

Korrektur des Breviers und Missales ebenso gelingen! „*Omnia instaurare in Christo!*“ So weit es auf ihn ankam, tat es der Heilige Vater.

Es ist nun an uns zu sorgen, daß die Reform des Breviers auch zu einer Reform unseres Brevierbetens wird. Wir werden anfangs notgedrungen langsam und aufmerksam beten als bisher. Sorgen wir, daß diese Art zu beten unsere dauernde Gewohnheit werde und bleibe. Dann wird die Reform für uns und die uns anvertrauten Seelen die Quelle unendlichen Segens werden und bleiben.

Der Modernismus und die Gottesbeweise.

Kleiner Beitrag zum Verständnis des Modernismus von Dr Joh. Schreyer, Bilin (Böhmen).

Feierlich und von großer Tragweite war der Augenblick, in dem die Kirche auf dem vatikanischen Konzil definierte, daß wir mit dem natürlichen Lichte der Vernunft Gott mit Sicherheit aus den geschaffenen Dingen erkennen können. (Vatic. sess. III. de revel. cap. 2.)

Damit hat das Vatikanum eine Lehre festgestellt, die im Laufe der Jahrhunderte mehr als einmal Zielpunkt der heftigsten Anfeindungen war.

Bereits Luther und Calvin mußten sie infolge ihrer Lehre von der gänzlichen Verfinsternung des menschlichen Verstandes durch die Erbsünde leugnen.

Auch Paschasius Quesnel konnte keine natürliche Gotteserkenntnis zugeben, da ja für ihn alles nur auf der Gnade beruht und die Erkenntnis Gottes ohne Gnade eine eitle „*prae*s*umptio*“ ist. (prop. damn. 41.)

Auf ganz anderem Wege gelangte Kant zu demselben Resultate. In seiner „Kritik der reinen Vernunft“ bespricht er eingehend die Vernunftideen (psychologische, kosmologische und theologische). Die theologische Idee ist der Inbegriff aller denkbar möglichen Realitäten und Vollkommenheiten. Als solche ist sie dann zugleich das Vorbild oder das transzendentale Prototyp unserer Vernunft und erscheint demnach als „Ideal der reinen Vernunft“. Dieses Ideal wird nun gleichfalls von der Vernunft vermöge einer natürlichen Illusion zuerst realisiert, d. h. als ens. realissimum zum Objekt gemacht, darauf hypostasiert und endlich sogar personifiziert. Vermittelt aber ist dieser Prozeß durch die „sogenannten Beweise für das Dasein Gottes“. Allein auch darin ist die Vernunft nur in einem transzentalen Schein gefangen. Die Beweise nämlich, womit Gottes Dasein erwiesen werden soll, sind gleichfalls nur Sophistikationen und haben durchaus keine Beweiskraft. (Stöckl, Geschichte der Philosophie II, 229.)

Von guter Absicht geleitet, suchte bald darnach eine philosophische Spekulation, die besonders in Frankreich gepflegt wurde,

dem christlichen Geiste wieder zum Siege zu verhelfen. Das war gut und läblich und konnte gar nicht anders erwartet werden. Aber freilich konnte diese christliche Richtung in der Philosophie sich anfangs noch nicht ganz zurechtfinden. Man ging im Eifer gegen die heillosen Verirrungen der Zeit zu weit und kam damit nach der anderen Seite hin über die Grenze hinaus. Während nämlich die antichristliche Philosophie die göttliche Offenbarung gänzlich verwarf und sich in hochmütiger Neuberhebung der Vernunft auf sich allein stellte, gleich als sei von ihr allein die Erkenntnis aller Wahrheit zu erwarten, urgierten auf der anderen Seite manche Vertreter der christlichen Richtung die Notwendigkeit der göttlichen Offenbarung und des Glaubens zum Zwecke der Erkenntnis der Wahrheit so fehr, daß sie der individuellen Vernunft des Menschen alle und jede Fähigkeit absprechen, auf dem Wege des diskursiven Denkens zur Erkenntnis idealer Wahrheiten zu gelangen. Dies war der Traditionalismus, dessen hauptfächlichste Vertreter Gabriel Ambroise de Bonald, Félicité Robert de Lamennais und L. Eugen Maria Beautain waren.

Wir dürfen aber keinen Augenblick glauben, als sollte durch die vatikanische Erklärung gesagt sein, daß diese natürliche Erkenntbarkeit Gottes sich dem Menschen gleichsam mit Naturnotwendigkeit aufdränge und gar keine Schwierigkeiten und Hindernisse haben könne. Der Zweifel kann sich ja in jedes menschliche Herz einunisten; blieb doch selbst ein hl. Augustinus nicht davon verschont. „Doch“ — so erzählt er — „ich schaute umher und sah den Himmel und die Erde, ich sah das Meer, das Feuer und meine eigene Seele; ich fragte sie, ob sie der Grund ihres Daseins, ob sie Gott seien. Alle antworteten, nein: Wir sind nicht Gott, suche ihn über uns. Wir sind nicht dein Gott, aber er hat uns gemacht.“

