N12<521529558 021 LS

ubTÜBINGEN

A. Griesshaber
Buchbinder

# Stimmen der Zeit

## Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

94. Band

K. UNIV. BIBL. TÜBINGEN




Freiburg im Breisgau · 1918
Herdersche Verlagshandlung
Berlin, Karlsruhe, Köln, München, Straßburg und Wien

A. 6. 14.

Alle Rechte vorbehalten

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg

# Inhalt des vierundneunzigsten Bandes.

## Abhandlungen.


| | Seite |
|---|---|
| Die päpstliche Friedensnote an die Häupter der kriegführenden Völker vom 1. August 1917. (F. Ehrle.) | 1 |
| Die Freimaurerei als Kulturmacht. (H. Gruber.) | 29 |
| Die Heimatschutzbewegung in Deutschland und Österreich. (W. Leblanc.) | 51 |
| Fritz Kunz. Mit zwei Tafeln. (J. Kreitmaier.) | 64 |
| Die Untugend des Mißmuts. (Ch. Pesch.) | 121 |
| Die Kölner Kartause. Erinnerungen aus alter Zeit. (O. Braunsberger.) | 134 |
| Volksregierung und Volksfreiheit. (P. Lippert.) | 153 |
| Das Arbeitsziel der neueren Mykologie. (F. Theißen.) | 165 |
| August Wilhelm Schlegel. (A. Stockmann.) | 179 |
| Kirchliches Leben im Deutschen Reiche. (H. A. Krose.) | 241 |
| Allerlei über Recht, Sitte und Sittlichkeit jenseits des Kanals und des Ozeans. (St. v. Dunin-Borkowski.) | 252 |
| Franz Suarez, ein Vertreter des Naturrechts im siebzehnten Jahrhundert. (M. Reichmann.) | 270 |
| Aus dem Geheimarchiv der Weltkirche. (W. M. Peitz.) | 280 |
| Zur geschichtlichen Darstellung der neuesten Philosophie. (B. Jansen.) | 291 |
| Gottfried Kellers Abfall von Gott. (J. Overmans.) | 302 |
| Vergleichende Religionsgeschichte und unvergleichliches Christentum. (R. v. Nostitz-Rieneck.) | 345 |
| Die jüngste Geschichte der neuesten deutschen Philosophie. (B. Jansen.) | 359 |
| Trotzköpfe. (J. Beßmer.) | 374 |
| Eine neue Intelligenzprüfung der buchstabierenden Hunde. (E. Wasmann.) | 391 |
| Lamennais über den religionslosen Staat. (D. Wolfinger.) | 404 |
| Das Ende des Duells in Österreich. (M. Reichmann.) | 449 |
| Deutsche Pentateuchforschung und Altertumskunde in den letzten vierzig Jahren. (A. Bea.) | 460 |
| Sinn und Schicksalsformel der Vererbung. (H. Muckermann.) | 471 |
| Neue Aufschlüsse über den Liber Diurnus, das Vorlagenbuch der mittelalterlichen Papstkanzlei. (W. M. Peitz.) | 486 |
| Des Abtes Garcia Cisneros Geistliches Übungsbuch. (P. v. Chastonay.) | 497 |
| Max Liebermann und Max Klinger. (J. Kreitmaier.) | 507 |
| Das Glaubensbekenntnis der Apostel. (W. M. Peitz.) | 553 |
| Die einmalige Vermögensabgabe. (H. A. Krose.) | 567 |
| Neue Wege in der Pentateuchforschung. (A. Bea.) | 585 |
| Die Freiheit der Bühnenkunst. (J. Overmans.) | 595 |

## Übersichten.

Seite

Neuorientierung im Zeitungswesen. (R. v. Nostitz-Rieneck.) . . . 81
Gottes Dasein und Walten. (O. Zimmermann.) . . . . . 193
Neuere Darstellungen der psychologischen Gefühlslehre. (J. Fröbes.) . 524
Geopolitik. (R. v. Nostitz-Rieneck.) . . . . . 608

## Umschau.

Die Jesuiten und der innere Frieden im deutschen Volke. (M. Reichmann.) 110
Friedrich Schlegel im Lichte neuerer Forschung. (A. Stockmann.) . . 115
Die hl. Elisabeth von Professor Matthäus Schiestl in der Taufkapelle der St. Elisabethkirche zu Bonn. (Zum 19. November.) (St. v. Dunin-Borkowski.) . . . . . 218
„Wird England katholisch werden?" (M. Reichmann.) . . . . . 223
Sozialwissenschaften. Jugendbildung und Jugendfürsorge. Literarische Umschau. (C. Noppel.) . . . . . 232
Der Fall Meyrink. (J. Overmans.) . . . . . 236
Worte eines wahrhaft Großen. (B. Wilhelm.) . . . . . 239
Kriegsleid und Kriegslyrik. (O. Zimmermann.) . . . . . 329
Zur experimentellen Erforschung des höheren Seelenlebens. (J. Lindworski.) 332
Das „zweideutige" Selbstbestimmungsrecht der Völker. (R. v. Nostitz-Rieneck.) 336
Um das Leben der Ungeborenen. (H. Muckermann.) . . . . 339
Ein kostbarer Fund. (P. v. Chastonay.) . . . . . 436
Bestrebungen des Tages zum Schutze des Kindes. (C. Noppel.) . . 438
Das Stuttgarter Auslandsmuseum und die deutschen Katholiken. (H. Sierp.) 441
„Das Gericht am Hause Gottes." (M. Reichmann.) . . . . . 446
Freireligiöse Dogmen? (O. Zimmermann.) . . . . . 541
Die deutschen katholischen Kirchen und Schulen in den Vereinigten Staaten. (H. A. Krose.) . . . . . 544
Am Grabe des alten Korea. (A. Väth.) . . . . . 550
Eine beachtenswerte Stimme zur Jubelfeier von Wittenberg. (M. Reichmann.) 636
Eine Bankrotterklärung des monistischen Jenseitsgedankens. (E. Wasmann.) 640
Matthias Kasimir Sarbiewski. (J. Stiglmayr.) . . . . . 646
Eine Erinnerung an Lord Byron. (St. v. Dunin-Borkowski.) . . . 648
Musikalische „Plagiate". (J. Kreitmaier.) . . . . . 653

## Abbildungen.

Fritz Kunz: Verkündigung. Menzingen. Früherer Stil des Künstlers . 70
Fritz Kunz: Heilige Familie. Späterer Stil des Künstlers . . . 77
Zur Mykologie . . . . . 169
Matthäus Schiestl: Die hl. Elisabeth. Altarbild in der St. Elisabethkirche in Bonn . . . . . 218

# Verzeichnis der besprochenen Schriften.


| | Seite |
|---|---|
| Alfarabi, Über den Ursprung der Wissenschaften. Herausgeg. von C. Baeumker . . . | 423 |
| Baeumker, C., s. Alfarabi. | |
| Bleyer, J., Friedrich Schlegel am Bundestage in Frankfurt. Ungedruckte Briefe usw. . . | 120 |
| Blümelhuber, M., Weltenwende . . . . . | 428 |
| Boehm, A., Die Gottesidee bei Aristoteles . . . . . | 199 |
| Bouvier, P., Directoire composé par Saint Ignace . . | 438 |
| Brandt, A., Johann Ecks Predigttätigkeit an U. L. Frau in Ingolstadt . . . . . | 208 |
| Buchberger, M., s. Jugendfürsorge. | |
| Bücher, K., Die deutsche Tagespresse und die Kritik . . . | 92 |
| Caspari, O., Die Bedeutung des Freimaurertums. 3. Aufl. . . | 29 |
| Chambure, A. de, A travers la Presse . . . . . | 87 |
| Cristiani, L., Gott und die Religion. Übers. von E. Prinz zu Öttingen-Spielberg | 206 |
| Cybulz, S., Unsere Jugend eine Wehrmacht . . . . . | 633 |
| Doelle, F., Reformtätigkeit des Provinzials Ludwig Henning | 415 |
| Donat, J., Theodicea . . . . | 205 |
| Dörfler, P., Erwachte Steine. — Dämmerstunden. — Judith Finsterwalderin . . . . . | 105 |
| Drews, A., Freie Religion . . | 541 |
| Eberle, J., Großmacht Presse . | 92 |
| Ehrenfels, Ch. v., Kosmogonie | 531 |
| Engert, J., Der Deismus in der Religions- und Offenbarungskritik des H. S. Reimarus. . | 199 |
| Falke, D., Kloster und Gymnasium Antonianum der Franziskaner zu Geseke . . . . | 415 |
| Felisch, Ein deutsches Jugendgesetz | 235 |
| Fiorani, Pacifico, Vescovo, Il male e il governo divino nelle creature . . . . . | 199 |
| Foerster, F. W., Erziehung und Selbsterziehung . . . . . | 323 |
| Fürsorge für ortsfremde oder nicht seßhafte Jugendliche . . . . | 235 |
| Garr, M., Die wirtschaftlichen Grundlagen des modernen Zeitungswesens . . . . . | 87 |
| Garrigou-Lagrange, R., Dieu . . . . . | 203 |
| Geyser, J., Neue und alte Wege der Philosophie . . . . . | 96 |
| Göttler, J., Der Religionsunterricht in der Fortbildungsschule . . . . . | 232 |
| Grabmann, M., Die Grundgedanken des hl. Augustinus über die Seele und Gott . . | 206 |
| — — Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des 13. Jahrhunderts . . | 423 |
| Grunwald, G., Philosophische Pädagogik . . . . . | 323 |
| Habrich, L., s. Volksschulunterricht. | |
| Hagen, Hilde, Menschenland | 428 |

| | Seite |
|---|---|
| Hammelrath, E., Teutonenkraft und sexuelle Frage | 537 |
| Handel-Mazzetti, Enrica v., Ritas Briefe. 2. Teil | 105 |
| Hein, J., Aktualität oder Substantialität der Seele? | 422 |
| Hellwig, A., Der Krieg und die Kriminalität der Jugend | 234 |
| Herpel, O., Die Frömmigkeit der deutschen Kriegslyrik | 329 |
| Hirtz, A., Krüppelschulen für Kinder und Erwachsene | 236 |
| Hoffmann, G., Der Streit um die selige Schau Gottes | 620 |
| Houck, F. A., Our Palace Wonderful | 195 |
| Huber, Johanna, Die religiös-sittliche Unterweisung des Kleinkindes | 232 |
| Huf, O., Oorlogsfesten | 312 |
| Jakubczyk, K., Die heilige Wehr | 428 |
| Isenkrahe, C., Über die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises. — Das Endliche und das Unendliche | 194 |
| Jugendfürsorge, Die, und Fürsorgeerziehung, herausgegeben von M. Buchberger | 233 |
| Junker, S. C., Grundriß der Journalistik | 87 |
| Kämpfe, E., Der Streit um die Schulaufsicht | 629 |
| Keller, P., Das königliche Seminartheater und andere Erzählungen | 105 |
| Koch, G., Das menschliche Leben | 534 |
| Krieg und Heimat | 212 |
| Kriegsdenkmäler | 212 |
| Kriegswaisen- und Jugendfürsorge | 234 |
| Kronenburg, J. A. F., Maria's Heerlijkheid in Nederland. 8. Band | 624 |
| Künzelmann, F., Sankt Sebaldus und die Dirne | 105 |
| Lehmann, A., Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens. 2. Aufl. | 526 |
| Lemmens, L., Die Franziskaner im Heiligen Lande | 415 |
| Lingens, P., Mein Kriegsliederbuch | 428 |
| McDougall, W., An introduction to social psychology. 8. ed. | 527 |
| Maier, A., Der Herrgott und der Weltkrieg. 3. Aufl. | 202 |
| Marschall-Erhardt, Das bayerische Fürsorgeerziehungsgesetz | 234 |
| Merk, J., Der Konsekrationstext der römischen Messe | 312 |
| Neumann, E., Zeitfragen deutscher Nationalerziehung | 631 |
| Moeli, C., Die Fürsorge für Geisteskranke und geistig Abnorme | 236 |
| Mohlberg, C., Radulph de Rivo | 312 |
| Mosterts, C., Die seelsorgliche Vorbereitung auf die Schulentlassung | 233 |
| Müller-Guttenbrunn, A., s. Ruhmeshalle. | |
| Neeser, M., Le problème de Dieu | 197 |
| Oesterreich, K., s. Überweg. | |
| Peters, Maria, Friedrich Wilhelm Webers Jugendlyrik | 634 |
| Posse, E., Über Wesen und Aufgabe der Presse | 92 |
| Potpeschnigg, Luise, Einführung in die Betrachtung von Werken der bildenden Kunst | 212 |
| Reith, W., Fürs deutsche Herz | 428 |
| Religionsunterricht, Der, in der Fortbildungsschule | 233 |
| Renker, H., Ahasver Fritsch | 629 |
| Ribot, Th., Psychologie des sentiments | 524 |

| | Seite |
|---|---|
| Richli, Anna, Höhenleuchten | 109 |
| Ruhmeshalle deutscher Arbeit in der österreichisch-ungarischen Monarchie. Herausgegeben von A. Müller-Guttenbrunn | 322 |
| Schermann, Th., Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung | 312 |
| Schiller, A., Kriegergrabmale. — Schmiedeiserne Grabkreuze | 212 |
| Schlegel, Friedrich und Dorothea, s. Bleyer, J. | |
| Schmitz, L., Die Fürsorgeerziehung Minderjähriger. 4. Aufl. | 234 |
| Schneider, A., Die abendländische Spekulation des 12. Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie | 423 |
| Schröder, A., Register zur Matrikel der Universität Dillingen | 317 |
| Schulemann, G., Das Kausalprinzip in der Philosophie des hl. Thomas | 195 |
| Schwarz, K., Rechtliche Fürsorge für die von Jugend an körperlich Gebrechlichen | 236 |
| Siemering, Hertha, Fortschritte d. deutschen Jugendpflege | 233 |
| Specht, Th., Die Matrikel der Universität Dillingen | 317 |
| Steiger, H., Gewaffneter des Kaisers | 428 |
| Störring, G., Psychologie des menschlichen Gefühlslebens | 528 |
| Straubinger, H., Texte zum Gottesbeweis | 193 |
| Timmen, W., Deutsche Sozialpädagogen der Gegenwart | 629 |
| Überweg, F., Grundriß der Geschichte der Philosophie. 4. Teil. 11. Auflage. Bearbeitet von K. Oesterreich | 359 |
| Urbach, B., Erkenntnistheoretischer Beweis für die Existenz Gottes | 196 |
| Verzeichnis von Duellschriften | 454 |
| Volksschulunterricht, Der, Herausgegeben von J. J. Wolff und L. Habrich. 1. Band | 323 |
| Volpers, R., Friedrich Schlegel als politischer Denker und deutscher Patriot | 115 |
| Walterbach, C., Katholische Arbeiterschaft und Jugend | 233 |
| Weber, Erzabt Norbert, O.S.B., Im Lande der Morgenstille | 551 |
| Wendt, H. H., Die sittliche Pflicht | 100 |
| Weydmann, Beiträge zur Regelung der Fürsorge für mittellose Wanderer in Elsaß-Lothringen | 235 |
| Willems, C., Grundfragen der Philosophie und Pädagogik. 3. Band | 323 |
| Willram, Bruder, Das blutige Jahr. — Der heilige Kampf | 428 |
| Woermann, K., Geschichte der Kunst aller Zeiten und Völker. 2. Aufl. 2. Band | 212 |
| Wolff, J. J., s. Volksschulunterricht. | |
| Zenetti, P., Die ersten 25 Jahre des Historischen Vereins Dillingen | 317 |
| Zibermayr, J., Die Legation des Kardinals Nikolaus Cusanus und die Ordensreform in der Kirchenprovinz Salzburg | 208 |

# Die päpstliche Friedensnote an die Häupter der kriegführenden Völker vom 1. August 1917.

## Ai Capi dei popoli belligeranti.

Fino dagli inizi del Nostro Pontificato, fra gli orrori della terribile bufera che si era abbattuta sull' Europa, tre cose sopra le altre Noi ci proponemmo: una perfetta imparzialità verso tutti i belligeranti, quale si conviene a chi è Padre comune e tutti ama con pari affetto i suoi figli; uno sforzo continuo di fare a tutti il maggior bene che da Noi si potesse, e ciò senza accettazione di persone, senza distinzione di nazionalità o di religione, come Ci detta e la legge universale della carità e il supremo uf-

---

## Aux Chefs des Peuples Belligérants.

Dès le début de Notre Pontificat, au milieu des horreurs de la terrible guerre déchaînée sur l'Europe, Nous Nous sommes proposé trois choses entre toutes: garder une parfaite impartialité à l'égard de tous les belligérants, comme il convient à Celui qui est le Père commun et qui aime tous ses enfants d'une égale affection; Nous efforcer continuellement de faire à tous le plus de bien possible, et cela sans acception de personnes, sans distinction de nationalité ou de religion, ainsi que Nous le dicte

---

## An die Häupter der kriegführenden Völker!

Seit dem Tage, an welchem Wir inmitten der Schreckniſſe des furchtbaren, über Europa hereingebrochenen Krieges Unſer Pontifikat antraten, haben wir Uns vor allem drei Ziele vorgeſetzt: in vollkommener Unparteilichkeit allen Kriegführenden gegenüber zu verharren, wie es dem gemeinſamen Vater geziemt, der alle ſeine Kinder in gleicher Liebe umfängt. Uns ferner beſtändig darum zu bemühen, allen ſo viel Gutes als möglich zu erweiſen, allen ohne Anſehen der Perſon, ohne Unterſchied der Nationen und der Bekenntniſſe, dem allgemeinen Gebot der Liebe gemäß, wie auch mit Rückſicht auf

ficio spirituale a Noi affidato da Cristo; infine la cura assidua, richiesta del pari dalla Nostra missione pacificatrice, di nulla omettere, per quanto era in poter Nostro, che giovasse ad affrettare la fine di questa calamità, inducendo i popoli e i loro Capi a più miti consigli, alle serene deliberazioni della pace, di una „pace giusta e duratura".

