht vom Geschlechte der Männer, durch die Heil in Israel bewirkt wurde.“ (1. Makk. 5, 62.) Dafür haben wir Beweise genug in alten wie in späteren Zeiten. Jene Männer der Vermittlung und des Ausgleichs, Jason, Menelaus und Alcimus, haben, weit entfernt davon, den bedrängten Israeliten zu helfen, nur den Guten Aergernis und den Bösen Vorschub geleistet. Und die Erinnerung daran, welche Verwirrung, welche Kämpfe in späteren Zeiten die Urheber des Interims, der Cardinal Noailles oder Beda Mayr hervorriefen, könnte für immer als Abschreckung von dem Betreten ähnlicher Wege hinreichen. Die Heiligen haben sich in Dingen, die den Glauben und die Grundlage des christlichen Lebens betreffen, meist sehr entschlossen, nach unserem Gefühl sogar schroff benommen. Gleichwohl haben sie sich, man denke an Gregor VII., an Pius V., an Karl Borromäus, gerade durch ihren entschiedenen Ernst als die Retter der gefährdeten Sache erwiesen. Man darf ihnen allen jene

Gesinnung zuschreiben, die der große, heiligmäßige Kardinal Hosius in die Worte kleidete: „Wer in religiösen Dingen kalt reden und schreiben kann, dem ist der Glaube keine Herzenssache; den Abfall eines so großen Theiles der Christenheit hat die allzugroße Bedächtigkeit und Kälte verschuldet“. ¹⁾ Manche würden vielleicht nicht so strenge Ausdrücke gebraucht haben, darüber jedoch wären alle einig, daß das Verhandeln mit den Gegnern des Glaubens in Zeiten des Kampfes nur deren Kühnheit steigert, und deren Umnachgiebigkeit vermehrt, die entschiedenen Verteidiger der Wahrheit hindert und lähmt, und die furchtsamen Bekenner vollständig mutlos macht. Noch zu allen Zeiten ist das Auftreten solcher Vermittler die Ankündigung und die Vorbereitung eines großen Abfalles gewesen. Wenn es erlaubt ist, sich auf die Geschichte zu berufen, so haben wir allen Grund zu befürchten, daß sie uns auch diesmal wieder eine Katastrophe bereiten werden.

Noch sind wir zwar weit von der Verwirklichung dieses Unheils. Vorläufig bleibt es noch zum größten Teil bei „Prinzipien, Reimen, Potenzen“. Immerhin mag es nicht schaden, wenn wir uns die Lage klar machen. Denn wenn auch der Reformers verhältnismäßig wenige sind, so lassen sie es doch nicht an Rührigkeit fehlen, und die große Menge beugt sich ja immer vor Männern, die Selbstgefühl genug besitzen, um von sich zu sagen, sie bildeten „eine Aristokratie von katholischen Denkern, die im Stande sind, die öffentliche Meinung zuzubereiten“.

Gibt es eine Pflicht, zu glauben?

Von Dr. Josef Blasius Becker, Domkapitular und Seminarregens in Mainz.

Zweiter Teil.

5. Unter Glaubenspflicht im eigentlichen Sinne versteht man die Pflicht, der positiven Offenbarung sich zu unterwerfen. Bestreitet man diese Pflicht zu glauben, so geschieht dies meistens vom Standpunkt des Rationalismus, welcher jede Unterwerfung unter die übernatürliche Offenbarung ablehnt. „Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft“, das ist das einzige, was man von religiöser Ueberzeugung zulassen will, die sich freilich auch in konsequenter Entwicklung negativer Ideen zuletzt ganz verflüchtigt zu einem vagen Gefühle der Abhängigkeit vom Universum, zum Pantheismus oder Materialismus oder in etwas verschämterer Form zum Agnostizismus.

¹⁾ Kirchen-Lexikon VI², 298.