Verstummt ist aber diese bereite Sprache der Natur für den Modernismus. Der Sternenhimmel mit all seiner Pracht und Größe, der herrliche und mannigfaltige Blumenflor, den wir im Frühjahr bewundern und anstaunen, die kunsttreichen und zweckmäßigen Organe der unzähligen Tier- und Pflanzenarten, die staunenswerten Produkte der menschlichen Kunst und des menschlichen Fleisches, der denkende und forschende Menschengeist selbst: was verkünden sie uns? Der Mensch selbst mit seinen wunderbaren organischen Gebilden und seinen reichen, herrlichen Gaben, die aufgetürmten Berge, das weite unermessliche Meer mit seinen Schäzen und unerforschlichen Geheimnissen: wer hat alle diese Herrlichkeiten erschaffen? Nicht mehr „erzählen die Himmel die Herrlichkeit Gottes“ mit jener kraftvollen Sprache, daß wir „aus den geschaffenen Dingen die ewige Macht und Gottheit intellektuell erfassen können“ (Röm 1, 19.).

Man ist sich lange nicht ganz klar darüber gewesen, wie sich denn eigentlich der Modernismus den traditionellen Gottesbeweisen gegenüber verhalte. Die Neuheit seiner Ausdrucksweise, die er vielfach der modernen Philosophie und protestantischen Theologie ent-

lehnte, das dunkle Sprachgewand, in das er seine Begriffe kleidet, ließen nicht gleich erkennen, wie weit seine Irrtümer und Inkorrektheiten gingen, und so tastete man lange Zeit im Dunkeln herum.

Endlich hat der Modernismus selbst diesen Schleier gelüftet und hat uns einen Einblick in das tiefe und betrübende Dunkel seiner Lehrsätze gewährt. Seine eigenen Ausführungen zeigen uns sattsam genug, bis wohin er sich verirrt hat.

1. Was denkt der Modernismus von den klassischen Gottesbeweisen?

Wir geben dem Modernismus gerne zu, daß er, in seiner Allgemeinheit, nicht direkt die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis leugnet, noch auch, daß er sich gegen all die Entscheidungen auflehnt, die die Kirche diesbezüglich gegeben hat; aber wir behaupten, daß er es indirekt tut, indem er den bisher vorgebrachten, traditionellen Beweisen, besonders jenen aus der Schule des heiligen Thomas, ihre Kraft zu bemeinen sucht und so doch eine faktische Unmöglichkeit statuiert.

Hören wir seine eigenen Worte:

„Vor allem“, sagt uns das „Programma-Risposta“ pag. 98, „müssen wir zugeben, daß die Beweise, welche die metaphysische Scholastik von der Bewegung, aus der Idee eines Unendlichen, eines Zufälligen, aus der harmonischen Ordnung und der Endlichkeit der Welt nimmt, heutzutage all ihren Wert verloren haben: hanno perduto oggi ogni valore! Wenn wir wissen wollen, warum, antworten sie: Die Begriffe, welche diesen Beweisen als Basis dienten, haben seit den Arbeiten der nachkantianischen Kritik den Charakter einer absoluten Wahrheit verloren, welche ihnen die Aristoteliker zugewiesen hatten; denn da man bewiesen hat, daß alle diese Abstraktionen nur Konvenienz in sich schließen, ist es klar, daß sie absolut keine beweisende Kraft haben können, noch jemals haben werden.“ (Prog. Rispa. pag. 99.) Ferner: „Wir können keinen Gottesbeweis mehr annehmen, der sich auf solche aristotelische Begriffe von Bewegung, Ursächlichkeit, Kontingenz und Endlichkeit stützt, die ja doch nur auf Phantasiespielereien und eitle Einbildung zurückzuführen sind, idola tribus . . .“ (Prog. Rispa. pag. 103.)

Le Roy stellt die Frage, ob es eine natürliche Beweisführung für die Existenz Gottes gebe, und antwortet mit ja und mit nein. „Wenn man“, sagt er, „unter natürlicher Beweisführung eine syllogistische Argumentation versteht, die notwendig zur Erkenntnis Gottes führt“, so antwortet er — bongré, malgré — mit einem entschiedenen Nein; „denn“, sagt er, „die Erkenntnis Gottes ist keine Frucht eines abstrakten Ratiozinums, sondern sie ist die Frucht einer inneren Erfahrung, eines inneren Erlebnisses — experientia vitalis“ und in diesem Sinne nur gibt er eine Erkenntnis Gottes zu und fügt hinzu: „Die Existenz Gottes schlussfolgernd beweisen wollen, heißt sie leugnen“.

(Dogme et critique, pag. 150.) „On connaît l'affirmation du Vatican: Deum naturali rationis lumine — certo cognosci posse. Ce texte est d'autant plus remarquable que le schéma prosynodal portait demonstrari et que ce fut après une délibération expresse qu'on remplaça ce mot par cognosci.“

Aehnlich drückt sich Hébert aus. In seiner „Evolution de la foi catholique“ schreibt er: „Wenn uns die Vernunft beweist, daß Gott existiert und daß er zu uns sprechen kann, und wenn die Tatsachen beweisen, daß er wirklich zu uns gesprochen hat, dann ist absolut keine Diskussion mehr möglich; allein wir wissen, daß nichts von alldem existiert: „nous savons, qu'il n'en est rien“. Auch P. Semeria (Barnabit) hat sich in seinem Werke „Ciencia y Fé“ das gleiche Ziel gesetzt, nämlich die klassischen Schulbeweise von der Existenz Gottes einfach zu entkräften und umzustürzen.