Chi ha seguito l'opera Nostra per tutto il doloroso triennio che ora si chiude, ha potuto riconoscere che, come Noi fummo sempre fedeli al proposito di assoluta imparzialità e di beneficenza, così non cessammo dall' esortare e popoli e Governi belligeranti a tornare fratelli, quantunque non sempre sia stato

---

aussi bien la loi universelle de la charité que la suprême charge spirituelle à Nous confiée par le Christ; enfin comme le requiert également notre mission pacificatrice, ne rien omettre, autant qu'il était en Notre pouvoir, de ce qui pourrait contribuer à hâter la fin de cette calamité, en essayant d'amener les peuples et leurs chefs à des résolutions plus modérées, aux délibérations sereines de la paix, d'une paix „juste et durable".

Quiconque à suivi Notre oeuvre pendant ces trois douloureuses années, qui viennent de s'écouler, a pu facilement reconnaître, que, si Nous sommes restés toujours fidèles à Notre résolution d'absolue impartialité et à Notre action de bienfaisance, Nous n'avons pas cessé non plus d'exhorter peuples et Gouvernements

---

das erhabene geistliche Amt, das Uns von Christus übertragen worden ist; endlich, wie es gleichfalls Unsere Friedenssendung erfordert, nichts, so viel an Uns liegt, zu versäumen, was beitragen könnte, das Ende dieses Unheils zu beschleunigen, indem Wir versuchten, den Völkern und deren Häuptern maßvollere Entschlüsse zu empfehlen und abgeklärte Erwägungen, die einen „gerechten und dauernden Frieden" anzubahnen vermöchten.

Nicht alles, was Wir zur Erreichung dieses hohen Zieles taten, wurde der Öffentlichkeit kund. Wer immer indes Unserem Walten während dieser drei jüngstverflossenen, schmerzensreichen Jahre mit Aufmerksamkeit folgte, konnte leicht inne werden, daß Wir Unserem Entschluß, vollkommen Unparteilichkeit zu wahren, ebenso treu blieben wie Unserem Bemühen, hilf-

reso pubblico ciò che Noi facemmo a questo nobilissimo intento.

Sul tramontare del primo anno di guerra Noi, rivolgendo ad Essi le più vive esortazioni, indicammo anche la via da seguire per giungere ad una pace stabile e dignitosa per tutti. Purtroppo, l'appello Nostro non fu ascoltato: la guerra proseguì accanita per altri due anni con tutti i suoi orrori: si inasprì e si estese anzi per terra, per mare e perfino nell' aria; donde sulle città inermi, sui quieti villaggi, sui loro abitatori innocenti scesero la desolazione e la morte. Ed ora nessuno può immaginare quanto si moltiplicherebbero e quanto si aggraverebbero i comuni mali,

---

belligérants à redevenir frères, bien que la publicité n'ait pas été donnée à tout ce que Nous avons fait pour atteindre ce très noble but.

Vers la fin de la première année de guerre, Nous adressions aux nations en lutte les plus vives exhortations, et de plus Nous indiquions la voie à suivre pour arriver à une paix stable et honorable pour tous. Malheureusement Notre appel ne fut pas entendu; et la guerre s'est poursuivie, acharnée, pendant deux années encore, avec toutes ses horreurs; elle devint même plus cruelle et s'étendit sur terre, sur mer, jusque dans les airs; et l'on vit s'abattre sur des cités sans défense, sur de tranquilles villages, sur leurs populations innocentes, la désolation et la mort.

---

reich zu sein; daß Wir unentwegt die Völker und deren Häupter ermahnten, wieder Freunde und Brüder zu werden.

Gegen das Ende des ersten Kriegsjahres richteten Wir an die kämpfenden Völker die eindringlichsten Mahnungen und wiesen ihnen auch den Weg zu einem dauernden und für alle ehrenvollen Frieden. Doch leider verhallte Unser Ruf, ohne Gehör zu finden, und der Krieg tobte erbarmungslos zwei weitere Jahre fort, mit allen seinen Greueln, ja sogar mit gesteigerter Grausamkeit, und dehnte sich weiter aus vom Festland aufs Meer und bis in die Lüfte. Vernichtung und Tod warf er auf unbefestigte Städte, auf friedliche Dörfer und deren unschuldige Einwohnerschaft. Niemand vermag sich auch nur vorzustellen, wie die Leiden aller sich vermehren und

se altri mesi ancora, o peggio se altri anni si aggiungessero al triennio sanguinoso. Il mondo civile dovrà dunque ridursi a un campo di morte? E l'Europa, così gloriosa e fiorente, correrà, quasi travolta da una follìa universale, all' abisso, incontro ad un vero e proprio suicidio?

In sì angoscioso stato di cose, dinanzi a così grave minaccia, Noi, non per mire politiche particolari, ne per suggerimento od interesse di alcuna delle parti belligeranti, ma mossi unicamente dalla coscienza del supremo dovere di Padre comune dei fedeli, dal sospiro dei figli che invocano l'opera Nostra e la Nostra pa-

---

Et maintenant personne ne peut imaginer combien se multiplieraient et s'aggraveraient les souffrances de tous, si d'autres mois, ou, pis encore, si d'autres années venaient s'ajouter à ce sanglant triennat. Le monde civilisé devra-t-il donc n'être plus qu'un champ de mort? Et l'Europe, si glorieuse et si florissante, va-t-elle donc, comme entraînée par une folie universelle, courir à l'abîme et prêter la main à son propre suicide?

Dans une situation si angoissante, en présence d'une menace aussi grave, Nous qui n'avons aucune visée politique particulière, qui n'écoutons les suggestions ou les intérêts d'aucune des parties belligérantes, mais uniquement poussés par le sentiment de notre devoir suprême de Père commun des fidèles, par les sollici-

---

erschweren würden, wenn diesen blutüberströmten drei Kriegsjahren sich noch weitere Monate anschlössen oder gar, was das Schlimmste wäre, weitere Jahre. Soll denn die zivilisierte Welt nichts mehr sein als ein Leichenfeld? Europa, so glorreich und blühend, soll es denn, wie von allgemeinem Wahnsinn erfaßt, dem Abgrund zustürzen, Selbstmord begehen?

In dieser so qualvollen Lage, angesichts so schwerer Gefahren erheben Wir von neuem den Ruf nach Frieden und erneuern Unsere dringenden Aufforderungen an diejenigen, welchen die Geschicke der Völker anvertraut sind. Wir haben überhaupt kein politisches Sonderziel, noch beeinflussen Uns Einflüsterungen oder Bestrebungen der im Kriege befindlichen Staaten.

rola pacificatrice, dalla voce stessa dell' umanità e della ragione, alziamo nuovamente il grido di pace, e rinnoviamo un caldo appello a chi tiene in mano le sorti delle Nazioni. Ma per non contenerci più sulle generali, come le circostanze Ci suggerirono in passato, vogliamo ora discendere a proposte più concrete e pratiche, ed invitare i Governi dei popoli belligeranti ad accordarsi sopra i seguenti punti, che sembrano dover essere i capisaldi di una pace giusta e duratura, lasciando ai medesimi Governanti di precisarli e completarli.

---

tations de Nos enfants qui implorent Notre intervention et Notre parole pacificatrice, par la voix même de l'humanité et de la raison, Nous jetons de nouveau un cri de paix et Nous renouvelons un pressant appel à ceux qui tiennent en leurs mains les destinées des nations. Mais pour ne plus Nous renfermer dans des termes généraux, comme les circonstances Nous l'avaient conseillé par le passé, Nous voulons maintenant descendre à des propositions plus concrètes et pratiques et inviter les Gouvernements des peuples belligérants à se mettre d'accord sur les points suivants, qui semblent devoir être les bases d'une paix juste et durable, leur laissant le soin de les préciser et de les compléter.

---

Es leiten Uns vielmehr einzig und allein das Bewußtsein höchster Pflicht des gemeinsamen Vaters aller Gläubigen, die eindringlichen Bitten Unserer Kinder, die Uns um Friedensvermittlung anflehen, endlich die Stimme der Menschlichkeit und der Vernunft. Wir wollen Uns nun aber nicht mehr auf allgemeine Mahnungen beschränken, wie es die Umstände bisher Uns nahelegten, Wir wollen zu bestimmteren und durchführbaren Vorschlägen fortschreiten. Wir laden die Regierungen der kriegführenden Völker ein, sich über die folgenden Leitsätze zu einigen, welche die Grundlage eines gerechten und dauerhaften Friedens zu bilden geeignet scheinen. Den Regierungen überlassen Wir die Sorge, sie zu umgrenzen und zu ergänzen.

E primieramente, il punto fondamentale deve essere che sottentri alla forza materiale delle armi la forza morale del diritto. Quindi un giusto accordo di tutti nella diminuzione simultanea e reciproca degli armamenti, secondo norme e garanzie da stabilire, nella misura necessaria e sufficiente al mantenimento dell' ordine pubblico nei singoli Stati; e, in sostituzione delle armi, l'istituto dell'arbitrato con la sua alta funzione pacificatrice, secondo le norme da concertare e la sanzione da convenire contro lo Stato che ricusasse o di sottoporre le questioni internazionali all' arbitro o di accettarne la decisione.

---

Tout d'abord le point fondamental doit être qu'à la force matérielle des armes soit substituée la force morale du droit; d'où un juste accord de tous pour la diminution simultanée et réciproque des armements, selon des règles et des garanties à établir, dans la mesure nécessaire et suffisante au maintien de l'ordre publique en chaque Etat; puis, en substitution des armées, l'institution de l'arbitrage, avec sa haute fonction pacificatrice, selons des normes à concerter et des sanctions à déterminer contre l'Etat qui refuserait soit de soumettre les questions internationales à l'arbitrage soit d'en accepter les décisions.

---

Vor allem wäre als Ausgangspunkt und Grundlage anzusehen, daß an die Stelle der materiellen Gewalt der Waffen trete die sittliche Macht des Rechts. Daraus ließe sich ein gerechtes und gemeinsames Abkommen ableiten betreffs der gleichzeitigen und gleichmäßigen Verminderung des Rüstungswesens. Die Regeln und die Bürgschaften, die dabei festzusetzen wären, hätten ihr Maß und ihre Norm darin, daß alles geschehen muß, was erforderlich ist und ausreicht, um die öffentliche Ordnung in jedem Staat sicherzustellen. Dann, an die Stelle der Heere trete die Einrichtung des Schiedsgerichtes. Seine erhabene Aufgabe, den Frieden zu erhalten, führt es nach vereinbarten Vorschriften aus und wendet die gegen jenen Staat bestimmten Maßregeln an, der sich entweder weigert, internationale Fragen dem Schiedsgericht anheimzugeben oder dessen Spruch anzunehmen.

Stabilito così l'impero del diritto, si tolga ogni ostacolo alle vie di comunicazione dei popoli con la vera libertà e comunanza dei mari: il che, mentre eliminerebbe molteplici cause di conflitto, aprirebbe a tutti nuove fonti di prosperità e di progresso.

Quanto ai danni e spese di guerra, non scorgiamo altro scampo che nella norma generale di una intera e reciproca condonazione, giustificata del resto dai beneficii immensi del disarmo; tanto più che non si comprenderebbe la continuazione di tanta carneficina unicamente per ragioni di ordine economico. Che se in qualche caso vi si oppongano ragioni particolari, queste si ponderino con giustizia ed equità.

---

Une fois la suprématie du droit ainsi établie, que l'on enlève tout obstacle aux voies de communication des peuples, en assurant par des règles à fixer également, la vraie liberté et communauté des mers, ce qui, d'une part, éliminerait de multiples causes de conflit, et, d'autre part, ouvrirait à tous de nouvelles sources de prospérité et de progrès.

Quant aux dommages à réparer et aux frais de guerre, Nous ne voyons d'autre moyen de résoudre la question, qu' en posant, comme principe général, une condonation entière et réciproque, justifiée du reste par les bienfaits immenses à rétirer du désarmement; d'autant plus qu' on ne comprendrait pas la continuation d'un pareil carnage uniquement pour des raisons d'ordre

---

Ist einmal die Vorherrschaft des Rechts festgestellt, mögen alle Schranken der Völkerverkehrswege fallen, indem man die wahre Freiheit der Meere, die allen gehören, durch bestimmte Verfügungen sicherstellt, womit einerseits viele Anlässe zu Streitigkeiten ausgeschaltet, anderseits allen neuen Quellen des Wohlstandes und des Fortschrittes geöffnet würden.

Betreffs des Schadenersatzes und der Kriegskosten sehen Wir kein anderes Mittel, die Frage zu lösen, als die grundsätzliche Annahme vollständigen gegenseitigen Verzichtes. Die Rechtfertigung liegt in den ungeheuren Wohltaten, die mit der Abrüstung gegeben sind und zumal darin, daß die Fortführung eines solchen Gemetzels einzig und allein wegen Geld-

Ma questi accordi pacifici, con gli immensi vantaggi che ne derivano, non sono possibili senza la reciproca restituzione dei territori attualmente occupati. Quindi da parte della Germania evacuazione totale sia del Belgio, con la garanzia della sua piena indipendenza politica, militare ed economica di fronte a qualsiasi Potenza, sia del territorio francese: dalla parte avversaria pari restituzione delle colonie tedesche.

Per ciò che riguarda le questioni territoriali, come quelle ad esempio che si agitano fra l'Italia e l'Austria, fra la Germania e la Francia, giova sperare che, di fronte ai vantaggi immensi

---

économique. Si, pour certains cas, il existe, à l'encontre, des raisons particulières, qu' on les pèse avec justice et équité.

Mais ces accords pacifiques, avec les immenses avantages qui en découlent, ne sont pas possibles sans la restitution réciproque des territoires actuellement occupés. Par conséquent, du côté de l'Allemagne, évacuation totale de la Belgique, avec garantie de sa pleine indépendance politique, militaire et économique, vis-à-vis de n'importe quelle Puissance; évacuation également du territoire français; du côté des autres parties belligérantes, semblable restitution des colonies allemandes.

Pour ce qui regarde les questions territoriales, comme par exemple celles qui sont débattues entre l'Italie et l'Autriche,

---

fragen unbegreiflich erscheinen müßte. Gibt es in einzelnen Fällen Gegengründe und Sonderansprüche, mögen diese nach Recht und Billigkeit erwogen werden.

Allein ein friedliches Abkommen mit den unendlichen Vorteilen, die daraus folgen, ist unmöglich ohne gegenseitige Rückerstattung der augenblicklich besetzten Gebiete. Daher müßte von deutscher Seite Belgien vollständig geräumt, es müßte eine Bürgschaft festgestellt werden, für dessen volle politische, militärische und wirtschaftliche Unabhängigkeit von welcher Macht immer. Desgleichen hätte die Räumung des französischen Gebietes, vonseiten der andern kriegführenden Mächte eine ähnliche Rückerstattung der deutschen Kolonien zu erfolgen.

Was strittige Gebietsfragen angeht, wie beispielsweise die zwischen Italien und Österreich, zwischen Deutschland und Frankreich erörterten, so

di una pace duratura con disarmo, le Parti contendenti vorranno esaminarle con spirito conciliante, tenendo conto, nella misura del giusto e del possibile, come abbiamo detto altre volte, delle aspirazioni dei popoli, e coordinando, ove occorra, i propri interessi a quelli comuni del gran consorzio umano.

Lo stesso spirito di equità e di giustizia dovrà dirigere l'esame di tutte le altre questioni territoriali e politiche, nominatamente quelle relative all' assetto dell' Armenia, degli Stati Balcanici e dei paesi formanti parte dell' antico Regno di Polonia, al quale in particolare le sue nobili tradizioni storiche e le sofferenze soppor-

---

entre l'Allemagne et la France, il y a lieu d'espérer qu' en considération des avantages immenses d'une paix durable avec désarmement, les parties en conflit voudront les examiner avec des dispositions conciliantes, tenant compte, dans la mesure du juste et du possible, ainsi que Nous l'avons dit autrefois, des aspirations des peuples, et à l'occasion coordonnant les intérêts particuliers au bien général de la grande société humaine.

Le même esprit d'équité et de justice devra diriger l'examen des autres questions territoriales et politiques, et notamment celles relatives à l'Arménie, aux Etats Balcaniques et aux territoires faisant partie de l'ancien royaume de Pologne, auquel en

---

darf man hoffen, daß in Anbetracht der unermeßlichen Segnungen eines Friedens, dessen Dauerbestand durch die Abrüstung verbürgt würde, die streitenden Parteien ihre Ansprüche in versöhnlichem Geiste prüfen werden, indem, wie Wir an anderer Stelle sagten, die Wünsche der Völker nach Maßgabe des Gerechten und Möglichen Berücksichtigung finden und indem man gelegentlich Sonderinteressen mit dem Allgemeinwohl der großen menschlichen Gesellschaft in Einklang bringt.

Der nämliche Geist der Billigkeit und Gerechtigkeit muß leitend sein bei der Erwägung anderer territorialer und politischer Fragen, zumal jener, die sich auf Armenien, auf die Balkanstaaten und auf jene Länder beziehen, die einst das Königreich Polen bildeten, dem sowohl seine edlen geschicht-

tate, specialmente durante l'attuale guerra, debbono giustamente conciliare le simpatie delle nazioni.

Sono queste le precipue basi, sulle quali crediamo debba posare il futuro assetto dei popoli. Esse sono tali da rendere impossibile il ripetersi di simili conflitti, e preparano la soluzione della questione economica, così importante per l'avvenire e pel benessere materiale di tutti gli Stati belligeranti. Nel presentarle pertanto a Voi, che reggete in questa tragica ora le sorti dei popoli belligeranti, siamo animati dalla cara e soave speranza di vederle accettate, e di giungere così quanto prima alla cessazione di questa lotta tremenda, la quale, ogni giorno più, apparisce inutile strage. Tutti riconoscono, d'altra parte, che è salvo, nell'

---

particulier ses nobles traditions historiques et les souffrances endurées, spécialement pendant la guerre actuelle, doivent justement concilier les sympathies des nations.

Telles sont les principales bases sur lesquelles Nous croyons que doive s'appuyer la future réorganisation des peuples. Elles sont de nature à rendre impossible le retour de semblables conflits et à préparer la solution de la question économique, si importante pour l'avenir et le bien-être matériel de tous les Etats belligérants. Aussi, en Vous les présentant, à Vous qui dirigez à cette heure tragique les destinées des nations belligérantes, Nous sommes animés d'une douce espérance, celle de les voir acceptées et de voir ainsi se terminer au plus tôt la lutte ter-

---

lichen Überlieferungen wie seine Leiden, zumal die im gegenwärtigen Kriege erlittenen, die Zuneigung aller Völker gewannen.

Das sind die wichtigsten Grundlagen, auf denen, wie Wir meinen, eine künftige Erneuerung des Völkerverbandes sich aufbauen soll. Sie sind geeignet, die Wiederkehr ähnlicher Völkerkriege unmöglich zu machen und eine entsprechende Lösung der wirtschaftlichen Frage herbeizuführen, welche für den zukünftigen Wohlstand aller am Kriege beteiligten Völker von so hohem Belang ist. Indem Wir sie Euch vorlegen, Euch, die Ihr in dieser Schicksalsstunde die Geschicke der kämpfenden Völker leitet, beseelt Uns die süße Hoffnung, daß sie Eure Billigung finden und so das furchtbare Ringen baldigst beendet werde, das sich immer mehr als zweckloses Morden

uno e nell' altro campo, l'onore delle armi; ascoltate dunque la Nostra preghiera; accogliete l'invito paterno, che vi rivolgiamo in nome del Redentore divino, Principe della pace. Riflettete alla vostra gravissima responsabilità dinanzi a Dio e dinanzi agli uomini; dalle vostre risoluzioni dipendono la quiete e la gioia di innumerevoli famiglie, la vita di migliaia di giovani, la felicità stessa dei popoli, che Voi avete l'assoluto dovere di procurare. Vi inspiri il Signore decisioni conformi alla Sua santissima volontà, e faccia che Voi, meritandovi il plauso dell' età presente, vi assicuriate altresì presso le venture generazioni il nome di pacificatori.

---

rible, qui apparaît de plus en plus comme un massacre inutile. Tout le monde reconnaît d'autre part, que, d'un côté comme de l'autre, l'honneur des armes est sauf. Prêtez donc l'oreille à Notre prière, accueillez l'invitation paternelle, que Nous Vous adressons au nom du divin Rédempteur, Prince de la Paix. Réfléchissez à votre très grave responsabilité devant Dieu et devant les hommes; de vos résolutions dépendent le repos et la joie d'innombrables familles, la vie de milliers de jeunes gens, la félicité en un mot des peuples, auxquels Vous avez le devoir absolu d'en procurer le bienfait. Que le Seigneur Vous inspire des décisions conformes à sa très sainte volonté. Fasse le Ciel, qu' en méritant les applaudissements de vos contemporains, Vous

---

darstellt. Im übrigen anerkennt alle Welt, daß auf beiden Seiten die Ehre der Waffen gewahrt ist. Hört Unsere Bitten, gebt der väterlichen Ermahnung Folge, welche Wir im Namen des göttlichen Erlösers, des Friedensfürsten, an Euch richten. Gedenkt Eurer überaus schweren Verantwortung vor Gott und den Menschen. Von Euren Entschließungen hängt ab der Friede und die Freude zahlloser Familien, das Leben von Tausenden junger Männer, mit einem Wort das Glück der Völker, dessen Förderung Eure strenge und höchste Pflicht ist. Möge der Herr Euch Entschließungen eingeben, welche seinem heiligen Willen entsprechen. Gebe es Gott, daß Euch, mit dem begeisterten Beifall der Zeitgenossen, vonseiten der kommenden Geschlechter dereinst das herrliche Lob zuteil werde, daß Ihr der Welt den Frieden wiedergegeben habt!

Noi intanto, fervidamente unendoci nella preghiera e nella penitenza con tutte le anime fedeli che sospirano la pace, vi imploriamo dal Divino Spirito lume e consiglio.

Dal Vaticano, 1° Agosto 1917.

BENEDICTUS PP. XV.

---

vous assuriez aussi, auprès des générations futures, le beau nom de pacificateurs.

Pour Nous, étroitement unis dans la prière et dans la pénitence à toutes les âmes fidèles qui soupirent après la paix, Nous implorons pour Vous du Divin Esprit lumière et conseil.

Du Vatican, 1er Août 1917.

BENEDICTUS PP. XV.

---

In Gebet und Buße mit allen den frommen Seelen innig vereint, deren Sehnsucht der Friede ist, erflehe ich für Euch vom Heiligen Geist Erleuchtung und Weisheit.

Im Vatikan, am 1. August 1917.

Benedikt PP. XV.

* * *

Im vorstehenden bieten wir unsern Lesern die päpstliche Friedensnote zunächst in dem vom „Osservatore Romano" veröffentlichen offiziellen italienischen Text, der wohl der ursprüngliche sein dürfte. Ihm fügen wir den französischen Originaltext an, den wir einer vom Staatssekretariat an die Adressaten ausgesandten Ausfertigung entnehmen. An dritter Stelle lassen wir die deutsche Übersetzung folgen. Außer dieser autorisierten Übersetzung ist noch eine zweite verbreitet, welche die „Agenzia Stefani" mehreren Zeitungen zugehen ließ. Eine dritte bezeichnet die „Katholische Kirchenzeitung" von Salzburg (1917, 23. August, Nr. 34) als in Wien hergestellte amtliche Übersetzung.

Dem Texte der päpstlichen Note mögen einige Angaben und Erwägungen folgen, welche geeignet sein dürften, dessen leichteres und volleres Verständnis zu vermitteln.

1. Titel und Versendung des päpstlichen Schreibens. — Bereits der Name des Rundschreibens, welches an die Häupter der kriegführenden Mächte gerichtet ist, gab Anlaß zu beachtenswerten Erörterungen. Das Schreiben ist in den offiziellen Originalausfertigungen vom Heiligen Vater eigenhändig unterzeichnet, weist aber in seiner übrigen äußeren Ausfertigung erhebliche Abweichungen auf von den in der päpstlichen Staatskanzlei üblichen Gebräuchen. Diese Abweichungen sowie andere Erwägungen veranlaßten mehrere Blätter, von einer päpstlichen Friedensnote zu sprechen. Gegen diese Bezeichnung machten alsbald andere Blätter geltend, daß nach der stehenden diplomatischen Gepflogenheit als „Noten" nur die im diplomatischen Verkehr zwischen Regierungen gewechselten Schreiben bezeichnet werden[1]. Das Staatsoberhaupt, der König, schreibt keine Note, und an ihn wird keine Note adressiert. Nun aber ist das päpstliche Schreiben an die Staatsoberhäupter selbst gerichtet, und zwar vom Papste selbst. Es scheint also aus einem zweifachen Grunde nicht als „Note" bezeichnet werden zu können. Trotzdem hat das offizielle Organ des päpstlichen Staatssekretariates, der „Osservatore Romano", das päpstliche Rundschreiben in seiner Nummer vom 17. August unter der in großen Lettern gedruckten Überschrift: Una Nota del Sommo Pontifice ai Capi dei popoli belligeranti erstmals veröffentlicht. Es wird hier also offenbar dieser Ausdruck in einem weiteren Sinne, nicht in dem des stehenden diplomatischen Sprachgebrauchs verwandt. Dieser Sprachgebrauch läßt sich überhaupt nicht restlos auf die päpstliche Staatskanzlei übertragen, da bei der streng monarchischen Verfassung der Kirche die sonst übliche Unterscheidung zwischen der päpstlichen Regierung und dem Papst, im gewohnten Sinn eines konstitutionellen Staates, nicht angängig ist. Endlich müssen wir bei der Beurteilung der in Frage stehenden Bezeichnung die Gepflogenheiten der päpstlichen Staatskanzlei und die sich aus ihnen ergebenden Erfordernisse in Rechnung setzen. Es konnte hier von keiner Bulle, keinem Breve, ja selbst nicht von einem Rundschreiben (encyclica) die Rede sein, obgleich letzterer Ausdruck technisch sehr zutreffend scheinen konnte. Alle diese Ausdrücke hätten die Vorstellung erwecken können, es handle sich hier um eine Kundgebung des inneren Kirchenregiments. Um eine solche handelte es sich aber nicht. Ja schon der

[1] Pradier-Fodéré, Cours de droit diplomatique[2] II (Paris 1899) 524 (1 ed. II [1881] 496 f.); H. Meisel, Cours de style diplomatique II (Dresde 1824) 176 ff.

Schein einer solchen Auffassung mußte bei diesem Schreiben sorgsam vermieden werden. Da war offenbar der dem außerkirchlichen, dem politischen Gebiet entnommene Ausdruck geeignet, die Leser in die Richtung zu leiten, der das päpstliche Schreiben nach seinem Inhalt und nach der Absicht des Verfassers angehört.

Im übrigen dürfte die Wahl dieses Ausdruckes vielleicht eine weitere, ungleich wichtigere Erörterung veranlaßt oder beeinflußt haben. Es wurde nämlich bald auch die Frage aufgeworfen, in welcher Eigenschaft Benedikt dieses Schreiben abgefaßt und an die kriegführenden Staatsoberhäupter gerichtet habe. Man hob zunächst auch von katholischer Seite hervor, er habe diesen Schritt getan als neutraler Souverän, „als neutralste der neutralen Mächte" oder als „vielleicht die einzige unbedingt neutrale Macht auf Erden". Eines der Momente, welche zu dieser Auffassung führten, dürfte auch der dem diplomatischen Sprachgebrauch entlehnte Titel gewesen sein. Doch unzweifelhaft viel nachhaltiger lenkte in diese Richtung die Erkenntnis, daß es sich im vorliegenden Aktenstücke nicht um eine innerkirchliche Maßnahme handle, was nicht nur die Adressaten, sondern auch der im Wesentlichen der innerkirchlichen Regierungssphäre fernliegende politische Hauptgegenstand nahelegten. Hiermit mochte sich auch das gewiß berechtigte Bestreben verbinden, die Annahme abzuweisen, als ob es sich im päpstlichen Schreiben um kirchliche Entscheidungen auf dem Gebiete der Glaubens- oder Sittenlehre handle. Doch fühlten bald selbst akatholische Blätter, daß mit der Wendung „des Neutralsten der Neutralen" die Eigenart und die Berechtigung des Schreibenden nicht erschöpfend gekennzeichnet war. Ohne Zweifel tat Benedikt diesen Schritt als Haupt der katholischen Kirche, als Träger einer einzigartigen, moralischen und religiösen Sendung und Gewalt, deren Einfluß Millionen von Menschenherzen und Gewissen offenstehen. „Das Wort des Friedens", so schrieb das „Berliner Tageblatt"[1], „klingt trefflich und einladend im Munde des Papstes, dessen Autorität zum Vermittlerwerk unbestritten ist." Seine Eigenschaft als gottbestellter Hüter des ewigen Gesetzes des Rechtes und der guten Sitte gibt ihm und seinen Worten eine Weihe, der sich alle beugen, wenn auch nicht alle im selben Sinne, noch aus demselben Beweggrund[2]. Er spricht zu den Souveränen, zu den Staatsoberhäuptern als einer Ihres-

[1] 1917, 16. August, Nr. 416, Abendausgabe.
[2] Vgl. diese Zeitschrift 91 (1916) 306 f. 311 ff.

gleichen und doch wieder nicht als einer Ihresgleichen, weil Träger einer einzigartigen, geistlichen Souveränität. Diese Souveränität und die aus ihr sich ergebenden Aufgaben machten ihn zu einem wesenhaft Neutralen, da seine Interessen sich mit denen keiner weltlichen Macht kreuzen können. Es ist also diese wesenhafte Neutralität der nächste, aber nicht der eigentliche und tiefste Grund seines Anspruches auf Gehör im Rate der Staatsoberhäupter und der Leichtigkeit, mit welcher seine Kundgebung in der von Waffen starrenden Welt Gehör gefunden hat. Er schrieb und sprach als Haupt der fast alle Nationen umspannenden Weltkirche, welche sich mit ihrem festen, durch Jahrtausende erprobten Gefüge und ihren aufs Geistige und das Jenseits gerichteten Zielen, selbst der außer ihr Stehenden in der gegenwärtigen, sturmbewegten Schicksalsstunde, als sichern, unentwegten Felsengrund und als hohe Friedenswarte darstellt.

Wie so oft bei der Betätigung seiner geistlichen Souveränität mußte der Papst auch bei dieser Friedenskundgebung sich in den Formen weltlicher Souveränität bewegen, die aus jener höheren, geistlichen fließt. Das forderte in diesem Falle schon die Verschiedenheit der Adressaten, welche alle seine souveräne Stellung, aber nicht alle seine geistliche Souveränität anerkennen. Es verdient in dieser Beziehung die Lösung der diplomatischen Schwierigkeiten besondere Beachtung, welche sich bereits bei der Aussendung des päpstlichen Schreibens ergaben. Auch hier zeigt sich die päpstliche Diplomatie durchaus auf der Höhe ihrer Aufgabe. Mit Recht machte daher der „Osservatore Romano" [1] genauere Angaben über die Aussendung der Note. Den Häuptern der kriegführenden Staaten, mit welchen der Heilige Stuhl in diplomatischer Verbindung steht, d. h. England, Rußland, Belgien, Brasilien, sodann Deutschland, Österreich und Bayern, wurden schriftlich ausgefertigte und vom Papste unterzeichnete Texte des päpstlichen Schreibens auf diplomatischem Wege übermittelt. Dem für Deutschland bestimmten Exemplare wurden zwei weitere, und zwar gedruckte, aber vom Papste gleichfalls unterschriebene Exemplare beigeschlossen, mit der Bitte, sie dem König von Bulgarien und dem Sultan zukommen zu lassen. Fünfzehn Exemplare in gleicher Ausfertigung gingen der englischen Regierung mit dem Ersuchen zu, von denselben drei an den Präsidenten der französischen Republik, den König von Italien und an den Präsidenten der Vereinigten Staaten weiterzugeben, mit welchen der Papst keine

[1] 1917, 17. Agosto, n. 225.

diplomatische Verbindung unterhält. Die weiteren zwölf Exemplare bat der Kardinalstaatssekretär den König von England, an die Oberhäupter der seinen Verbündeten befreundeten Nationen gelangen zu lassen[1]. Den Regierungen der neutralen Staaten gingen gedruckte, nicht unterschriebene Exemplare direkt vom päpstlichen Staatssekretariate zu. — Bei dieser Verteilung verdient, wie mehrere Blätter mit Grund hervorhoben, die Übermittlung eines vom Papst unterzeichneten Exemplares an den König von Italien besondere Aufmerksamkeit. Sie zeigt, daß Benedikt keine Gelegenheit versäumt, um durch kluges Entgegenkommen Gegner zu entwaffnen, und daß sein Friedenswille auch vor Schwierigkeiten nicht Halt macht, die sich aus langjährigem, sorgsam gehütetem Brauche ergeben.

2. Werdegang der päpstlichen Note. — Es ist nicht das erste Mal, daß sich Benedikt um die Beschleunigung des Friedensschlusses müht. Bereits drei Tage nach seiner Erwählung erhob er seine Stimme zum ersten Friedensruf, und bis zum 4. März 1916 konnten wir schon sieben weitere Kundgebungen in dieser Richtung verzeichnen[2]. Es ist auch nicht das erste Mal, daß er seine Friedensmahnung an die Staatsoberhäupter richtet. Bereits am 28. Juli 1915 hatte er eine „Apostolische Mahnung an die kriegführenden Völker und Herrscher" gerichtet[3]. Dennoch ist wohl zu beachten, daß er in dem uns beschäftigenden Rundschreiben einen höchst bedeutsamen Schritt in der bereits eingeschlagenen Richtung machte.

Mit scharfem Nachdruck hatte er in seinen bisherigen Kundgebungen die Zurückhaltung und unparteilichste Neutralität hervorgehoben, welche ihm als gemeinsamem Vater der Gläubigen der Umstand zur Pflicht machte, daß auf beiden Seiten seiner Obhut anvertraute Söhne kämpften. Dementsprechend beschränkte er sich im Wesentlichen darauf, zur unverbrüchlichen Wahrung von Recht und Gerechtigkeit zu mahnen, als deren gottbestellter Hüter er den Söhnen der Kirche gilt[4]. Als er behutsam vortastend einige

---

[1] So heißt es im Schreiben des Kardinals Gasparri an den König von England. Im „Osservatore Romano" lesen wir, diese zwölf Exemplare seien bestimmt gewesen, agli altri Governi alleati, ai quali l' Inghilterra credesse opportuno farle puvenire.

[2] S. diese Zeitschrift 91 (1916) 302 360—377. [3] Ebd. 369.

[4] Von mehreren Seiten wurde das Vorgehen Benedikts als gutgemeint, ja als anerkennenswert, aber, in sich betrachtet, als völlig verfehlt bezeichnet. Dies geschieht in besonders eindrucksvoller Form im „Tag" (Berlin 1917, 29. August, Nr. 201; vgl. Nr. 208, 6. September). Es heißt da, Benedikt wolle nur Friedensvermittler sein, während er gemäß den Überlieferungen der wahrhaft großen Päpste als Friedensrichter hätte walten sollen. Hiergegen ist zu erinnern: Weder Innozenz III. noch

konkretere Mahnungen wagte, veranlaßten ihn alsbald verlautende Klagen, sich noch sorgsamer innerhalb der Grenzen zu halten, die er sich wohlbedächtig gezogen hatte [1].

Diese Zurückhaltung wurde durch die leidenschaftlichen und schamlosen Angriffe und Drohungen in der Folgezeit immer schwieriger, durch welche

---

Leo XIII. erachteten sich berufen, über Krieg und Frieden zu entscheiden und folglich als Friedensrichter zu walten. Wenn irgend etwas, so gehört doch das Kriegführen seinem innersten Wesen nach in den Bereich der weltlichen Obrigkeit. Allerdings können sich auch an das Kriegführen, wie fast an alle wesentlich weltlichen Dinge, Gewissensfragen knüpfen, deren Entscheidung der Kirche zusteht; aber daraus ergab sich, selbst nach den Anschauungen des christlichsten, im Glauben geeinten Mittelalters, für die Päpste keineswegs das Recht und die Pflicht, über Krieg und Frieden zu befinden. In gar manchen Fällen griffen die Päpste mit Bitten und ernsten Mahnungen in solche weltliche Konflikte ein, zumal wenn kirchliche Interessen in Frage kamen, wie die Förderung der Kreuzzüge, wenn Bitten um Vermittlung von seiten eines der Kriegführenden oder der Anblick der Leiden des christlichen Volkes sie dazu veranlaßten; aber sie griffen nicht ein, weil sie die Entscheidung von Recht und Unrecht in jeglichem weltlichen Streite und Kriege als rechtlich ihnen zustehend erachteten.