Viele der Modernisten haben ihre Ideen aus W. James geschöpft. Sehen wir daher, was der berühmte Professor der nordamerikanischen Harvard-Universität in Cambridge in unserer Angelegenheit spricht: „Die Beweise für die Existenz Gottes“, meint er, „haben für lange Zeit dem Ansturme einer ungläubigen Kritik Widerstand geleistet, welche sie zwar niemals in den Herzen der Gläubigen vernichten, jedoch nach und nach sehr ins Wanken bringen konnte. Wenn ihr schon einen Gott habt, an welchen ihr glauben sollt, dann werden euch diese Beweise in eurem Glauben befestigen; wenn ihr aber Atheisten seid, dann werden euch diese Beweise niemals auf den guten Weg bringen. Die Beweise sind zahlreich. Das sogenannte kosmologische Argument schließt von der Kontingenz der Welt auf die Existenz einer ersten Ursache, welche alles in sich enthalten muß. Der Beweis von der Zweckmäßigkeit geht von der Tatsache aus, daß die Naturgesetze mathematisch richtig sind, und weil so schön alles geordnet, schließt er, daß seine Ursache gut und mit Verstand begabt sein muß. Das sogenannte moralische Argument besteht darin, daß das Moral-Gesetz einen Ordner zu Grunde legt und das „argumentum ex consensu gentium“ stützte sich von vornherein schon auf den Glauben an einen Gott.“

„Ich will mich nicht über den technischen Wert dieser Beweise ergehen. Die einfache Tatsache, daß nach Kant sich alle Idealisten für berechtigt glaubten, sie zu verachten, beweist, daß sie nicht stichhaltig genug sind, um als Fundament für eine Religion zu dienen. Das Kausalitätsprinzip ist allzu dunkel, um das kolossale Gewicht einer theologischen Konstruktion tragen zu können. Bezuglich des Prinzipes der Zweckmäßigkeit braucht ihr nur auf den Darwinismus zu schauen, um ihm jeden Wert abzusprechen.“ (W. James, „Phases du sentiment religieux“, pag. 74.)

M. Dantec drückt sich fast auf dieselbe Weise aus. „Die Beweise für die Existenz Gottes haben gar keinen Wert. Sie sind gut für jene, die schon glauben, und folglich nur für jene, die sie nicht

vomöten haben. Es ist höchst unvernünftig, mit solchen Beweisen zu kommen; denn ein Atheist, eben weil er sie für ungenügend erkennt, wird umso mehr sich seines Atheismus rühmen.“ (Le Dantec, „Atheisme“, pag. 24.)

Es entspricht nicht unserer Absicht und halten wir es auch für unnötig, die vorhin erwähnten Irrtümer Schritt für Schritt zu widerlegen; zum größten Teile sind es ja auch nur reine Behauptungen und quod gratis asseritur, gratis negatur. Im allgemeinen sagen wir nur, daß es nicht wahr ist, daß, wie das „Programma-Risposta“ behauptet, die aristotelischen Begriffe, die den Gottesbeweisen zur Grundlage dienen, der Wahrheit entbehren. Aristoteles selbst hat ja die Begriffe nur der faktischen Wirklichkeit entnommen und sein πρῶτον ζωτὸν ἔχειν τον ist nur das Resultat logischer Deduktionen aus dem Gegebenen.

Die „vitale“ Erfahrung Le Roys wird uns später noch beschäftigen.

Und ist es denn wahr, was James meint, daß nämlich die Gottesbeweise niemals einen Atheisten auf den rechten Weg geführt haben? Allerdings muß man hier eines bedenken: man kann mit dem Verstande auf dem rechten Wege stehen, aber doch kommen der Wille und das Herz nicht immer nach; andere Ursachen, die zu erörtern uns hier zu weit führen würden, kommen hierbei in Betracht und geben fast immer den Ausschlag.

2. Die Existenz eines Gottes kann schlüsselnder mit dem Lichte der natürlichen Vernunft erkannt werden.

Diese Wahrheit ist dem heiligen Paulus (Röm 1, 19.) so klar, daß er die Heiden sogar für unentschuldbar hält, wenn sie Gott nicht aus dem Geschaffenen erkennen, weil eben das γνῶστον doch zu klar zu Tage liegt, und das Buch der Weisheit (Sap 13, 1.) nennt einfach eitel (vani) alle jene, die nicht zu dieser Erkenntnis gelangen. Ähnliches haben wir auch Ps 18, 1, Act 14, 14, Sap 13, 9. Welches ist aber die Quelle und das Mittel, durch die sie zu dieser Erkenntnis kommen können? „Per ea, quae facta sunt“ (Röm 1, 19.) „quae videntur bona“ (Sap 13, 1.).

Und um der vorgelegten Wahrheit noch mehr Nachdruck zu verleihen, wird Vers 5 (Sap 13.) das ganze noch einmal resumiert und jede Entschuldigung ausgeschlossen: „a magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter (ἀναλόγως) poterit creator horum videri“ (θεωρεῖται).