Es liegt also derartigen Bemängelungen des Verhaltens Benedikts letzten Grundes die völlig unzutreffende, aber weitverbreitete Vorstellung zugrunde, nach katholischer Lehre sei der Papst bevollmächtigt und berechtigt, die Katholiken jeder kriegführenden Macht, welche er in einem ungerechten Angriffskrieg begriffen hält, durch sein Gebot zur Niederlegung der Waffen zu zwingen. Eben diese Annahme lag in der zu Anfang des gegenwärtigen Krieges von sozialdemokratischen Kreisen oft aufgeworfenen vorwurfsvollen Frage: „Ja warum befiehlt denn der Papst nicht den Katholiken die Niederlegung der Waffen? Dann wäre ja der Friede leicht gewahrt." Es könnte ja sein, daß großer Scharfsinn einen Fall auszuklügeln vermöchte, in dem ein solcher Befehl denkbar wäre, jedoch für den gewöhnlichen Lauf der Dinge kann dem Papste in keiner Weise eine solche Gewalt zugelegt werden.

Wie weit die Katholiken von einer solchen Überschätzung der Amtsgewalt ihres Oberhauptes entfernt sind, was für uns Katholiken, wie in allen andern Lebenslagen, so auch beim Ausbruch eines Krieges zu tun ist, zeigt uns, um nur auf ein uns naheliegendes Beispiel zu verweisen, das Verhalten der italienischen Katholiken im Mai 1915 bei der Kriegserklärung ihres Landes an Österreich-Ungarn. Sie dachten nicht daran, den Heiligen Vater über die Stellung zu befragen, welche sie der Kriegserklärung ihrer Regierung gegenüber einzunehmen hätten, und seinerseits fand der Heilige Vater keine Veranlassung, ihnen hierüber besondere Vorschriften zu machen. Da sie, wie sich die „Civiltà cattolica" so richtig ausdrückt (siehe diese Zeitschrift 92 [1917] 494), nicht evident sahen, daß der Krieg ein ungerechter sei, so schrieb ihnen ihr Gewissen auf Grund des Naturrechts und des Katechismus ihr Verhalten klar vor.

Über die von akatholischer Seite so oft übersehene und mißverstandene Bedeutung des Gewissens als des Führers der katholischen Welt siehe diese Zeitschrift 92 (1917) 108—111. [1] Ebd. 307 308.

viele Blätter, ja sogar angesehene Zeitschriften unserer Gegenpartei ihn zur Parteinahme zu ihren Gunsten zu zwingen suchten[1]. Wegen der Verweigerung einer solchen Parteinahme wird er ohne Unterlaß der Feigheit oder des Hinneigens zu den Mittelmächten bezichtet.

Auf eine weitere Schwierigkeit, welche die Wahrung der vollsten päpstlichen Neutralität bedroht, machte neuerdings das „Tablet“[2], die angesehenste Wochenschrift der englischen Katholiken, nachdrücklichst aufmerksam, indem es in drastischer Weise schilderte, wie ausgiebig und unablässig der Heilige Vater von den Gesandten, Kardinälen, Bischöfen, Prälaten und hochstehenden Laien der Entente, zumal von den ständig in Rom weilenden, über alles unterrichtet werde, was geeignet ist, ihn für ihre Seite zu gewinnen.

Endlich kommt hinzu die staunenswerte Findigkeit und Geschicklichkeit, mit welcher unsere Gegner die Weltstimmung zu beeinflussen verstehen, und schließlich ist ja auch dem romanischsten Lande die romanische und selbst die international abgeschliffene Mentalität unserer Gegenpartei viel kongenialer als das ehrliche, aber nicht selten unnötigerweise schroffe Wesen unserer Landsleute. — In Anbetracht aller dieser enormen Schwierigkeiten müssen wir die Energie dankbar bewundern, mit welcher sich der Heilige

---

[1] Siehe diese Zeitschrift 91 (1916) 308.

[2] 1917, June 9, n. 4022, p. 730 (Rome from our own Correspondent): ‘It is true, as it has been from the beginning, that the enormous, incalculable moral influence of the Holy See is at the service of the world in support of any movement for the lasting peace founded on right and justice; but it is also true, that the Holy See will not initiate or aid any peace movement in favour of one side or the other, nor, indeed, of any such movement which has no chance of being favourably considered by all parties. And, further, it is true — it must be true, given the presence here of Count de Salis, of M. Van den Heuvel, of (in a few days) the Russian Minister to the Holy See, or a representative of Serbia (though the Legation is not yet officially established), of Cardinal Gasquet, of innumerable French bishops from time to time, of Cardinal Bourne and English bishops from time to time, of Cardinal Mercier and Belgian prelates from time to time—and one could prolong the list—to all of whom, speaking plain facts, His Holiness listens with kindness and with sympathy— it must be true that he understands as well as even Tommy and Poilu why this war has to be fought out to the bitter end, if the lasting peace founded on right and justice, of which he has spoken, is to be achieved and the world spared such disasters for the future.’

Auch der vorhergehende Teil des Berichtes ist von Interesse und zeigt die Auffassung eines in Rom ansässigen englischen Prälaten, der über viele Verbindungen verfügt.

Vater durch die ausdrücklichsten und feierlichsten Erklärungen wiederholt auf die vollständigste Neutralität festgelegt hat, und die staunenswerte Kraft, mit der er sie inmitten so unerhörter Schwierigkeiten wahrt.

Aus dieser Sachlage erhellt, welch ein Wagnis für Benedikt die Vorlage bestimmterer Friedensbedingungen sein mußte. Ein weniger wagemutiger Friedensfreund hätte den gegenwärtigen Augenblick für Friedensvorschläge noch gar nicht geeignet erachtet. Lloyd George und mehrere seiner Kollegen, und im Anschluß an sie Wilson, werden noch nicht müde, sowohl die Vernichtung als auch eine exemplarische Bestrafung Deutschlands als unumgängliche Vorbedingung jeglicher Friedensverhandlung hinzustellen, und dies mit einem Nachdruck, welcher jegliche ehrenvolle Rückzugsbewegung zum voraus als Niederlage brandmarkt, und der das deutsche Volk zur Einsetzung seiner vollsten Kraft aufpeitschen muß[1]. Doch offenbar läßt der Ausblick auf die Leichenfelder Europas und auf die Leiden im Innern der Länder dem Papst weder Ruhe noch Rast, und spornen ihn, ohne Furcht vor den unvermeidlichen Kritiken und Gegenreden, das Gewagteste, ja das fast Aussichtslose zu versuchen, um dem namenlosen Weltjammer ein baldiges Ende zu bereiten.

Hierbei stellte Benedikt seine ganze langjährige diplomatische Schulung in den Dienst der Friedenssache. Entsprechend dem stehenden diplomatischen Gebrauche ist der Aussendung eine behutsam vorfühlende Sondierung der Stimmungen und Bestrebungen der kriegführenden und neutralen Regierungen vorhergegangen. Nicht als ob ihnen bereits der endgültige Text mitgeteilt worden wäre, sondern die Grundgedanken und die heikelsten Punkte, deren bloße Berührung als ein Wagnis gelten mußte. Erst auf Grund der so gewonnenen Erkenntnisse dürfte die endgültige Fassung der Note erfolgt sein. Es war also Benedikt, wie es wahre Staatskunst fordert, einer gebührenden, im wesentlichen wohlwollenden Aufnahme seiner Note sicher, bevor er zu deren Veröffentlichung schritt.

3. Der Inhalt der Note. Grundsätzliches. — Wie der Charakter der Adressaten es erheischt, spricht Benedikt in seiner Note eine andere Sprache als in manchen seiner früheren, an innerkirchliche Kreise gerichteten Kundgebungen. Er hebt, wie es auch der Gegenstand mit sich

[1] Zur richtigen Einschätzung dieses Nachdruckes wurde neuerdings sehr passend auf die Geschichte der Friedensverhandlungen von 1871 verwiesen, im besondern auf das damalige Verhalten der damaligen Staatsmänner; vgl. H. Martinet, Wie das republikanische Frankreich aus dem Kriege von 1870/71 herauskam (Berlin 1917).

brachte, weniger die religiösen als die naturrechtlichen, sittlichen und politischen Rücksichten und Beweggründe hervor.

Wie auch schon anderweitig hervorgehoben wurde, läßt sich der die Friedensvorschläge enthaltende Kern der Note in zwei Teile zerlegen, in deren ersterem die kriegvorbeugenden und im zweiten die kriegbeendenden Maßnahmen vorgelegt werden, damit der allgemeine Wunsch, daß nie wieder ein solches Elend über die Welt hereinbreche, der baldigen Beendigung des Unheils durch Friedensschluß zu Hilfe komme. — In der Einleitung bezeichnet Benedikt im Anschluß an seine früheren Kundgebungen von neuem einen gerechten und dauerhaften Frieden als sein Ziel und hebt als Grundlage und Voraussetzung seiner eingehenden Vorschläge die Notwendigkeit hervor, daß nicht die brutale Macht, sondern das hehre Recht die öffentliche Ordnung beherrsche[1]. Hiermit führt er uns in das ideale Reich der ewig wahren Theorie.

Die theoretische Forderung der Gleichberechtigung heischenden Gerechtigkeit ist so selbstverständlich und klar, daß man sie am einfachsten in einer nahezu trivialen Formel umschreiben kann für den einzelnen wie für die Gemeinschaft: Leben und leben lassen! Leben, d. h. die gottgepflanzten Kräfte ihrer Bestimmung gemäß zum eigenen und gemeinsamen Wohl betätigen und entwickeln, mit der Maßgabe, daß auch dem gleichberechtigten Nächsten dieselbe Möglichkeit gewahrt bleibe. Die bei ungleicher, von Gott gewollter Verschiedenheit der Kräfte sich mit Naturnotwendigkeit einstellende Ungleichheit der Leistungen und Erfolge ist einerseits durch Wohlwollen auszugleichen, anderseits ohne Neid und Zorn zu ertragen. Bei der restlosen Verwirklichung dieser Theorie — wie wonnevoll wäre das Leben und Wirken im trauten Heim des einzelnen wie im Völkerleben des Weltalls! Wozu Wehr und Waffen in einer so geordneten Welt? Also Abrüstung. Für allenfalls mögliche Zwiste ein friedengebietendes Schiedsgericht. Im übrigen Freiheit der Meere, allenthalben „offene Türe" für Handel und Industrie. Das ist der normale, gottgewollte Zustand.

---

[1] Es dürfte sich kaum lohnen, auf die Ausführungen einzugehen, durch welche ein Mitarbeiter des „Reichsboten" (1917, 6. September, Nr. 455) „das logische Unding" dieser päpstlichen Forderung nachzuweisen sucht. Offenbar war demselben jegliche Erinnerung an die Darlegungen entschwunden, in welchen die christlichen Moralphilosophen den „Zwangscharakter des Rechts" klarzulegen pflegen. Da sich dieses Blatt vorzüglich an akademisch gebildete Leser wendet, so kann man wohl hoffen, daß gar manche von ihnen bei der Lesung dieser auffallenden Invektive jener Darlegungen sich erinnert haben und zu einem geeigneten Handbuch der Moralphilosophie greifen, z. B. zu dem V. Cathreins[5] I 518; II 752.

Aber im Erdreich der Menschenherzen lagerte neben der goldenen Saat des Segens ein Giftsamen: der Neid des Ärmern gegen den Reichern und des Schwächern gegen den Stärkern sowie die Maßlosigkeit des Reichern und Stärkern; daher Streit und Krieg, wenn auch nur einer der beiden Teile die Bahn des Rechts und der Pflicht verläßt. Da gedachte Theorie, der von Gott und der Vernunft zum Gedeihen der Menschheit gewollte Zustand, die einzig mögliche, auf Recht und Gerechtigkeit fußende Ordnung ist, so kann es auch keinen andern Weg zur Wiedergewinnung des Friedens und der Ordnung geben als die Rückkehr zu ihr.

Es ist ein hervorragendes Verdienst Benedikts, der sich in die verstiegensten Erörterungen verlierenden Welt die allein maßgebenden Grundsätze, mögen sie auch einfach sein wie der Katechismus, unermüdet eingeprägt zu haben. Ich hoffe, der allumfassenden Formel des Heiligen Vaters „Recht und Gerechtigkeit" die in unserem Falle zutreffende Fassung in dem Spruche „Leben und leben lassen" gegeben zu haben. Doch auch dieser dürfte noch zu abstrakt sein. Um ihn voll auf uns wirken zu lassen, müssen wir noch mehr aus der lichten Theorie in die traurige Wirklichkeit unserer gegenwärtigen Weltlage herabsteigen. Hierzu muß ich kurz auf die Ursachen und die Eigenart des uns bedrückenden Weltkriegs hinweisen.

Jeder zu größerer Machtstellung heranreifende Staat mußte im gegebenen Augenblick sein Dasein und Wachstum durch einen Kampf gegen die angrenzenden Mächte erringen, welche sich und ihre Hoffnungen bedroht glaubten. Unter den großen europäischen Mächten erreichten England und Frankreich bereits im 13. Jahrhundert eine geschlossene nationale Einheit und mit ihr ein gewisses Übergewicht über ihre Umgebung. Obgleich auf dem Kontinent vielfach aufeinander angewiesen, entwickelte sich bereits im 14. Jahrhundert eine solche Gegensätzlichkeit, daß sie in einem mehr als hundertjährigen Krieg (1339—1453) sich bekämpften. Es bedurfte des wundervollen Auftretens der seligen Johanna d'Arc, um Frankreich zu retten. In ähnlicher Weise führte das Emporsteigen Österreichs zu einer Weltmacht seit Karl V. zu endlosen Kämpfen mit Frankreich, die Erhebung Preußens zum Ringen mit Österreich. Ein neues Moment der Begehrlichkeit trat mit dem Zeitalter der Entdeckungen und der Gründung von Weltreichen in Erscheinung, verschärfte den Wettkampf und erweiterte die Reibungsflächen. Handel und Industrie setzten neben das ritterliche Können das Haben, neben die Macht den Reichtum. England überholte in unermüdlichem, zielbewußtem Arbeitsdrang die übrigen Kolonial-

reiche: Spanien, Portugal, Holland, und wurde als erstes ein vorwiegend auf Kolonialbesitz begründetes Weltreich. Die sich bei Faschoda (1898) von seiten Frankreichs regende Eifersucht machte bald einem Bündnis Platz, das England mit Frankreich und Rußland gegen das zu mächtig aufsteigende Deutschland verband. Dieses bedurfte für seine damals noch kräftig wachsende Bevölkerung, seine Industrie, seinen Handel und seine hierfür nötige Flotte des Raumes und der Bewegungsfreiheit sowie eines Kolonialbesitzes. Da seine Bedürfnisse, zumal auf sozialökonomischem, kolonialem Gebiete lagen, so mußte es vor allem England beunruhigen. Wurde die größte Landmacht zu einer konkurrenzfähigen Seemacht, so war Englands gebietende Weltstellung bedroht. Da es sich bei Deutschlands Aufsteigen offenbar um eine in elementarem Drang emporstrebende Volkskraft handelte, so war England vor die sittliche Forderung gestellt: „leben lassen", „sich bescheiden". Dies war wohl möglich. Verband sich die größte Seemacht mit der größten Landmacht, so war der Weltfrieden gesichert, war die Bahn einem friedlichen, segensreichen Wettbewerb auf industriellem Gebiet geöffnet. Leider führte statt dessen die Gier, den ungelegenen Nebenbuhler völlig auszuschalten, zur Einkreisungspolitik, zu den Verwicklungen von Agadir und zum Weltkrieg. Dieser ist im wesentlichen ein Zweikampf zwischen Deutschland und England. Es ist der Kampf ums Dasein, der auch Deutschland nicht erspart werden konnte. Es ist also sinnlos, einen einzelnen Staatsmann mit dem Vorwurf zu belasten, daß wir seiner Ungeschicklichkeit diese schwere Zeit verdanken.

Nach mehr als dreijährigem Ringen besteht England noch immer auf der Vernichtung Deutschlands, hofft einen Vernichtungsfrieden. Bei dieser Sachlage tritt für uns außer dem oben entwickelten naturrechtlichen Grundsatz ein zweiter in Geltung. Für jede Entscheidung jeder Regierung gilt als oberste Norm: Salus populi suprema lex. Das Wohl des Volkes ist das oberste Gesetz. Der einzelne kann in heroischem Opfermut sein Dasein einem würdigen Ziele opfern. Der Staat, die Regierung kann nichts opfern. Was sie in gewissen Fällen hingibt, kann sie nur gegen einen größeren Gewinn eintauschen. Jeder Staatsbürger hat mit allen Mitteln das Dasein des Staates und das Wohl des Volkes gegen jeden Angreifer zu verteidigen.

Es kann daher, solange der Vernichtungswille Englands andauert, leider von Friede keine Rede sein. Da gibt es nur das eine Gebot: alle Kräfte, alle Opfer und Entbehrungen zur Verteidigung, zum Siege ein-

setzen. Von diesem Gebot kann und will uns auch der Heilige Vater nicht lossprechen. Wer es also mit dem Vaterlande, wer es mit seiner Pflicht ernst meint, wer in führender bürgerlicher oder geistlicher Stellung das deutsche Volk betreut, darf nicht müde werden, dem in den Schützengräben kämpfenden Volke und dem in der Heimat darbenden die leider nur zu ernst gemeinten Bedrohungen der führenden englischen Minister mit Vernichtung, Bestrafung, Abschließung kundzutun und ohne Unterlaß zu wiederholen, damit das Volk nicht erlahme, nicht vergesse, daß der Kampf und das Opferleben unserem Dasein gilt und gelten muß, bis Gott oder unser Sieg den starren Sinn Englands wendet. In diesem Kampfes- und Siegeswillen darf uns kein parteipolitischer Friedensruf wanken machen.

Allerdings nicht zu blindem, unchristlichem Völkerhaß, der uns auf gegnerischer Seite in so bedauerlichen Formen entgegentritt, wollen wir die Fronten und die Heimat aufrufen, sondern zum pflichtgemäßen Verteidigungskampf und Durchhalten, mit dem sich die Friedensgeneigtheit, das „Lebenlassen" der päpstlichen Kundgebungen sehr wohl verträgt. Gott sei Dank, dieser Friedenswille findet sich auf unserer Seite, nicht erst jetzt, nicht vereinzelt und nur in Privatkreisen. Nein, schon beizeiten, schon vor dem Erscheinen der päpstlichen Friedensnote, boten zunächst unsere beiden Kaiser und unsere Regierungen in mutvollem Edelsinn frank und frei dem Feinde die Rechte zur Versöhnung, und zogen sie selbst dann nicht zurück, als sie mit Spott und Hohn zurückgewiesen wurde. Dieselbe Stimmung bekundete der Reichstag, indem er sich zu einem Verständigungs- und Ausgleichsfrieden bereit erklärte. Es findet also in Deutschland wie in Österreich und den ihnen verbündeten Ländern die päpstliche Friedensnote einen ungemein günstigen Boden. Sie tritt hier wieder in unser Sehfeld. Kehren wir zu ihr zurück, nachdem wir eben einiges ergänzt haben, was der Heilige Vater teils als selbstverständlich voraussetzte oder bei der ihm gebotenen Zurückhaltung nicht berühren wollte. Hier war wohl ein Gesamtbild unserer Bürgerpflicht am Platze.

4. Inhalt der Note: Vorschläge. — Benedikt stellt seine Vorschläge zur Erörterung, wünscht ausdrücklich deren genauere Umgrenzung und Vervollständigung. Der erste und grundlegende kriegvorbeugende Vorschlag, betreffend die Errichtung eines Schiedsgerichtshofes, erhielt vor kurzem von Professor Lammasch eine Behandlung, welche als vorbildlich

bezeichnet werden kann[1]. Allerdings war er als langjähriges Mitglied des internationalen Schiedsgerichtshofes im Haag wie wenige zu dieser Arbeit berufen. Seine Ausführungen, auf welche wir unsere Leser vorerst nur hinweisen können, zeigen, wieviel fruchtbare Anregung in den päpstlichen Vorschlägen liegt und wie verständnisvoll in wenigen Worten die Hauptprobleme der einschlägigen Fragen hervorgehoben sind.

Auch Lammasch findet Schwierigkeiten in den Gewaltmaßregeln, durch welche das Schiedsgericht widerwillige Staaten veranlassen soll, ihre Streitigkeiten dem Gericht zu unterbreiten oder die getroffenen Entscheidungen anzunehmen. Sehr richtig bemerkt er, daß als Zwangsmittel nicht notwendigerweise militärische Maßnahmen in Frage kommen, da ja vielleicht auch ökonomische Einschränkungen und Absperrungen die erforderliche Wirkung haben können. In der Wertung dieser ökonomischen Maßnahmen stimmte ihm neuerdings Lord Robert Cecil bei, als er in einer Unterredung die Antwortnote Wilsons mit kritischen Bemerkungen versah[2].

Vielleicht dürfte hier noch auf eine andere Möglichkeit hingewiesen werden, welche geeignet wäre, dem Schiedsgericht die erforderliche Rückenstärkung zu gewähren, ohne daß ein Friedensspruch selbst eine neue Kriegsgefahr veranlassen könnte. — Wie ich oben ausführte, war die eigentliche Ursache des gegenwärtigen Weltkrieges Englands zumal bei der

---

[1] Neue Freie Presse 1917, 26. August, Nr. 19042, Morgenblatt S. 3—5.

[2] Kölnische Volkszeitung 1917, 1. September, Nr. 685, S. 2. In einer von Reuter weitergegebenen Unterredung äußerte Lord Cecil, nachdem er die ökonomische Isolierung Deutschlands und ihre Folgen hervorgehoben hatte: „Diese Lage [Deutschlands] wird durch zwei Tatsachen gekennzeichnet. In erster Linie ist augenscheinlich geworden, daß in der jetzigen Zeit die militärische Macht nicht alles bedeutet, und daß selbst, wenn die deutschen Heere in der Tat so glücklich und unbesiegbar wären, wie der Kaiser und seine Generale glauben, sich die Zukunft Deutschlands noch je länger je düsterer gestalten wird. Die zweite Tatsache ist noch hoffnungsvoller: sie bedeutet vielleicht im wesentlichen die Lösung eines der größten Weltprobleme der Zeit, und zwar der Frage, welche Maßnahmen zur Verhütung zukünftiger Kriege getroffen werden können. Die größte Schwierigkeit bei allen Grundsätzen über Völkerbündnisse und ähnliche Organisationen war bisher stets, ein wirksames Mittel gegen die Nation zu finden, die den Frieden zu stören beabsichtigt. Es ist jedoch jetzt möglich, daß ein Völkerbund, der die geeignete Macht besitzt, um eine finanzielle und kommerzielle Isolierung der Nation zu organisieren, die mit Gewalt der Welt ihren Willen aufzwingen will, eine wirksame Bürgschaft für den Weltfrieden bedeutet. In jedem Falle sollten sich diejenigen mit diesem Gedanken eingehend beschäftigen, die das aufrichtige Verlangen tragen, dem gegenwärtigen Zustand der internationalen Anarchie ein Ende zu machen."

Agadirfrage zutage tretendes Bestreben, Deutschland völlig auszuschalten, nicht „leben zu lassen". Hiermit stellte es an Stelle des friedlichen, segensreichen Wettbewerbs in Handel, Industrie und Flotte die rohe Waffengewalt. Statt mit Deutschland den Weltfrieden zu sichern, machte es sich an Deutschlands Vernichtung. Nun, wenn uns durch Gottes Gnade endlich der Sieg beschieden sein wird, so hüten wir uns, Englands schweren Fehler unserseits zu wiederholen. Wenn alsdann die größte Landmacht sich mit der größten Seemacht verbindet zur Wahrung des Weltfriedens, dann ist die erforderliche Sicherung und Stärkung des Schiedsgerichts von selbst gegeben. Alsdann, aber wohl nur alsdann, ergäbe sich wie von selbst die Verwirklichung der beiden andern kriegvorbeugenden päpstlichen Vorschläge: die Abrüstung und die Meeres- und Handelsfreiheit. Wie dem Weltkriege der zwischen Deutschland und England bestehende Gegensatz zugrunde liegt, so ist der Weltfriede wohl nur durch die Aussöhnung, durch das gegenseitige Sichlebenlassen dieser beiden Mächte zu erreichen und zu sichern durch die Annahme dieser drei ersten päpstlichen Vorschläge. Es entspricht dem hervorragend praktischen Sinn des englischen Volkes, daß es, wenn es durch die harte Kraft der Wirklichkeit über die Unbezwingbarkeit des Gegners belehrt sein wird, die Rechte zum Frieden reicht, wie es die Vernunft und seine Interessen fordern. Die theatralische Geste eines heroenhaften Unterganges liegt nicht in seinem Wirklichkeitssinn.

Auch für die Beurteilung und Erörterung der kriegbeendigenden Vorschläge Benedikts haben wir vor allem den sie regelnden naturrechtlichen Grundsatz ins Auge zu fassen. Wie wir oben ausführten, hat die Regierung eines Staatswesens ungleich mehr als der einzelne die Pflicht, „zu leben und leben zu lassen", womit die wesentliche Wahrung des Rechts und der Gerechtigkeit gegeben ist. Sie hat also ihr Bestehen und damit das Leben und Wohl ihrer Pflegbefohlenen, das normgebende Ziel ihres Daseins, zu wahren und zu verteidigen, solange dies das Wohl der letzteren fordert. Kein Staat ist absoluter Selbstzweck; er steht und fällt mit dem Wohle seiner Bürger. Kein Staat kann also sich selbst aufgeben, kann sich auflösen, es sei denn, das Wohl der Untergebenen fordere dies, erheische den Übergang derselben in ein anderes staatliches Gebilde.

Zweifellos ist es für Deutschland wie für jede der kriegführenden Mächte angesichts des grauenhaften Mordens und Leidens so vieler Völker

heiligste Pflicht, für die Herbeiführung des langersehnten Friedens alles zu opfern, was es opfern kann ohne Gefährdung seines Bestandes und seiner Sicherheit. Was von Deutschlands Seite auf diese Weise geopfert werden kann, hängt zunächst von Englands und Amerikas Vernichtungswillen ab. Solange er andauert, kann nur vom Kampfe die Rede sein. Jedoch darf Deutschland keinenfalls dem englischen Vernichtungswillen einen ähnlichen absoluten Vernichtungswillen entgegensetzen. Es muß zu einem Verständigungs-, zu einem Ausgleichsfrieden bereit sein. Dieser Pflicht, dieser Mahnung Benedikts hat es bereits vollauf entsprochen. Es beansprucht nur, was zu seiner Sicherung unerläßlich ist.

Die Stellung zu jedem einzelnen der päpstlichen Vorschläge und hiermit die Gestaltung des Friedens wird im wesentlichen von der Stimmung abhängen, mit der England nach Aufgabe seines Vernichtungswillens in die Friedensverhandlungen eintreten wird. Es ist daher schwer, wenn nicht unmöglich, ins einzelne gehende Vorschläge zu machen oder anzunehmen, solange sich noch nicht die Gesamtlage des Augenblicks vorhersehen läßt, in dem diese Entscheidungen zu treffen sein werden. Es wird darauf ankommen, ob England gewillt ist, uns eine der seinigen ebenbürtige Weltstellung zuzuerkennen; eine Weltstellung, welche uns vom Gutbefinden jeder andern Macht unabhängig sein läßt. Das Maß unserer Forderungen liegt in dieser unerläßlichen Sicherung. Es ist unverbrüchliche Pflicht unserer Regierungen, sie zu erringen. Sie können nicht mehr, sie können nicht weniger fordern. Nicht mehr; dies verbietet das schreckliche Sterben, Bluten und Leiden, das absolut keinen Augenblick länger dauern darf, als die Daseinssicherung heischt. Nicht weniger; denn das dreijährige Opfer darf nicht entwertet werden, darf sich in absehbarer Zeit nicht wiederholen. Es ist Sache unserer und jeder andern der kriegführenden Regierungen, dieses notwendige und ausreichende Maß zu bestimmen und die einzelnen Forderungen nach dem Grundsatze des „Leben und leben lassen" zu vereinbaren.

Im Lichte dieser Grundsätze sind auch die Vorschläge des Heiligen Vaters seinem Wunsche gemäß zu erörtern, zu ergänzen und zu umgrenzen, wenn nach Aufgabe des englischen und amerikanischen Vernichtungswillens die Vorbesprechungen zu einem gerechten und dauernden Frieden angebahnt werden können. — Dies sind aber auch die Grundsätze, nach denen die verschiedenen andern Friedensformeln: des Vernichtungsfriedens, des Verzichtsfriedens, des Scheidemannfriedens usw., zu beurteilen sind. Diesen nationalchauvinistischen oder parteipolitischen Formeln liegen keine im Naturrecht

verankerten Sätze zugrunde. Sie sind nur zu sehr geeignet, zu verwirren und unklare, unberechtigte Sonderbestrebungen zu fördern.

Der Heilige Vater spricht in seinen Vorschlägen auch von sehnsüchtigen Wünschen einzelner Völker. Ohne Zweifel werden hier nur historische, nationale Strebungen in Frage kommen, wie sie die geschichtliche Vergangenheit einiger Völker aufweist; nicht jene künstlich erregten, durch welche alte, erprobte Staatengebilde zerrissen werden sollen. Aber auch bei der Beurteilung wirklich säkularer Nationalaspirationen sind die Lehren der Geschichte zu berücksichtigen. Es ist zu erforschen, wie und warum die Völker ihre nationale Selbständigkeit verloren; welche Hoffnung bei ihnen für ein geordnetes, selbstherrliches Bestehen vorhanden ist; ob das Volk durch Unrecht seine Unabhängigkeit verwirkt hat.

Mit besonderem Nachdruck schlägt Benedikt die Wiederherstellung der Selbständigkeit Belgiens vor, wenigstens insoweit, als dies mit Ausschluß jeglicher Möglichkeit tunlich ist, daß das Land als Aufmarschsfeld einem der beiden Nebenbuhler diene. Auch auf diesen Vorschlag wird eine Antwort erst möglich sein, wenn Deutschland die Zeitlage wenigstens in ihren Hauptzügen kennt, in welcher die Entscheidung fallen muß. Diese wird und muß anders lauten, solange England Calais und andere befestigte französische Hafenplätze besetzt hält; anders, wenn sie geräumt sind und nicht zu beliebiger Wiederbesetzung bereitgehalten werden. Im gegenwärtigen Augenblick müßte es wohl bei der Erklärung bleiben, die bereits mehrmals von der Regierungsseite abgegeben wurde: es wird nichts anderes beansprucht werden, als zu unserer Sicherung erforderlich ist. Ein richtiges Entgegenkommen von seiten Belgiens zur Verwirklichung der von Benedikt gestellten Bedingung würde dabei sehr schwer in die Wagschale fallen.

* * *

Nach dem Gesagten besteht in der gegenwärtigen Kriegslage für das deutsche Volk eine zweifache, gleich ernste, gleich schwere Pflicht: Kampf und Durchhalten sowie Friedensbereitschaft. Erstere Pflicht setzt der Heilige Vater bei der noch immer andauernden Bedrohung als selbstverständlich voraus. Zur Friedensbereitschaft mahnt er mit nicht zu überbietendem Ernste; aber nicht nur zu einer allgemeinen, unbestimmten Friedensbereitschaft, die unsern Völkern, denen ja der wüste Völkerhaß fehlt, Gott sei Dank, so nahe liegt und so leicht wird, sondern auch zu einem konkreten, praktischen Friedenswillen, der ohne Opferung mancher berechtigten Hoff-

nungen, manches gerechten Anspruches, ohne folgerichtige Betätigung des „Lebenlassens" nicht bestehen kann. Trennen wir diese beiden Pflichten nicht, bevor Gottes gütige Fügung, den starren Sinn unserer Feinde brechend, sie trennt! Bis dahin bestehen wir nicht auf der einen, ohne im selben Atemzuge die andere zu betonen. Die Trennung hat eine unheilvolle Verwirrung der Begriffe und Bestrebungen im Gefolge.

Aber heben wir auch zum schuldigen Danke unsere Herzen zu Gott empor, der dafür gesorgt hat, daß über dem schrecklichen Kriegsgetümmel, das weithin die Welt erfüllt, ein Auge wacht und ein Herz schlägt, das, unempfänglich für die in wilden Kämpfen sich kreuzenden Interessen und Strebungen der einzelnen Völker, in der höheren Sphäre der reinen Gottesliebe nur das allen gemeinsame Bluten und Leiden sieht und fühlt; dessen Milderung als seine eigenste und einzige Kriegsarbeit erfaßt. Träger und Vertreter der Liebe des Weltheilandes, kennt er nur Sorge für die Verwundeten, die Gefangenen, die Darbenden. — Danken wir Gott, daß über dem Schlachtengetümmel ein Friedensfürst thront, der neben seiner Liebestätigkeit nur noch für die Friedensarbeit Sinn und Kraft hat, für sie seine Ehre und sein Leben wagt, nur nach der Ehre geizt, der armen Welt den Frieden wiederzugewinnen, den nur Gott geben kann.

Franz Ehrle S. J.

# Die Freimaurerei als Kulturmacht.

Ganz allgemein tritt, wie in angelsächsischen und romanischen, so auch in deutschen Logenkreisen das Bestreben zutage, der Freimaurerei, welche sich den geistigen Bau am Menschheitstempel zur Aufgabe setzt, bei der durch den Weltkrieg mit seinen Ergebnissen und Erfahrungen eingeleiteten Neugestaltung der Dinge eine maßgebende Rolle als vornehmstem über Staat und Kirche stehenden „Kulturfaktor" zu sichern. Der gegen 16500 Brr.·. aller deutschen Logenverbände umfassende Verein deutscher Freimaurer entfaltet schon seit geraumer Zeit eine rege Tätigkeit in diesem Sinne. In den letzten Jahren traten selbst die sonst zurückhaltenden führenden altpreußischen Großlogen, die Landesloge und die Großloge zu den drei Weltkugeln in Berlin, in entschiedenster Weise dafür ein, daß „die Freimaurerei als eine Kulturmacht innerhalb der geistigen Entwicklung der Menschheit" die Pflicht habe, die freimaurerischen „Lehren und Grundsätze" auch in der Außenwelt „für unser Volk und die ganze Menschheit lebendig zu machen". Neuerdings befaßt sich demgemäß selbst der ganze deutsche Großlogenbund auch amtlich mit dem Gegenstand.

In einem uns zur Besprechung zugehenden Buche des jüngst verstorbenen Universitätsprofessors Dr. O. Caspari[1] wird (S. 115) festgestellt, daß „das große mächtige Bundesdirektorium der Großen National-Mutterloge ‚Zu den drei Weltkugeln' in Berlin", der größten deutschen Großloge, schon früher scharf betont habe:

„Allerdings ist die innere Arbeit an uns selbst die Grundlage für den Bau vollendeter Humanität (am Tempel der Menschheit), wie wir sie anstreben; aber ihren Abschluß findet diese Arbeit erst in der Verwirklichung unserer Lehren und Grundsätze, in dem unablässigen Streben, dieselben für unser Volk und für die Menschheit wirksam zu machen." „Je tiefer wir den ewigen Gehalt unserer

[1] Die Bedeutung des Freimaurertums. Eine Darlegung seiner Ethik, Religion und Weltanschauung. Von Otto Caspari, früher Professor der Philosophie an der Universität und Redner der Loge Ruprecht zu den fünf Rosen in Heidelberg. In der ersten Auflage preisgekrönt. Dritte, vermehrte und verbesserte Auflage. Den Manen Kaiser Wilhelms I. und Kaiser Friedrichs III. im Angedenken an deren unvergängliche Verdienste um den Freimaurerbund (gewidmet). Berlin 1916, Alfred Unger. kl. 8°, XVI und 268 S. Geheftet *M* 5.—; gebunden *M* 6.20.

erhabenen Bundeslehre erfassen, um so mehr werden wir uns von der Größe und Wichtigkeit der Aufgabe, welche die Freimaurerei als eine Kulturmacht innerhalb der geistigen Entwicklung der Menschheit hat, durchdringen lassen; und die rechte Erkenntnis der Ziele und Aufgaben der Freimaurerei führt uns zu vollem Bewußtsein von der Pflicht, die Lehre unserer Königlichen Kunst auch im Leben zu verwirklichen."