Wunderbar schön kommentiert denselben Gedanken der heilige Johannes Chrysostomus in seiner dritten Homilie über den Römerbrief: (hom. 3. in ep. ad Rom. n. 2.) „Unde notum est, o Paule, quod Deus suimetipsius cognitionem gentibus indiderit? quia, inquit, quod notum est ejus, manifestum est in illis. At haec affirmatio est, non demonstratio; tu vero mihi proba et ostende cognitionem

Dei manifestam fuisse illis, sed sponte illos praetermisisse. Unde ergo manifesta erat? vocemne ad illos misit? minime; verum id effecit, quod magis illos quam vox quaelibet attrahere poterat; creatum orbem in medio posuit; ita sapiens, idiota, scytha, barbarus ex solo intuitu visibilium pulchritudinem edocitus ad Deum concendere potest. — Ideo ait: Invisibilia enim ipsius a creatione mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. Quod etiam propheta dicit: Coeli enarrant gloriam Dei (Ps 18, 1). Quid enim dicent in illa die gentiles? ignoravimus te? Itane coelum non audistis ex solo aspectu vocem emitte? rerum omnium harmoniam et concentum clarius quam tubam clamantem . . . omnia in ordine manentia ac per pulchritudinem et magnitudinem creatorem praedicantia?

Wir begreifen daher leicht den Satz des Batikanums: „Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse: A. S.“ (Vatic. sess. III. de revelat. can. I.)

Und was die Schrift und Kirche lehren, bestätigt die Vernunft. Was ist denn zur Erkennbarkeit eines Objektes notwendig? 1. Ein erkennbares Objekt; 2. eine erkennende Fähigkeit; 3. die Verbindung des Objektes mit der Fähigkeit. Nun gut. Ist Gott, der ja nur Licht ist (1 Jo 1, 5.), etwa unerkennbar? Und unser Verstand mit seinem großen Verlangen nach Wahrheit, Güte und Schönheit: ist er keine erkennende Fähigkeit? Auch die Verbindung zwischen Gott und unserem Verstand ist möglich, denn wenn wir auch Gott nicht unmittelbar erfassen können, so ersäfft ihn der Verstand doch mittelbar, nämlich vermittelst des Geschaffenen.

Der Modernismus entschuldigt sich gern mit der Mannigfaltigkeit der Gottesvorstellungen, mit der Schwierigkeit des Denkens, sich bis zur Erkenntnis des wahren geistigen Gottes zu erheben.

Nun, diese Schwierigkeiten für gewisse Perioden des Lebens hat auch die Kirche niemals geleugnet. Die vatikanische Erklärung ist zwar apodiktisch; allein auf demselben Konzil wird auch gesagt, daß bei dem gegenwärtigen Zustand der Menschheit es nicht für alle leicht und rasch erreichbar sei; ja gerade darin findet sie ein Motiv für die Wohltat der Offenbarung, der übernatürlichen Belehrung durch Gott. Wie oft kommt es übrigens auch vor, daß besonders bei der Jugend, bei unreiferen Menschen der Glaube die Stelle des Wissens auch in natürlichen Dingen vertritt. Deshalb sagt man dann aber nicht, es ist ein Wissen überhaupt nicht möglich; die kindliche Einfalt soll sich zur Einsicht, die naive Gläubigkeit zum selbständigen Denken fortentwickeln. Ein solches Vorwärtsstreben würde unmöglich gemacht, wenn man von vornherein auf eigentliche Erkenntnis verzichten wollte, wie es der Modernismus bezüglich der Gotteserkenntnis tut. Das ist der große Fehler des Modernismus, daß er Zustände der Unreife

und Unklarheit, des Durchganges und des Ringens für das Allgemeingültige erklärt.

3. Der Kontingenz-Beweis und M. Le Roy.

Es ist eine Eigenart des Modernismus, mehr negativ als positiv zu arbeiten, mehr zu zerstören als aufzubauen. Das sehen wir an den Koryphäen, die wir vorhin erwähnten. Fast alle begnügen sich mit der einfachen Leugnung der Stichhaltigkeit der Beweise für das Dasein Gottes, ohne den eigentlichen Grund (eines Warum) anzugeben, oder wenn ein Grund angegeben wird, ist es ein höchst frivoler, dessen Schattenseiten schon längst beachtet und hundertmal beleuchtet worden sind, wie wir es ja gerade darin sehen, daß sie immer wieder auf die Schwierigkeiten und Hindernisse zurückgreifen, welche der natürlichen Gotteserkenntnis entgegenstehen.

Der einzige jedoch, welcher die Sache etwas ernster nimmt und von den anderen eine rühmliche Ausnahme macht, ist Le Roy.

Die Revue de Métaphysique et de la Moral vom März 1907 (pag. 129—170) und jene vom Juli desselben Jahres (pag. 470—513) hat einen Aufsatz von Le Roy veröffentlicht, der überschrieben ist: „Comment se pose le problème de Dieu?“ Le Roy zeigt in diesem Aufsatz, daß die Beweise, die man bisher vorgelegt hat, um die Existenz Gottes zu beweisen, nicht genügen können. In seiner Vernichtungsarbeit durchgeht er einen nach dem anderen und gelangt bei jedem zum Schlüsse, daß er nicht stichhaltig ist. Es würde zu weit führen, wollten wir hier in dieser kurzen Arbeit alle seine Argumente widerlegen. Wir wollen uns darauf beschränken, etwas näher auf seine Erörterungen einzugehen, die er dem Kontingenz-Beweis widmet, jenem Beweis, welchen der heilige Thomas an dritter Stelle bringt.

Diesen Beweis legt der heilige Thomas folgendermaßen vor: (S. th. 1. qu. 2. a. 3.) Es gibt Wesen in der Welt, die existieren und aufhören können zu existieren. Es ist möglich, daß solche Wesen, die aufhören können zu existieren, niemals existiert haben. Daraus folgt, daß, wenn alle Wesen zufällig wären, es einen Augenblick gegeben haben würde, in welchem nichts existierte; aber aus nichts kann nichts entstehen. Also muß man die Existenz eines notwendigen Wesens anerkennen. Dieses notwendige Wesen hat aber den Grund seiner Existenz entweder in sich oder in einem anderen. Wenn das erste, dann haben wir, was wir wollen, nämlich eine absolut notwendige causa, die wir Gott nennen; wenn das zweite, dann muß wieder gefragt werden, ob dieses andere Wesen in sich selbst oder in einem anderen den Grund seiner Existenz habe, und da man nicht in das Unendliche forschreiten kann, muß man unbedingt zu einem absolut notwendigen Wesen kommen, das wir Gott nennen: also existiert Gott.

Wie man leicht einsieht, bildet das ganze Fundament dieses Beweises die Zufälligkeit der Wesen, und der Ausgangspunkt der

ganzen Beweisführung liegt in der Zufälligkeit der Teile, von welchen man zum Ganzen vorwärts schreitet, und das ist es gerade, was Le Roy angreift. Nach ihm existiert nämlich diese Zufälligkeit nicht und ist nur eine scheinbare; sie kommt lediglich von „unserer Unwissenheit des Determinismus der Wesen“ und „der Erfahrung ist es unmöglich zu beweisen, daß dieses oder jenes Ding hätte auch nicht existieren können“. „Und selbst zugegeben“, sagt er, „daß jedes Element, in sich und separat betrachtet, zufällig sei: in seinem Zusammenhang zum Ganzen betrachtet, ist es doch so notwendig, daß die Zusammensetzung seiner Nicht-Existenz kontradiktiorisch wäre.“

Allein: ist diese Zufälligkeit wirklich nur eine scheinbare? Sehen wir denn nicht alle Tage, wie es sich bewahrheitet: nil novi sub luna? Ist denn unsere Sinneserfahrung kein criterium veritatis? Heute sehe ich diese, morgen jene Menschen; heute bewundere ich diese Pflanze, die morgen bereits verwelkt, und morgen eine andere, die denselben Schicksale versetzen wird; heute lebe ich noch, morgen bin ich tot. Aus diesem beständigen Auf- und Niederwogen, Kommen und Verschwinden schließt der menschliche Verstand folgerichtig auf die Kontingenz. Und diese Kontingenz muß auch für den Teil gelten, selbst wenn er in Beziehung zum Ganzen betrachtet wird. Der Teil allein bleibt ja immer zufällig, und da er durch die Beziehung zum Ganzen keine wesentliche Veränderung erfährt, kann auch jene Notwendigkeit, die sich aus der Zusammensetzung mit dem Ganzen bildet, nur eine bedingte sein. Oder haben wir vielleicht ein Recht, hier das Kausalitätsprinzip nicht zur Geltung zu bringen? Und gemäß diesem Prinzip muß auch eine Proportion zwischen der Wirkung und bewirkenden Ursache selbst existieren. Die Räder einer Maschine sind notwendig für den Gang der ganzen Maschine: aber trotzdem bleibt jedes Rad zufällig, und wenn ich das einzelne Rad zerstöre, zerstöre ich die ganze Maschine.

Also, so schließen wir folgerichtig, wenn jeder Teil der Elemente des Universums zufällig ist, dann muß es auch das ganze Universum sein.

Le Roy nennt diese Schlussfolgerung ein ganz „enormes Postulat“ und meint, es sei absolut unmöglich, „die Nicht-Existenz des Ganzen begrifflich aufzufassen“. Allein wir fragen einfach: wovon hängt die Existenz des Ganzen ab? Offenbar von der Existenz seiner Teile: also wenn die Teile zufällig sind, muß es auch das Ganze sein, denn man würde sonst doch gar nicht, woher diese absolute und metaphysische Notwendigkeit für das Ganze käme und welches ihr eigentlicher Bildungsgrund sein könnte.

Freilich ist es wahr, daß z. B. viele Fäden, die, einzeln betrachtet, leicht reißen, doch in ihrer Gesamtheit eine gewaltige Resistenz entwickeln können. Allein wir müssen wohl bedenken, daß es sich hier nur um eine akzidentelle Eigentümlichkeit handelt, nicht aber um eine wesentliche, wie es ja die Kontingenz ist.