Im gleichen Sinne beantragte die zweite deutsche Großloge, die Landesloge in Berlin auf dem Deutschen Großlogentag zu Berlin am 19. Mai 1907, zur Hebung des Wirkens der deutschen Freimaurerei als „Kulturmacht" in der Außenwelt, die Errichtung eines Bundesamtes für den Deutschen Großlogenbund. Dieses Bundesamt sollte durch Herstellung und Verbreitung geeigneter Druckschriften, durch Veranstaltung von Vorlesungen und Bildungsabenden, durch die Anregung und Unterstützung sozial-pädagogischer und sozial-ethischer Einrichtungen seitens der Behörden und der Korporationen und ähnliches auch äußerlich wahrnehmbar auf die Außenwelt einwirken und zur Erhöhung des Einflusses der deutschen Freimaurerei sein besonderes Augenmerk darauf richten, „die führenden und maßgebenden Kreise der Nation aufs neue für die Mitwirkung an unsern Arbeiten zu gewinnen" (vgl. Mitteilungen des Deutschen Großlogenbundes 1906/07, Nr. 3, VII, und Bauhütte 1907, S. 275).

Neuerdings wurde in der außerordentlichen Versammlung des Deutschen Großlogentages am 6. Februar 1916 die Frage dieses Bundesamtes im Zusammenhang mit der Revision des Statuts des Deutschen Großlogenbundes, speziell mit Rücksicht auf die durch den Weltkrieg geschaffene Lage, von neuem aufs Tapet gebracht (Bauhütte 1916, S. 90). Als Aufgaben dieses Bundesamtes wurden seitens des „Bundesblatt" (April 1914), des amtlichen Organs der Großloge zu den drei Weltkugeln in Berlin, bezeichnet:

„1. Geschichtliche Forschung auf dem Gebiete der Freimaurerei; 2. Verbreitung der freimaurerischen Anschauungen; 3. Förderung und Durchführung kultureller Aufgaben auch außerhalb freimaurerischer Kreise; 4. Berichterstattung über die Verhältnisse der Freimaurerei und über deren Tätigkeit innerhalb und außerhalb Deutschlands."

„Von besonderem Interesse", bemerkt hierzu Br.·. Dr. iur. Diedrich Bischoff, Bankdirektor in Leipzig, Vorsitzender des Vereins deutscher Freimaurer, „ist dabei die zweite Aufgabe. Man will sozusagen eine freimaurerische Missionsanstalt gründen." „Schon 1907 war von einem Bundesamt die Rede, das unter anderem der Aufgabe dienen sollte, ‚die führenden und maßgebenden Kreise der Nation aufs neue für die Mitwirkung an unsren Arbeiten zu gewinnen'. Dieses neuartige Bestreben der Großlogen ist in gewisser Beziehung von tiefgehender Bedeutung. Es bedeutet offenbar einen Bruch mit der Auffassung, als ob die Freimaurer als solche und ihre Vereinigungen nicht zu einem planmäßigen freimaurerischen Hinauswirken in die Mitwelt berufen seien.

„Diese Wandlung der Anschauungen möchte ich hier aufs wärmste begrüßen. Von jeher habe ich die Verbreitung der freimaurerischen Ideen im Volksleben für eine höchst ernste und wichtige Aufgabe gehalten." „Ist sich der Maurer so recht klar über das Eine, was nottut, über das Werden des (freimaurerischen) ‚Tempelbaues', so kann es für ihn nicht zweifelhaft sein, daß er alles zu tun hat, um auch die noch außerhalb der (freimaurerischen) Bruderkette stehenden Volksgenossen zu der erforderlichen kunstgerechten Bauarbeit williger und fähiger machen zu helfen. Soll der Menschheitsbau nach Möglichkeit fortschreiten, so müssen offenbar auch diese ‚Profanen' der rechten Baukunst ergeben sein. Bei gegenteiligem Verhalten würde ja diese ungeheure Mehrzahl die Ausbreitung harmonischen Lebens, um die sich das Maurertum bemüht, gründlichst zuschanden machen" (Bauhütte 1916, S. 155).

Das „Arbeitsamt" des Vereins deutscher Freimaurer widmet sich schon seit langen Jahren, und mit ganz besonderem Eifer seit Ausbruch des Weltkrieges und im Hinblick auf die durch denselben aufgekommenen riesenhaften neuen kulturell-sozialen Aufgaben, der Außenarbeit, welche die deutschen Großlogen im „Bundesamt" amtlich als Aufgaben des Großlogenbundes zu regeln suchen.

Die Aufgaben insbesondere, führt Br.·. Dr. Bischoff an anderem Orte aus, welche nach Beendigung des Weltkrieges zu lösen sein werden, sind riesenhaft. Die Geister werden in noch kaum dagewesener Weise aufeinanderplatzen. Da muß die Freimaurerei gerüstet zur Stelle sein, um gemäß ihren Grundsätzen die kulturelle Neugestaltung der Dinge zu beherrschen (Latomia 1916, S. 92 f. 103 f. 108 ff. 126 und Der Geist von 1914 und die deutsche Freimaurerei [1916]).

„Man hat", setzt Br.·. O. Phil. Neumann, ein anderer der bekanntesten deutschen Logenschriftsteller bei, „vielleicht nicht mit Unrecht den freimaurerischen Gedanken, den Humanitätsgedanken, mit dem Geiste von 1914, dem deutschen Volksgeist, welcher im Weltkrieg in so herrlicher Weise zutage trat (vgl. Latomia 1916, S. 70 ff.), identifiziert, und in der Tat könnte das, was z. B. der Verein deutscher Freimaurer darunter versteht, mit diesem Schlagwort bezeichnet sein." „Von einigen wird sogar behauptet, und Br.·. Ernst Horneffer, einer der Mitherausgeber des ‚Unsichtbaren Tempels', sagt es, daß der freimaurerische Gedanke zu einem allgemeinen großen Volkserlebnis schon geworden sei." „Wenn dem so ist . . ., weshalb soll dann die Außenwelt das nicht wissen? Ist es nicht besser und ehrlicher, offen zu sagen, daß diese Gedanken, an denen die Welt genesen soll, hervorgegangen sind aus der Loge, als die Quelle dieser Ideen zu verschleiern?" „Haben wir überhaupt etwas zu sagen, so muß der Inhalt dessen, was wir in den Logen geistig verarbeiten, Allgemeingut werden. Diesen Gedanken hat Br.·. Bischoff begeisterten Ausdruck gegeben in der Schrift: ‚Der Geist

von 1914 und die deutsche Freimaurerei'". „Die Öffentlichkeit braucht uns, weil wir eine organisierte Kultgesellschaft[1] sind, die den Gedanken vertritt, der als Kulturgedanke in unsere Gegenwart paßt und der ein vollendeter Menschheitsgedanke ist" (Bauhütte 1916, S. 158).

Br.·. O. Caspari selbst endlich bemerkt in seinem bereits zitierten Werke: „Die Bedeutung des Freimaurertums", welches im nachstehenden den Gegenstand unserer besondern Aufmerksamkeit bilden wird:

„Fast ganz Europa steht heute in Flammen. Nach dem Ablöschen dieses furchtbaren Kriegsbrandes, so hoffen wir, wird auch in geistiger Hinsicht eine neue Welt erstehen, die . . . zu einem politischen Aufbau strebt, der einen längeren Weltfrieden als bisher ermöglicht. Vielleicht ist es kein Zufall, daß mit diesem Ausblick auf einen solchen neuen Aufbau die Feier des zweihundertjährigen Gedenktages unseres Freimaurertums verbunden ist" (S. 260). „Im Sinne des Friedens erscheint uns (Freimaurern) die Idee eines europäischen Staatenbundes mit einem nach Anzahl der Einwohner geregelten Stimmrecht als ein erstrebenswertes Ideal, das zur Verwirklichung kommen sollte. Die Bildung von Staaten, die sich ihrem Zusammenhang gemäß durch Volksabstimmung binden oder lösen, würde von gebildeten Völkern ganz gewiß mit großer Begeisterung begrüßt werden. Mit diesen Anschauungen folgen wir unsern größten Völkerrechtslehrern, namentlich auch unserem Br.·. Bluntschli" (S. 259). „Uns Freimaurern wird die sehr wichtige Aufgabe zufallen, die . . . Beziehungen des gestörten internationalen Lebens auf Grund unserer freimaurerischen Religiosität wieder von neuem aufleben zu lassen und auf den Trümmern der zerschlagenen Beziehungen unsere freimaurerischen Grundsätze . . . zur Geltung zu bringen, zum unverwüstlichen Besten der gesamten Menschheit!" (S. 259 f.) Es gilt, die deutsche Freimaurerei zu einer lebenskräftigen Einheit zu entwickeln, „um von dieser Einheit aus die Annäherung aller Großlogen der Erde anzubahnen. Groß und in der Tat erhaben ist dieser Gedanke". „Indem wir ihn aufnehmen, erfüllen wir im Sinne des Idealen unser Logenleben mit dem höchsten und erhabensten Zweck; und diesen Gedanken lebendig zu erhalten . . ., das ist ganz besonders unsere Aufgabe, die wir das Glück hatten, unter uns einen Bluntschli und ebenso einen Hermann Settegast[2] zu sehen, und von ihnen das Vermächtnis erhielten, in diesen weittragenden Ideen, die sie leider zu verwirklichen nicht imstande waren, fortzuarbeiten" (S. 116).

---

[1] Angespielt ist auf die Rolle, welche bei der freimaurerischen Arbeit an der „Menschheitsveredelung" der Symbolik beigemessen wird, welche sich, bei höherer freimaurerischer Auffassung derselben, zu einem wahren Kult im Dienste der freimaurerischen Menschheitsideale gestaltet. Neuerdings tritt auch in der deutschen Logenwelt in erhöhtem Maße das Bestreben zutage, durch Ausbildung einer ähnlichen Symbolik der freimaurerischen Propaganda auch in der profanen Außenwelt eine größere Anziehungskraft und eine tiefere und allgemeinere Wirkung zu sichern. In französischen, positivistischen und freimaurerischen Kreisen ist ein derartiger Kult im Dienste der Menschheitsideale nach dem Vorbild ähnlicher quasireligiöser Feiern zur Zeit der französischen Revolution schon längst üblich. Vgl. darüber auch Gruber, Schulfrage und Verfassungskrisis in Luxemburg (1916) 53 f.

[2] Vgl. darüber H. Gruber, Freimaurerei und öffentliche Ordnung (1893) und Einigungsbestrebungen und innere Kämpfe in der deutschen Freimaurerei seit 1866 (1898).

Nebenbei darf schon hier auf den politischen Charakter der Aufgabe hingewiesen werden, welche in vorstehenden Sätzen der deutschen Freimaurerei als nächste praktische Hauptaufgabe für ihr Wirken in der Außenwelt vorgezeichnet ist. Denn wer vermöchte in Abrede zu stellen, daß das Anstreben eines Staatenbundes, welcher „die Bildung und Lösung von Staaten durch Volksabstimmung" zur Grundlage hat, ein hochpolitisches Endziel darstellt, welches eine grundstürzende Umwälzung aller bestehenden staatlichen Verhältnisse in sich schließen würde? Gegenüber den beständigen Versicherungen deutscher Freimaurer, daß die deutsche Freimaurerei sich in keiner Weise mit Politik befasse, verdienen die betreffenden Ausführungen Br.·. Caspars ganz besondere Beachtung.

Das international-politische Staatenideal, welches Br.·. Caspari als das deutsch-freimaurerische, vom bekannten freimaurerischen Großmeister Br.·. Bluntschli verfochtene bezeichnet, nähert sich in bedenklichem Grade dem Weltrepublik-Ideal der romanischen Freimaurerei und der Giovine Italia Mazzinis.

Angesichts der vorstehend gekennzeichneten Rolle, welche die deutsche Freimaurerei beim kulturell-sozialen Neuaufbau nach Beendigung des Weltkrieges zu spielen gedenkt, ist es von Interesse, die freimaurerischen Lehren und Grundsätze, welche für diesen Neuaufbau maßgebend sein sollen, sich näher zu besehen. Hierbei kann uns eben das Buch Br.·. Caspars mehr vielleicht als irgendein anderes gute Dienste leisten. Folgende Tatsachen berechtigen uns, demselben diese besondere Bedeutung für die Charakteristik des Geistes der deutschen Freimaurerei überhaupt beizumessen:

Der Verfasser, Br.·. Caspari, erscheint als „früherer Professor der Philosophie und Redner der Loge Ruprecht zu den fünf Rosen" in der Universitätsstadt Heidelberg vor andern Brrn.·. dazu befähigt, den Standpunkt der deutschen Freimaurerei in philosophisch einwandfreier Weise darzulegen. Dies ist zweifellos auch seine Absicht. Daß er diese Absicht nach dem Urteil weiter deutscher Freimaurerkreise tatsächlich erreichte, bezeugt die günstige Aufnahme des Werkes in der deutschen Logenwelt. Es liegt bereits in dritter, vermehrter Auflage vor, welche selbst jetzt, unter den schwierigen Verhältnissen des Weltkrieges und wohl besonders mit Rücksicht auf Br.·. Caspars Ausführungen über die Mission der deutschen Freimaurerei bei der Neuordnung der Dinge nach dem Weltkriege, im Dienste freimaurerischer Interessen erforderlich erschien. Der Verfasser fühlte sich hierbei des inneren Wertes seines Buches in dem Maße sicher, daß er dasselbe unbedenklich „den Manen Kaiser Wilhelms I. und Kaiser Friedrichs III." widmen zu dürfen glaubte. Gegen diese Widmung, durch welche nahegelegt ist,

daß die beiden Kaiser, wenn sie noch lebten, das Buch zweifellos billigen und als getreuen Ausdruck ihrer eigenen Anschauungen oder wenigstens als der Allerhöchsten Annahme dieser Widmung würdig erachten würden, wurde freimaurerischerseits weder amtlich noch nichtamtlich Einspruch erhoben. Der Verlagsort des Buches, Berlin, läßt im Zusammenhang mit seinem buchhändlerischen Erfolge darauf schließen, daß es besonders auch in norddeutschen Logenkreisen und in Hauptsitzen des preußischen Freimaurertums in erheblichem Maße Beifall gefunden hat. Von dem schon erwähnten bekannten freimaurerischen Schriftsteller Br.·. O. Phil. Neumann, einem hervorragenden Mitgliede des Vereins deutscher Freimaurer und der Berliner Großloge zu den drei Weltkugeln, wird demgemäß in der „Bauhütte" (1916, S. 344) der dritten Auflage des Buches Br.·. Caspars auch ausdrücklich nachgerühmt:

„Ich stehe nicht an, das Buch von Caspari für das tiefste und beste zu halten, was je über Freimaurerei geschrieben ward, obwohl man durchaus nicht mit allem übereinzustimmen braucht, was Caspari sagt. Denn nie läßt sich die Freimaurerei auf eine Formel bringen." „Das Buch ist für die Öffentlichkeit bestimmt." „Es eignet sich für Schenkungen an Bibliotheken. Gerade die profane Welt wird Nutzen aus ihm ziehen. Das Buch ist geradezu glänzend geschrieben. Die Ausstattung des rührigen Verlegers ist tadellos. Das Buch will gelesen sein; denn es ist ein sehr gutes Buch."

Daß die Ausstattung des Buches tadellos ist, können auch wir bestätigen. Als „glänzend geschrieben" wird aber ein unbefangener Beurteiler dasselbe nicht anzuerkennen vermögen. Die höchst bedenklichen Mängel, welche an seinem Inhalt zutage treten, finden teilweise weiter unten Erwähnung. Stilistisch entspricht es durchweg ebensowenig höheren literarischen Anforderungen; dies ist schon aus den weiter unten angeführten Zitaten zu ersehen. Die Disposition des Stoffes läßt gleichfalls viel zu wünschen übrig. Eine Folge davon sind die häufigen Wiederholungen, die die Lektüre keineswegs „reizvoll" gestalten. So macht das Werk viel mehr den Eindruck einer unebenmäßigen, vielfach oberflächlichen, planlos hierhin und dorthin abschweifenden Plauderei, als den einer nach festem Plan geordneten gründlichen und ernsthaft wissenschaftlichen Darlegung.

Diese Ausstellungen ändern indes nichts an dem Interesse, das der Inhalt des Buches unter den oben bezeichneten Gesichtspunkten speziell für die Charakteristik der deutschen Freimaurerei hat. Charakteristisch für die deutsche Freimaurerei sind im Gegenteil selbst die gerügten Mängel, insofern sie fast der gesamten deutschen Freimaurerliteratur mehr oder minder anhaften.

Nach diesen Vorbemerkungen lassen wir zunächst die Hauptleitsätze des Werkes, soweit sie nicht bloße Privatansichten des Verfassers sind und in-

soweit sie daher geeignet erscheinen, den Geist und die Anschauungen der deutschen Freimaurerei überhaupt zu kennzeichnen, in übersichtlicher, logisch einwandfreier Anordnung folgen. Anschließende kritische Bemerkungen über den Inhalt und die Aufmachung des Werkes werden hierauf die wünschenswerte Orientierung des Lesers vervollständigen. Bei der Formulierung der Leitsätze selbst halten wir uns aufs genaueste an die von Br.·. Caspari vorgetragenen Gedanken und Anschauungen, jedoch so, daß wir dieselben, wo es im Interesse des Lesers nötig erscheint, logischer und verständlicher fassen.

I. Die Hauptleitsätze des Werkes Br.·. Casparis, insoweit dieselben geeignet erscheinen, den Geist und die Anschauungen der deutschen Freimaurerei überhaupt richtig widerzuspiegeln, lauten dem Gesagten zufolge:

Wer die Freimaurerei in ihrer Entstehung und nach ihrer wahren Bedeutung begreifen will, muß sich die religiöse und politische Zerklüftung Englands seit 1640 vergegenwärtigen; er muß zugleich die Wirkung beachten, welche in derselben Zeitperiode der Aufschwung der Naturwissenschaften im Sinne einer religionsfeindlichen „Aufklärung" in England auf die Geister ausübte (S. 3 f.). In Männern, die sich über die Vorurteile der sich erbittert bekämpfenden Sekten und Parteien erhaben fühlten, regte sich das Bedürfnis, das Mittel zu finden, im Wirrwarr des die Gesellschaft spaltenden Haders einen allen Hadernden gemeinsamen Boden zu finden, auf welchem wieder „Frieden und Eintracht" zwischen denselben hergestellt werden könnten. „Dieser Gedanke des Friedens und der Eintracht" wurde „bewußt oder unbewußt das Motiv des neu erstehenden Freimaurerbundes" (S. 4).