Le Roy selbst scheint dieses zuzugeben; nur meint er, daß hier eine Ausnahme statuiert werden müsse; „denn“, sagt er, „die Schlußfolgerung von den Teilen zu dem Ganzen kann nur Anwendung finden, wenn das Ganze numerisch später ist, als ein jeder einzelne Teil, der schon als existierend betrachtet wird“. Allein beim Universum trifft dieses nach ihm nicht zu; dort können wir nach ihm von keinem Nachfolgen sprechen, folglich auch keinen Schluß von den Teilen zu dem Ganzen machen. Im Universum, aus dessen Zufälligkeit ja der Kontingenz-Beweis abgeleitet wird, gibt es kein Früher oder Später; in ihm gibt es nur eine bewegliche Gleichförmigkeit in einandergeschlungener Seinswesen, einen Fluß korrelativer Bilder, in denen das Notwendige das Bewegliche selbst wäre, der dynamische Fluß, die produzierende Kraft, das Gesetz der phänomenalen Manifestationen. Wir dürfen, sagt er, das Notwendige durchaus nicht als eine unbewegliche Realität auffassen, sondern vielmehr als ein sich gleichbleibendes Spektrum vergänglicher Schattierungen, oder besser als den Fluß selbst eben dieser expektalen Gleichförmigkeit. Jeder Gegenstand ist nur ein Anschauungspunkt in dieser allgemeinen Gleichförmigkeit, eine Perspektive auf diese allgemeine Kontinuität; mehr ein Anblick, als ein Stück selbst, eine nützliche Abstraktion, die keine wirkliche Realität in sich birgt; mit einem Wort: ein Moment der gesamten Einheit, ein Moment, der insofern zufällig erscheint, als man ihn losgelöst vom Gewebe betrachtet, von dem er ein Knoten ist, oder außerhalb des Flusses, von dem er eine Welle ist. Das Ganze ist das, was die reflexive Analyse als absolute Realität findet; das Ganze, das verborgene Noumen — ist die alleinige, wirkliche, notwendige Realität — und die Vollkommenheit des notwendigen Wesens ist nicht metaphysisch, ist nicht unveränderlich, sondern besteht in dem unendlichen Fortschritt, in der Unendlichkeit des Fortschrittes selbst: dans l'infini du devenir. (Rev. de Métaphys. et de la Moral, Juli 1907.)

Man muß wirklich staunen, wie weit es der Modernismus gebracht hat, wenn man diese Zeilen liest. Würde es wohl einen Pantheisten geben, der Bedenken trüge, diese Elaboration von Anfang bis zum Schluß zu unterschreiben?

Geistreiche Sittenlehrer wie Hilty haben schon lange gewarnt vor dem verirrenden Gefühlskultus unseres Zeitalters: „Lebe in Gedanken, nicht im Gefühl, sonst bist du zu schwach für diese Welt.“

In diesen Ausführungen Le Roys sehen wir wieder so recht, wie wahr es ist, was Dr. Heiner sagt: (Wissenschaftliche Beilage zur Germania. Nr. 20.) „Die Sprache der Theologie, die vielfach auch in der Fassung des Dogmas festgelegt ist, hat sich seit den heiligen Vätern gebildet und fixiert und ist durch alle Jahrhunderte von den größten Theologen festgehalten worden. Es ist eine bestimmte Terminologie in der theologischen Wissenschaft stehend geworden. Ausdrucksweisen sind entstanden, mit denen die traditionelle Theologie

bestimmte Begriffe verbindet. Diesen gegenüber suchen nun manche Neuerer nach einer anderen Sprache, in welche sie ihre theologischen Gedanken kleiden, um äußerlich wissenschaftlich, fortschrittlich und modern zu erscheinen. Sie verlassen die alte Terminologie der kirchlichen Philosophie und Theologie und holen gern aus der neueren Wissenschaft ihr Sprachgewand, entlehnend dies besonders gern aus der modernen Philosophie und protestantischen Theologie und zwängen dann in diese die Lehre der Kirche und ihre eigenen spekulativen Gedanken und Erörterungen. Die Folge davon ist, daß sie entweder oft gar nicht verstanden werden und so Verwirrung in den Köpfen der Leser ihrer Werke oder ihrer Zuhörer anrichten. Man sucht etwas darin, in der Sprache der modernen Wissenschaft zu reden, und die Folgen sind nicht selten objektive Irrtümer, Falschheiten, Ungenauigkeiten, Inkorrektheiten, Unverständlichkeiten, Missverständnisse und andere Nachteile, sowohl für die Sache selbst, als auch den Autor oder Redner, sowie für die Leser."

Beim Lesen der Le Roy'schen Ausführungen fragen wir uns unwillkürlich: was sollen all diese fremden, unbestimmten, verwirrenden und verwirrenden Ausdrücke von „beweglicher Gleichförmigkeit“, „dynamischer Fluß“, „phänomenale Manifestationen“, „gleichbleibendes Spektrum vergänglicher Schattierungen“ &c.? Nicht Worte wollen wir, sondern Begriffe, feste, resistentzähige Begriffe. Diese „phänomenalen Manifestationen“, dieser „dynamische Fluß“, kurz, diese Notwendigkeit des Ganzen: wodurch ist sie bedingt? Welches ist ihre bewirkende Ursache? Das Ganze soll aus der Zusammenwirkung contingenter Teile resultieren: allein eben weil die Teile contingent sind, kann auch das Resultierende, das Ganze, nur zufällig sein.