Den Schlüssel zur Lösung seiner Aufgabe erblickte der so entstandene Freimaurerbund darin, daß er gegenüber dem Dogmatismus der sich befehdenden religiösen Bekenntnisse und den egoistischen Sonderinteressen der miteinander hadernden Parteien den Hauptnachdruck auf die Moral als auf die „Religion" legte, „in der alle Menschen übereinstimmen" (S. 9 ff.). Die positiven Religionen mit ihrem Dogmatismus trennen die Menschen: durch den vom Freimaurerbund verkündeten Primat der Moral über die Religion (im hergebrachten Sinne) werden diese Trennungen überwunden (S. 15 45 f.).

Seiner ursprünglichen und wahren Bedeutung nach ist also der Freimaurerbund keine Bekenntnisgemeinschaft, sondern eine Gesinnungsgemeinschaft. Ihr oberstes Gebot ist die Liebe, Nächsten- und Bruderliebe, nicht der Glaube (S. 13). Auf Grund ihrer „Religion der Moral", „in der alle großen Religionen übereinstimmen" (S. 135), sucht die Freimaurerei einen „Menschheitsbund" herbeizuführen (S. 45), in welchem nicht ein bestimmter Glaube, sondern Liebe, Nächsten- und Bruderliebe, das oberste Gesetz ist (S. 20). Ihrem innersten Wesen nach ist die Freimaurerei geschworene Gegnerin aller „Intoleranz", vor allem der

religiösen und kirchlichen, und aller Ansprüche von Kirchen und Religionen, sich als die alleinseligmachenden oder alleinberechtigten zur Geltung zu bringen oder Glaubenspflichten aufzuerlegen. „Hier liegt der schroffe Gegensatz zur Kirche" (S. 45 f.).

Die christlich-orthodoxe Religion überhaupt hat sich infolge ihres starren Festhaltens an vernunftwidrigen Dogmen überlebt. „Die gebildete Welt und die Philosophen" werden durch solche Dogmen abgestoßen; und „die neuerstehende freiere christliche Weltanschauung" vermag sie „nicht zu vertragen und zu verdauen". Alle, welche „am Alten nicht mehr buchstabengläubig festhalten können, werden mit um so größerem Freimut unser Freimaurertum aufnehmen und mit uns dahin wirken, daß Moral und Religion nicht im Chaos einer materialistischen und oberflächlichen Denk- und Handlungsweise untergehen" (S. 214 250 89 143 ff.). Die Fassung des Gottesbegriffs in den verschiedenen Religionen ist „voller Undenkbarkeiten und unlogischer Entstellungen" (S. 22 43 f. 121 ff.).

Da die Kirche „hochmütig und trotzig" sich weigert, den „idealen volksrechtlichen Menschheitsbund" auf Grundlage der christlichen Morallehre anzustreben, so mußte die freimaurerische Gemeinschaft sich „dieser tiefreligiösen Angelegenheit erbarmen". „Die Freimaurer, welche nicht warten wollen und können, bis die Kirche zur Reform ihrer Religionsvorstellungen übergeht, besitzen die Religion der Religionen; denn sie suchen alle diejenigen für Brudersinn, Christentum und Nächstenliebe anzuwerben, welche unter den jetzigen Wirren des in sich verschiedenen Religionslebens der Humanität verloren wären. So haben die Maurer hiernach mit ihrer Grundidee die tiefste und größte Mission zu erfüllen" (S. 46).

Die „Einigung der Menschheit in sittlicher Hinsicht", „kraft der natürlichen praktischen Humanität, gegenüber allen theoretischen Streitereien und vielfachen Religionsauffassungen hinsichtlich des verschiedenen Gottheits- und Jenseitsglaubens, erstrebt allein das Freimaurertum. Hierin liegt seine unermeßliche Kraft und die Unauslöschlichkeit seiner Zukunftsideale". „Die Einigung aller Logen und Maurer (der ganzen Welt) hinsichtlich (dieser) ihrer praktisch-sittlichen Aufgabe ist das allgemeine Zukunftsideal des Maurertums, das, ich wiederhole es, unauslöschlich ist" (S. 202).

Schule, Staat und Kirche bilden und erziehen den Menschen „sittlich bloß sehr mittelmäßig". „Nur die Loge sucht" „dem idealen Menschheitsveredlungszweck", „diesem humanen Erziehungszweck, in großartigster Weise zu dienen" (S. 202 f.). Die verschiedenen Kirchen und Sekten senden Missionäre aus, welche bemüht sind, durch Verkündigung von Dogmen, hinsichtlich welcher eine Einigung der Völker aussichtslos ist, eine Glaubensgemeinschaft herzustellen, gelangen aber bei der Divergenz, welche im Wirrwarr der religiösen Ansichten herrscht, gerade „zum Gegenteil von dem, was die Moral zu erstreben befiehlt". Anstatt wirkliche Moral, Nächsten- und Bruderliebe und gegenseitige Duldung und eine wirkliche Einigung zu fördern, entfachen sie nur neue religiöse und nationale Zwietracht und geben zu neuen Verstößen gegen die obersten sittlichen Gesetze der Liebe und Duldung Anlaß. Wie ganz anders erfolg- und segensreich würden

„die Freimaurer als Missionäre" wirken! Sie brauchten die Heilslehre ihrer „Religion der Moral", in der alle Menschen kraft ihrer menschlichen Natur übereinstimmen, nur auszusprechen, „die im Diesseits geübte Sprache der guten Tat, der sittlichen Wohltat, der edeln Menschlichkeit", eine Sprache, „die selbst die Wilden verstehen", nur verlauten zu lassen (S. 49), um sofort ein dankbares Echo zu finden und in den Herzen selbst der unkultiviertesten Völker — Fetischgläubige und Kannibalen nicht ausgenommen — das Ertönen von Saiten zu veranlassen, welches sich in fortwährender Steigerung, unter der Einwirkung des Kantschen kategorischen Imperativs, alsbald zu einer „großen Symphonie der Moral" ausgestalten würde (S. 173 f.).

Hinsichtlich der Wurzel des Sittengesetzes bekennen sich nämlich die Freimaurer zur Auffassung Lessings und (vor allem) Kants. „Das wahre Sittlichkeitsprinzip und mit ihm die höchste Autorität stammt (nach ihnen) aus der Autonomie der inneren Vernunft (also der individuellen Vernunft jedes einzelnen Menschen) und der mit ihr geeinigten Gewissen" (S. 30). „Die innerlich gebietende Macht des Gewissens" soll „allein uns eine wahre Autorität sein" (S. 31). An Kants Lehre über die Autonomie der Moral und des Gewissens und ihre Unabhängigkeit von der Idee eines über dem freien Menschen stehenden Wesens „erkennen wir, daß Kant seinem tiefsten Wesen gemäß Freimaurer war". Auf Grund der „urwüchsigen Selbständigkeit der Moral", die durch Kants Autorität anerkannt ist, allein gelingt es, die freimaurerische „eine Religion der Humanität" als das „einigende Band" zu gewinnen, „das über die ganze Erde reicht und alle Menschen und Völker umschlingt" (S. 177 f.). „Erst wenn wir volle Gewissensfreiheit", „die volle Autonomie des Gewissens", „anerkennen, sind wir . . . auch im philosophischen Sinne Freimaurer" (S. 177 f.). „Das Auftreten des Freimaurertums war . . . mit der Emanzipierung der Moralwissenschaft von der Religion verbunden" (S. 181).

Wenn das Maurertum aber auch den Primat der Moral vor der Religion im gewöhnlichen Sinne betont, begnügt es sich doch nicht mit einer gänzlich religionslosen Moral. „Von der Basis und dem Primat der Moral aus" sucht es vielmehr seine Jünger an der Hand seiner Symbolik und vor allem des Weltbaumeister-Symbols, in adogmatischer Weise in den religiösen Grundbegriffen und Gefühlen so zu erziehen, daß ein jeder derselben „sich seinen persönlichen Gottesbegriff durch eigene Gedankenarbeit bilde" (S. 181 f. 208 f. 152). Der religiöse Standpunkt der Freimaurerei ist so, im Gegensatz zum Dogmatismus und Positivismus, als „Kritizismus" zu bezeichnen (S. 138 ff.). In praktischer Beziehung bedeutet der freimaurerische Weg von der Moral zur Religion Toleranz, der kirchliche von der Religion zur Moral Intoleranz. „Nur der moralisch Tolerante vermag im tiefsten ethischen Sinne Freimaurer zu sein" (S. 211). Tolerant ist das Freimaurertum auch gegen alle Kirchengemeinschaften. Der römisch-katholische Priester ist in seinem Tempel ebenso „geduldet" wie die Priester und Geistlichen jeder andern Sekte (S. 13). Man kann in religiöser Hinsicht „Protestant, Mohammedaner, Jude, Katholik oder Buddhist" und dabei in ethischer

Hinsicht doch Freimaurer sein und bleiben (S. 208). „Die Toleranz des Maurers ist weit davon entfernt, die Gläubigkeit, soweit sie sich mit Klarheit, logischer Widerspruchslosigkeit vereinigen läßt, zu schmälern" (S. 30). „Toleranz in diesen Dingen ist die Religion der Freimaurer" (S. 184). Und diese freimaurerische Religion ist wieder „die Religion aller Religionen" (S. 135), „die Religion der Religionen" (S. 67), die „oberste Religion", welche alle andern zusammenfaßt (S. 74), „welche im Laufe vieler Jahrhunderte alle dogmatischen Religionen völlig zu besiegen und in sich aufzunehmen vermag" (S. 140).

Im Wesen des Maurertums selbst aber ist es begründet, daß dasselbe für die Freiheit seiner Weltanschauung „den großen Kampf mit der Orthodoxie führe", und „wenn auch sie duldend aber erziehend", sie so „umgestalte und reformiere", „wie der große Zweck der Zukunft es erheischt" (S. 253). „Eine für den Freimaurer stets grundwichtige Frage ist die über den Jesuitismus und seine Zulassung im Gebiet des geeinigten Deutschen Reiches. So zweifellos es nun gerade für uns ist, daß wir Freimaurer die entschiedenste Stellung nehmen gegen die Wiederzulassung des Jesuitenordens, so traurig ist es, anderseits zu bemerken, wie die ganze heutige katholische Religion in ihrem Priestertum von den obersten jesuitischen Grundsätzen geradezu angesteckt und durchwebt ist" (S. 160).

„Aber neben diesem Kampfe gegen die Überhebungen einer finstern Orthodoxie und gegen alle diejenigen, welche sich berufen glauben, auch gegen das Freimaurertum kämpfen zu müssen, haben wir die positive allgemeine Aufgabe, unsere Ideen nicht nur in einer richtigen Weise zu verbreiten, sondern *vor allem handelnd vorzugehen*, sobald wir erkennen, daß sie in der Öffentlichkeit bereits Boden gefaßt und Wurzel geschlagen haben." „Deshalb dürfen die Freimaurer nicht fehlen, wenn es gilt, auf großen internationalen Versammlungen und Kongressen gegen die Entfesselung und für die Bändigung der Kriegsfurie Stellung zu nehmen" und so „den politischen Weltfrieden zu erstreben" (S. 253).

„Eben diese großen und tieferen Bestrebungen nach solchen humanen Zielen sind so weittragend und liegen dem Freimaurertum so unmittelbar nahe, daß wir dort, wo sie sich zu verwirklichen beginnen, fast mit Sicherheit gewiß sein können, daß im geheimen die humanisierenden Kräfte unseres Bundes dabei mit am Werke sind. Hoffen wir, daß die Zeit nicht mehr ferne sei, wo wir das Visier zurückschlagen, um erkennen zu lassen, daß diese humanisierenden Bestrebungen, die freimaurerischer Gesinnung entquellen, sich mit den tiefsten politischen Ideen verbunden haben, um die Zukunft der Geschlechter sicherzustellen" (S. 253 f.).

## II. *Kritische Bemerkungen* über den Inhalt und die Aufmachung des Werkes Br.·. Casparis.

Um mit der kritischen Einschätzung der drei letzten Alineas der vorstehend zitierten Auslassungen Br.·. Casparis zu beginnen, stellen dieselben den *hochpolitischen Charakter der praktischen Endziele der deutschen Freimaurerei* von neuem ins Licht.

Denn tatsächlich bedeutet der in denselben als wesentliche praktische Hauptaufgabe bezeichnete Kampf gegen die heutige christliche Orthodoxie nichts anderes als den durch eingestreute Duldungsfloskeln einigermaßen verschleierten, aber ebendeshalb nur um so bösartigeren Kampf auf Tod und Leben gegen die in den deutschen Staaten öffentlich-rechtlich anerkannten christlichen Kirchen und damit auch gegen die christlichen Grundlagen der deutschen Staatsordnungen. Bei diesem Kampfe gegen christliche Orthodoxie haben die deutschen Freimaurer nach Br.·. Caspari selbst für gehässige Ausnahmegesetze, wie das Jesuitengesetz, einzutreten. Eine solche Bekämpfung des „Jesuitismus", von dem nach seiner Versicherung die ganze katholische Religion „angesteckt und durchwebt" ist, erscheint ihm trotz der von Freimaurern so überschwenglich als freimaurerische Haupttugend gepriesenen „Toleranz" nicht nur berechtigt, sondern geradezu als heilige Pflicht aller deutschen Freimaurer.

Die außerdem den deutschen Freimaurern als praktische Hauptaufgabe eingeschärften Bestrebungen zugunsten des Weltfriedens haben in nicht minderem Grade ebenso hochpolitischen Charakter. Das Staatenbund-Ideal, in welchem sie gipfeln, unterscheidet sich, wie schon oben bemerkt, kaum wesentlich vom Weltrepublik-Ideal, welches das Kulturideal der Großoriente von Frankreich und Italien bildet, und den auch von deutschen Freimaurern vielfach geförderten freimaurerischen Annäherungsbestrebungen des von Br.·. Quartier-la-Tente geleiteten Internationalen freimaurerischen Bureaus in Neuchatel zugrunde lag[1]. Die aufmerksame Lektüre des letzten Alineas legt im Zusammenhang mit den übrigen Äußerungen Br.·. Casparis über die Verwerflichkeit jeden Krieges usw. die Vermutung nahe, daß die Wilsonsche Friedens- und Humanitätspolitik, die russische Revolution und ähnliche Erscheinungen nach Br.·. Caspari auf eine warm zu begrüßende geheime Einwirkung freimaurerischer Kräfte zurückzuführen sei.

Die hauptsächlichsten Prinzipienfragen, welche für die Beurteilung des freimaurerischen Standpunktes in Betracht kommen, beziehen sich auf die tiefste Wurzel des Sittengesetzes und der Autorität und im Zusammenhang damit auf die Stellung der Moral zur Religion.

Br.·. Caspari bezeichnet als den freimaurerischen Standpunkt in diesen Fragen den von Kant in der Vorrede zu seinem Werke „Religion innerhalb der Grenzen der freien Vernunft" dargelegten Standpunkt, welcher durch folgende Sätze gekennzeichnet ist:

„Der Mensch, als ein freies Wesen, bindet sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze. Daher bedarf die Moral, sofern sie auf dem Begriff des

[1] Vgl. darüber „Stimmen der Zeit", Novemberheft 1915, S. 154—173 und H. Gruber, Mazzini, Freimaurerei und Weltrevolution (1901); erweiterte italienische Ausgabe mit den Originaltexten (Rom 1901).

Menschen als eines freien Wesens begründet ist, weder der Idee eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder, als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten. Sie [die Moral] bedarf also zum Behuf ihrer selbst — sowohl objektiv, was das Wollen, als subjektiv, was das Können betrifft — keineswegs der Religion, sondern vermöge der reinen praktischen Vernunft ist sie sich selbst genug." [1]

Br.·. Caspari fügt diesen Worten, wie zum Teil schon oben bemerkt ist, die Erläuterung bei:

„Aus diesem Satze Kants erkennen wir, daß er seinem tiefsten Wesen gemäß ‚Freimaurer' war. Die Moral wird durch ihn selbständig gemacht und hiermit von der Theologie im engeren Sinne losgelöst." „Es ist gut, daß durch die Autorität Kants die urwüchsige Selbständigkeit der Moral anerkannt ist. Mit ihr allein sind wir imstande, zu verstehen, daß ihre Sätze in das Gebiet der allgemeinen Humanität fallen, durch die es gelingt, ein Band zu gewinnen, das über die ganze Erde reicht und alle Menschen und Völker umschlingt. Gibt es in der Welt außerordentlich viele Sekten und Religionen, so gibt es doch nur eine Religion der Humanität. Sie wurzelt im Wesen der Moral, das gleichmäßig alle Religionen umfaßt." [2]

Hier ist besonders der Satz bemerkenswert: „Es ist gut, daß durch die Autorität Kants die urwüchsige Selbständigkeit der Moral anerkannt ist." Damit ist indirekt zugestanden, daß dem Br.·. Caspari und deutschen Freimaurern als das entscheidende Moment für die Anerkennung der Selbständigkeit der Moral im Sinne Kants nicht zwingend-überzeugende innere Gründe gelten, sondern die „äußere Autorität" Kants.

In der Tat läßt sich auf Grund des Prinzips der sittlichen Autonomie des Menschen eine Moral im wahren Sinne des Wortes nicht begründen. Denn eine solche Moral muß, ihrem innersten Wesen gemäß, wahrhaft, und zwar für alle Menschen in gleicher Weise verpflichtend sein. Damit ist die von Kant verkündete Selbstherrlichkeit jedes einzelnen Menschen auf sittlichem Gebiet schlechterdings unvereinbar. Die „unbedingten Gesetze", an die der Mensch sich selbst angeblich durch seine „Vernunft" bindet, bleiben auf Grund des Prinzips der sittlichen Autonomie des Menschen völlig unverständlich. Ebensowenig ist eine wahrhafte sittliche „Bindung" des sittlich selbstherrlichen Menschen, eine dauernde, immerwährende Bindung an ein seiner Natur nach unveränderliches Sittengesetz verständlich. Sittliche Selbstherrlichkeit eines jeden einzelnen Menschen und

[1] Br.·. Caspari a. a. O. 177. [2] Ebd. 177 f.

die sittliche Bindung aller Menschen an ein und dasselbe, für alle Menschen gleicherweise verbindliches ewiges Sittengesetz schließen sich gegenseitig aus. Wahre Moral, ein wahrhaftes Sitten„gesetz" hat daher die Idee eines über allen Menschen stehenden Wesens zur notwendigen Voraussetzung. Damit ist auch die Hinfälligkeit der ganzen Beweisführung erwiesen, auf welche Br.·. Caspari seine Hauptthese hinsichtlich des Primates der Moral über die Religion stützt.