Schwerwiegend und von gefährlichen Konsequenzen ist der andere Satz Le Roys: „Das Ganze, das verborgene Noumen, ist die alleinige, wirkliche, notwendige Realität“; wir finden in ihm, was der Ex jesuit und nunmehrige Waldenser-Prediger G. Bartoli nach einem Berichte der „Christlichen Welt“ (Nr. 20 vom 13. Mai 1909) ausgesprochen haben soll: „Der Modernismus zerstört überhaupt in der Praxis das Christentum und ist im Grunde nichts als maskierter Atheismus.“

Wir fragen: was soll dieses „noumen subjacens“ sein? Entweder ist es die allgemeine Weltmaterie selbst oder es ist etwas Verschiedenes von ihr. Wenn es die Welt selbst ist, dann haben wir auch bei ihr die gerechtfertigte Schlussfolgerung der Teile auf das Ganze, d. h. weil die Teile contingent sind, muß es auch das aus den Teilen bestehende Ganze sein.

Ist dieses Le Roy'sche noumen subjacens aber etwas von der Welt Verschiedenes, dann muß uns genau gesagt werden, worin diese Verschiedenheit besteht, um darnach unsere Beurteilung formulieren zu können; denn wenn es das ens necessarium sein sollte, müßten wir genau zusehen, ob ihm wirklich all die Attribute zukommen, die

es als solches haben muß, besonders die Attribute der Ewigkeit und ewigen Dauer.

Wenn wir vom Modernismus sprechen, glauben wir es mit solchen zu tun zu haben, die sich Kinder der Kirche nennen. Die Kirche aber lehrt uns, daß alles, absolut alles von Gott erschaffen ist, alles, was außer Gott existiert (Gen 1, 1; 2 Maf 8, 28; Sap 11, 23; Lateranen. cap. I. Firmiter. Vatic. sess. III. c. 1).

Früher hat uns Le Roy gesagt, daß die Forderung, auch das ganze Universum müsse zufällig sein, ein „enormes Postulat“ ist; aber was für ein Postulat ist dieses unbestimmte und unbestimmbare „noumen subjacens“? Es ist noch viel eniger und schließlich läuft es eben auch nur auf den letzten Refurs aller Materialisten und Evolutionisten hinaus, ewige Weltmaterie, Refurs aller jener, die, sei es direkt, sei es indirekt, die Notwendigkeit eines von der Welt verschiedenen Seins leugnen.

Der Modernismus, hat seinerzeit Professor Mausbach gesagt, hat ein merkwürdiges Doppelgesicht. Das sehen wir auch hier. Auf der einen Seite wagt er es nicht, offen und klar mit dem Hergeschrittenen zu brechen, auf der anderen stellt er doch so folgenreiche Grundsätze auf, daß man blind sein müßte, wollte man ihre Folgen nicht begreifen und anerkennen.

4. Nach dem Modernismus kann die Erkenntnis Gottes nicht die Frucht eines Ratiozinums sein, sondern ist lediglich das Ergebnis eines „inneren Erlebnisses“ und der sentimentalnen Intuition, so daß Gott im eigentlichen Sinne des Wortes der Menschheit und dem Gedanken innerlich ist.

Dass die Erkenntnis Gottes niemals die Frucht einer Deduktion sein kann, ist unter den Modernisten so klar, daß Le Roy ausruft und arrät: „Ne plus essayer d'atteindre Dieu comme la conclusion d'un raisonnement transitif.“ (Dogme et critique und Rev. de Mét. et Mor.) Ebenso ist ihm auch die Unzulässigkeit der jetzt geltenden Gottesbeweise klar, womit wir uns ja oben des weiteren beschäftigt haben.

Ein Punkt von der weitestgehenden Bedeutung ist in der modernistischen Lehre die Bildungsweise des Gottesbegriffes im einzelnen Menschen.

Nach katholischer Auffassung wird es uns so schön klar, wie wohlbedacht alles im Menschen geordnet ist. Ueber dem rein Stofflichen erhebt sich das Leben, und im Leben selbst haben wir die herrlichste Unter- und Ueberordnung. Ueber dem Vegetativen und Sensitiven thront der Geist, der es ordnet und beherrscht, und im Geiste selbst stehen Vernunft und Wille in der herrlichsten Wechselbeziehung. Auf diesen geistigen Fähigkeiten des Menschen baut sich das übernatürliche Leben auf, das hienieden in Glaube, Hoffnung und Liebe sich auswirkt, und wiederum die Vorstufe ist des jenseitigen

Daseins und der unmittelbaren Anschauung und Lebensgemeinschaft mit Gott.

Diese herrliche Einander- und Wechselwirkung, nach der das eine das andere voraussetzt, wird nun vom Modernismus zerrissen und aufgelöst. Die Wurzel und Quelle aller Religion ist ihm ein „inneres Erlebnis“, das unter der Sphäre des Bewußtheins liegt, ein Gefühl, das in keinem Vernunftgedanken seine Leuchte hat. Der Modernist stellt sein „Erlebnis“ wesentlich auf eine Stufe mit der höchsten Tatsache der Heilsgeschichte, mit der Inspiration der Apostel, mit der Erleuchtung eines Moses und Paulus, mit der wunderbaren Gottanschauung Jesu Christi. In dieser allgemeinen Religionsbildung findet nun der Modernist auch den Gottesbegriff. Wie er also jede Religionsbildung aus „innerem Erlebnis“ ableitet, so ganz besonders auch die Erkenntnis Gottes, die lediglich die Frucht dieses Erlebnisses ist.

Wir haben schon gesehen, wie Le Roy nicht aus der Welt hinausgeht, weil er im Universum als Ganzem die Realität eines notwendigen Seins findet. Loisy behauptet: „Die Evolution der modernen Philosophie zielt mehr und mehr auf die Idee eines immanenten Gottes hin, und Gott ist nichts, wenn er nicht alles ist; die ganze Menschheit ist eine Tochter Gottes; von ihm geht sie aus und ihm ist sie immanent“. Loisy, *Aufour d'un petit livre*, pag. 153 und *Quelques lettres à M. l'abbé X. . . , curé*, 17. Juin 1907, pag. 149—150. Dieses ist auch der Sinn der Worte Tyrrells, die, wörtlich genommen, schließlich richtig verstanden werden könnten: „Kein Mensch hat jemals Gott als ein äußeres, von der Welt und Menschheit verschiedenes Wesen gesehen“. Wie wir bemerken, haben all diese Ideen einen gemeinsamen Sammelpunkt; sie kommen alle darin überein, daß Gott der Menschheit immanent ist, was nach den Modernisten soviel heißt, als daß Gott, objektiv betrachtet, sich mit der Welt und Menschheit substantiell identifiziert und subjektiv die Idee ist, welche der Verstand unter dem Einfluß des Herzens und des Unter-Bewußtheins sich bildet, das uns antreibt, unsere natürlichen, religiösen Bedürfnisse zu betätigen.

Sehr prägnant drückt denselben Gedanken auch Loisy in seinem bekannten „*Quelques lettres*“ aus: „L'individu conscient peut être présent presque indifféremment, comme la conscience de Dieu dans le monde par une sorte d'incarnation de Dieu dans l'humanité et comme la conscience du monde subsistant en Dieu par une sorte de concentration de l'univers dans l'homme“. Aehnlich auch Le Roy (Rev. de Mét. et de Mor.): „Ne plus essayer d'atteindre Dieu, comme la conclusion d'un raisonnement transitif, mais établir, que l'affirmation de son existence est immanente à la pensée; bref, reconnaître par analyse reflexive, qu'en fait on affirme Dieu dès la seulement que l'on pense dans et per l'acte même de penser.“

Wenn wir diese Zeilen lesen, wissen wir eigentlich nicht, worüber wir uns mehr wundern sollen, über die unerbittliche Strenge des Modernismus, mit der er unsere Gottesbeweise behandelt, oder über seinen Eigendünkel und seine Kurzsichtigkeit.

Pius X. hat in der Tat einem entschiedenen Bedürfnisse unserer Zeit Rechnung getragen, wenn er dem verderblichen Gefühlskultus unserer Tage entgegengrat und uns einen klaren, hellen Intellektualismus vorzeigte. Wir müßten ja eigentlich doch schon entsprechende Lehren aus anderen Konfessionen gezogen haben, die demselben Prinzip, wenn auch auf anderem Gebiete, huldigten und jetzt einfach einer exaltierten Schwarmgeisterei anheimgefallen sind. Es ist doch zu unglaublich, als daß man es für möglich hielte, das große Gebäude einer Theologie und Weltanschauung auf dem schwachen Fundamente einer ideenlosen Gefühlsreligion aufbauen zu können.

Ohne Zweifel ist das sogenannte religiöse Gefühl von großer Bedeutung für die psychologische Erklärung mancher Erscheinungen im ethischen Leben. Schleiermacher („Reden über Religion“) und Ulrici („Leib und Seele II“) und viele andere haben offenbar seinen Wert zu hoch angegeschlagen, wenn sie in ihm jede Religion finden wollten; denn das Gefühl entsteht doch nur erst an zweiter Stelle in unserem seelischen Sein. Was wir religiöses Gefühl nennen, d. h. Affekte, die sich auf Gott beziehen, z. B. Erfurcht, Liebe, Hingebung usw. usw. sind Betätigungen des Begehrungsvermögens und das Begehrungsvermögen hat immer die Erkenntnis zur notwendigen Voraussetzung. Sie gehen aus der lebhaften Erkenntnis des Verhältnisses hervor, in dem sich der Mensch zu seinem Schöpfer befindet. Wo also kein lebendiger Erfasser der religiösen Wahrheit vorhanden ist, kann auch kein religiöses Gefühl vorhanden sein und muß demnach wohl auch jedes „innere Erlebnis“ fehlen.

Und dann: wie verschieden kann und muß doch dieses „innere Erlebnis“ im einzelnen Menschen und in der gesamten Menschheit sein, da es doch sicherlich durch eine Unmenge von anderen Zufälligkeiten bedingt ist! Wäre überhaupt ein Atheismus möglich, wenn jeder sein eigenes „Erlebnis“ hätte?

Und wer beweist uns denn, daß dieses „Erlebnis“ wirklich existiert, wenn wir — die übrigen Sterblichen — es leugnen und behaupten, nichts von seiner Anwesenheit in uns wahrzunehmen? Sollen wir dann den Modernisten blindlings Glauben schenken? Wahrsich, in Hinsicht religiöser Erfahrung und mystischer Erhebung des Geistes und Herzens zu Gott sind sie nicht die glaubwürdigsten Zeugen, denn die Verachtung der traditionellen Lehre, die von der Kirche gutgeheißen, und eine gewisse Auflehnung, sei es direkte oder indirekte, gegen die Autorität des Stellvertreters Christi auf Erden sind sicherlich nicht die beste Garantie, um im Herzen die Gegenwart der Gottheit zu fühlen.