Bei ihrer inneren Haltlosigkeit ist die Kantsche Moral, abgesehen von einem engen Kreise kantianischer Philosophen und sonstiger Verehrer Kants, welche im Banne seiner „äußeren Autorität" stehen, auch nicht dazu angetan, eine ernsthafte versittlichende Wirkung auszuüben. Im modernen Frankreich und seit 1882 insbesondere in der französischen Volksschule wurde die Probe auf das Exempel gemacht. Das Ergebnis war ein überaus klägliches[1]. Als Basis für die Missionierung der Völker im allgemeinen, und insbesondere der unkultiviertesten und wildesten, würde der Kantsche Imperativus categoricus vollends versagen. Ideen, wie sie Br.·. Caspari hinsichtlich der Reformierung des christlichen Missionswesens nach freimaurerischen Normen äußert, werden jedem mit den wirklichen Verhältnissen Vertrauten nur als verwunderliche Grillen eines weltabgeschiedenen Stubengelehrten erscheinen können.

Das von der deutschen Freimaurerei vertretene Prinzip der sittlichen Autonomie des Menschen untergräbt auch alle wahre Autorität. Denn der geistig und sittlich selbstherrliche Mensch fühlt sich, wie Br.·. Caspari selbst zugibt, aller „äußeren Autorität", selbst der Gottheit gegenüber, „autonom". Mit einer solchen Autonomie ist aber überhaupt keine wahre Autorität vereinbar.

Br.·. Caspari führt hinsichtlich des freimaurerischen Standpunktes in der Autoritätsfrage weiter aus:

„Die Autorität ist von der größten Bedeutung für das Volks- und Staatsleben" (S. 25). „Wenn aber Männer wie Johannes (der Täufer) und Sokrates, und Geister wie Jesus Christus, einen Kampf gegen die damals herrschenden Autoritäten zu führen gezwungen waren und ihre innere Überzeugung und Freiheit höher stellten, so erkennen wir sogleich, daß hier ein Problem vorliegt, das wir richtig zu lösen haben, um das Prinzip der Autorität richtig zu schätzen" (S. 26). „Wir müßten keine ‚Freimaurer' sein . . ., wenn wir uns der Autoritätenlehre, in welcher Form es sei, kritiklos in die Arme würfen." Die alten geschichtlichen

[1] Vgl. darüber z. B. Gruber, Schulfrage und Verfassungskrisis in Luxemburg (1916) 41—55.

Autoritätsmächte: 1. „Die Gottesautorität und die daran angelehnte Papst- und Priesterherrschaft"; 2. „Die Herrscherautorität" „absolut regierender Fürsten" und 3. „als Umgestaltung hieraus . . ., die Volksautorität" — alle diese Autoritäten haben, mit Rücksicht auf die Früchte, die sie zeitigten, abgewirtschaftet (S. 27).

„Der Absolutismus, der moralisch aus dem Autoritätsprinzip erwächst, ist seit der großen französischen Revolution gerichtet, und mit ihr die Moral, welche der Machiavellismus aller Zeiten daraus herleitete" (S. 27). „Noch schlimmere Auswucherungen hat die Autoritätsmoral" im kirchlichen Leben, besonders in der „alleinseligmachenden" katholischen Kirche hervorgebracht (S. 28). Auch die Volksautorität, wie sie in Mehrheitsbeschlüssen und in der öffentlichen Meinung zum Ausdruck kommt, „ist so oft schwankend und zeitverderbt, daß sie unmöglich das ewig Sittliche aus sich erzeugen kann" (S. 29).

„So fließt uns aus der äußeren Autorität — als Macht, Herrschaft und Bevormundung — kein Sittlichkeitsprinzip." „Wir halten uns vielmehr in dieser Hinsicht an die Auffassung von Lessing und Kant." „Das wahre Sittlichkeitsprinzip und mit ihm die höchste Autorität stammt aus der Autonomie der reinen Vernunft und dem mit ihr geeinigten Gewissen" (S. 30).

„Wir Freimaurer . . . suchen . . . alle Autorität in der dienenden Liebe" (S. 33). Wir stellen uns auch Gott, den „Weltenmeister" und „echten Maurergott", im Gegensatz zur „dogmatischen Kirchengottheit, welche an Allmacht und äußere Autorität anknüpft", vor als einen „liebevollen Patriarchen, der das große Wort (Friedrichs II.): ‚Ich will nichts als der erste Diener des Staates sein', in idealster Weise im großen Weltall zu einer tiefgehenden Wahrheit macht" (S. 32 f.).

„So stürzen wir die absolute Autorität, als innere und äußere Gewalt, zugunsten der wahren Autorität dienender Liebe" (S. 33). Diese wahre „Autorität schwingt, um es im Gleichnis zu sagen, weder Schwert noch Zepter noch Krummstab, sondern nur die Fahne" (S. 32).

„Kann uns Freimaurern, wie dargetan, von solchen Gesichtspunkten (aus) die Gottheit in ihrer Stellung daher nur der oberste Diener sein, der am tiefsten mit Liebe und Gerechtigkeit dem großen Ganzen des Weltalls dient, so verlangen wir diesen Bruderdienst und das Aufgeben jeglicher unfehlbaren Stellung auch in tiefster moralischer Hinsicht um so mehr auch von Priester, Fürst und Volk. So lassen wir Freimaurer uns daher auch weder durch einen absoluten Herrscher noch Papst, endlich auch nicht durch eine irgendwie einseitig entstandene Mehrheit des Volkes regieren, sondern wir sehen uns eine solche Mehrheit ebenso wie jeden Fürsten allemal erst prüfend an und schauen zu, ob sie dem Ganzen (dem Staat) auch wirklich brüderlich dienen und nicht bloß mit Irrtümern über die Minoritäten herrschen und sie ausbeuten wollen. So trachten wir Freimaurer überall nur nach der Autorität der dienenden Weisheit als höchstem Abglanz Gottes" (S. 33 f.).

Einem aufmerksamen Leser wird es nicht entgehen, daß diese ganze Darlegung über „falsche" und „wahre" Autorität darauf hinausläuft, dem Freimaurertum als der über staatlicher und kirchlicher Autorität erhabenen „Königlichen Kunst" die höchste Autorität im Leben der Völker zu sichern. Ganz im selben Sinne wird schon in einer 1744 erschienenen Schrift: La Frane-Maçonne, als das „Geheimnis" dieser königlichen

Kunst erklärt: „unauffällig eine demokratische Weltrepublik zu errichten, deren Königin die Vernunft und deren höchster Rat der Areopag der Weisen ist“ [1].

Ganz im Sinne des hier gekennzeichneten „Geheimnisses“ der Freimaurerei machte die französische Revolution, deren Verdienste um die Beseitigung des von Gott und göttlicher Anordnung sich herleitenden Autoritätsprinzips Br.·. Caspari so sehr rühmt, die Vernunftgöttin zum Mittelpunkt ihres religiösen Kults. In der gleichen Richtung bewegen sich auch die deutsch-freimaurerischen Gedankengänge gemäß der Darstellung Br.·. Casparis. Die von ihm verkündigte geistige und sittliche Autonomie des Menschen, auch Gott gegenüber, macht tatsächlich die Vernunft zur Wurzel des Sittengesetzes und aller „wahren Autorität“ und erhebt sie so zu einer Art höchster Göttin, welcher gegenüber selbst die Gottheit im alten dogmatischen Sinne auf ihre absolute Herrschaft in der Welt verzichten muß, um als „echter Maurergott“, wie es Br.·. Caspari (S. 32 f.) ausdrückt, mit der Rolle einer „dienenden Macht“ in der neuen freimaurerischen Weltordnung sich zu bescheiden.

Anläßlich der internationalen Freimaurerkonferenz im Haag führte Br.·. Lafontaine, belgischer Senator, Präsident des permanenten internationalen Friedensbureaus und des 20. Weltfriedenskongresses, der zu gleicher Zeit im Haag tagte, in der Sitzung vom 24. August 1913 aus:

„Auf seiten Frankreichs, das die Revolution für die ganze Menschheit gemacht hat, scheint der Wunsch nach Frieden aufrichtiger zu sein als auf seiten Deutschlands.“ „Wir lieben Deutschland; aber nicht das von Kanonen und Festung starrende Deutschland Bismarcks“, sondern Deutschland, „welches der Welt einen Goethe, Schiller, Heine, Beethoven und Mozart gegeben hat“. Heute ist die erste Sorge der Deutschen, „Geld zu verdienen“; sie scheinen „von Handelsinteressen völlig eingenommen zu sein“! „Ihre Aufgabe, deutsche Maurer, ist es, Deutschland zu seinem alten Ideal zurückzuführen.“

„Unsere Brr.·. Friedemann, Fried und Bangel haben es uns schon gesagt, daß doch gewisse Anzeichen für eine Wendung zum Besseren in Deutschland vorhanden sind.“ „In dem großen (geistigen) Zentrum Heidelberg hat sich eine große Anzahl

---

[1] „Il est donc plus que probable . . ., qu'il n'est question chez eux (les Maçons) que d'une ‚maçonnerie‘ purement symbolique, dont le secret consiste à bâtir insensiblement une république universelle et démocratique, dont la reine sera la raison, et le conseil suprême l'assemblée des sages.“ La Franc-Maçonne, ou révélation des mystères des francs-maçons, par madame *** (Bruxelles 1744) 17—18. Br.·. Amiable, einer der ernsthaftesten freimaurerischen Forscher Frankreichs, hält die Schrift für eine „verschleierte freimaurerische Apologie“. Vgl. Congrès maçonnique international (Paris 1889) 41 f.

Intellektueller der Friedensidee zugewandt; und gleich von Anfang sind sie der Sache auf den Grund gegangen. So ist ... der Deutsche. Mit seinem wunderbaren logischen Geiste schreckt er bei seiner Erörterung von Problemen vor keiner Folgerung zurück, sollte er dabei auch bei der Revolution ankommen! Das ist eine große Kraft! Das ist eine große Hoffnung!"

„Was mich als Sozialisten am meisten freut, das sind die vier Millionen deutsche sozialistische Stimmen." „Angesichts solcher Ziffern ist die Hoffnung berechtigt, daß diese Partei den Militarismus töten wird."

„Auch die Angelsachsen müssen wir für unsere Sache gewinnen. Binnen kurzem werden die englischen und amerikanischen Logen die Zweihundertjahrfeier" der Begründung der modernen Freimaurerei begehen. „Dazu müssen wir uns einladen lassen. Dann werden wir ihnen sagen, daß sie hinsichtlich der Frage, die uns beschäftigt, die Macht haben, Deutschland und Frankreich einfach zu befehlen, daß sie sich versöhnen." [1]

Wenn man die Preiskrönung des Buches Br.·. Caspars durch den Großorient von Belgien 1889 und die Bemühungen in Rechnung zieht, welche Br.·. Caspari noch 1911 machte, um sich von dem Verdachte zu reinigen, als ob seine Ausführungen mit den Grundsätzen und Bestrebungen des Großorients von Belgien nicht völlig im Einklang ständen [2], wird man die Vermutung nicht von der Hand weisen können: Br.·. Lafontaine habe bei seinen Bemerkungen über die Intellektuellen Heidelbergs besonders auch Br.·. Caspari als unerschrockenen Forscher im Auge gehabt, der eventuell auch vor der Revolution nicht haltmachen würde. Die Bezeichnung „großes (geistiges) Zentrum Heidelberg" weist offenbar auf Universitätskreise hin.

Daß auch romanische und angelsächsische Freimaurer ohne weiteres bereit wären, dazu mitzuwirken, daß der Freimaurerei auf den Gang der Dinge zur Sicherung des Weltfriedens der entscheidende Einfluß und im Zusammenhang damit die Hauptrolle bei der betreffenden Neuordnung der Dinge gesichert werde, geht aus zahlreichen Kundgebungen zur Genüge hervor. „Warum", so ruft z. B. Br.·. Pits, Sekretär der Palästinaloge in Detroit aus, „sollte die Freimaurerei nicht der Hauptfaktor in der neuen Ära sein!" [3] Die Großoriente von Frankreich streben eine

[1] Vgl. den amtlichen Bericht über die Verhandlungen der Konferenz. Französische Ausgabe S. 55 f. — Br.·. Friedemann, Journalist in Jena, ehemaliger Meister vom Stuhl der Loge „An Erwins Dom" in Straßburg; Br.·. Fried, der bekannte Wiener Pazifist, und Br.·. Bangel, zurzeit Großmeister der Großloge von Frankfurt, waren bei der Konferenz persönlich anwesend.

[2] Vgl. Bauhütte 1911, S. 71.

[3] The American Freemason, Oct. 1915, p. 557. — Die Palästinaloge ist die größte Einzelloge der ganzen Welt. Sie zählte 1915 2626 Brr.·. Ihre Jahreseinnahme belief sich 1916 auf $ 37 938.63 (The Tyler Keystone 1917, p. 56).

allbeherrschende Stellung der Freimaurerei im Völkerleben schon seit Jahrzehnten systematisch an[1]. Die Entwicklung einer solchen von Br.·. Caspari, Br.·. Lafontaine und der romanischen und angelsächsischen Freimaurerei erstrebten gemeinsamen freimaurerischen Aktion würde sich aber zweifellos im sozialistischen Sinne vollziehen, wie dies der naturgemäßen folgerichtigen Auswirkung der freimaurerischen Grundsätze entspricht und wie die freimaurerischen Faktoren der Ententemächte im gegenwärtigen Weltkrieg, zum Teil sehr gegen ihre Absicht, in Rußland, Italien, Rumänien usw. die Sache des Sozialismus tatsächlich schon gefördert haben.

Aufs schärfste zurückgewiesen werden muß der Versuch Br.·. Casparis und anderer Freimaurer, Johannes den Täufer und Christus als Vorkämpfer des freimaurerischen Freiheitsprinzips der sittlichen Autonomie des Menschen gegen das von Gott und göttlicher Ordnung sich herleitende Autoritätsprinzip auszuspielen. Wenn Johannes und Christus in Befolgung des Grundsatzes: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen", sich Behörden widersetzten, welche an Gottes Gesetz frevelten, sanktionierten sie vielmehr dieses Autoritätsprinzip und stellten für dessen richtige Anwendung auf heiklere Fälle von Pflichtenkollisionen leuchtende Vorbilder auf.

Wie zur Zeit Christi kann auch in kirchlichen und religiösen Verwaltungen überhaupt unter der Hülle eines falschen zelotischen Eifers ein hartherziger, sittlich verwerflicher Pharisäismus sich einschleichen, der über nebensächlichen Äußerlichkeiten und menschlichen Satzungen die Hauptgebote des Christentums: die Gebote der Gerechtigkeit und der Liebe, außer acht läßt. Solche Verirrungen fallen aber nicht dem kirchlichen Autoritätsprinzip zur Last, sondern menschlichen Unvollkommenheiten der Verwaltungsorgane. Das kirchliche Autoritätsprinzip deckt im Gegenteil, wie alle Gebote Gottes und Aussprüche Christi, auch Christi überaus scharfe Verurteilungen des Pharisäismus selbst für den Fall, daß kirchliche und religiöse Verwaltungsorgane sich desselben schuldig machen.

Im übrigen sind Br.·. Caspari und andere Freimaurer, welche es als Pflicht aller Freimaurer erklären, für die Aufrechterhaltung des Jesuitengesetzes einzutreten, am allerwenigsten dazu berechtigt, kirchlichen Autoritäten wegen angeblicher Außerachtlassung der genannten Hauptgebote des Christentums Vorhaltungen zu machen.

---

[1] Vgl. „Stimmen der Zeit", November 1915, S. 215 ff. und H. Gruber, Mazzini usw.

Br.·. Caspari sucht endlich (S. 30 ff.) den Einwurf zu widerlegen, daß das freimaurerische Sittlichkeitsprinzip folgerichtig zur Anarchie führe. Die Hinfälligkeit seiner Ausführung ergibt sich aus folgenden naheliegenden Erwägungen: Wer die geistliche und sittliche Autonomie des Menschen als Wurzel des Sittlichkeitsprinzips erklärt, erklärt zugleich, daß der Mensch nur insoweit sittlich handle, als er geistig und sittlich „autonom" handelt. Damit ist aber, wie schon bemerkt, kein Sitten„gesetz" und keine Moral im wahren Sinne des Wortes vereinbar. Das unmittelbare, streng logische Ergebnis eines solchen Sittlichkeitsprinzips ist tatsächlich im Grunde wenigstens die Anarchie, zunächst auf sittlichem, folgerichtig aber auch auf rechtlichem, politischem und sozialem Gebiet. Vermieden werden kann das tatsächliche Eintreten dieser Anarchie nur insoweit, als dieses freimaurerische Prinzip nicht folgerichtig durchgeführt, sondern praktisch verleugnet wird.

Der Kritik, welche Br.·. Caspari an den Dogmen der christlichen Religion übt, wird niemand eine besondere Bedeutung zuzuerkennen vermögen, der in der Lage ist, sich über seine ganz ungewöhnliche Oberflächlichkeit ein Urteil zu bilden. Zwei Proben mögen genügen, um letztere ins Licht zu stellen. Unter Berufung auf Lessing glaubt Br.·. Caspari (S. 147) das Trinitätsdogma durch den Satz als widerspruchsvoll abtun zu können, „daß die Eins nicht gleich der Zwei ist und in der gleichen Weise drei Personen nicht eine Person sein können". Jedes wohlunterrichtete Schulkind weiß, daß dies im Trinitätsdogma gar nicht behauptet wird. Hinsichtlich der Anschauungen des „Kirchenvaters Augustinus" belehrt uns Br.·. Caspari (S. 220): „Derselbe leugnete alle und jede Freiheit aller endlichen Geister völlig ab." Wenn dem wirklich so wäre, könnte Augustinus nicht als Kirchenvater, sondern nur als „Ketzer" erachtet werden.

Br.·. Caspari bemerkt ferner (S. 199), alle Religionen seien „in ihrem Glauben über das Wesen der Gottheit . . . ganz mythisch und mystisch". Richtig ist, daß alle unsere Begriffe über Gott und göttliche Dinge „analog", d. h. nach Analogien irdischer Dinge gebildet sind, aus denen wir auf Gott schließen. Wir sehen Gott nicht, wie er in sich ist. Deswegen ist aber unser Glaube über das Wesen Gottes nicht „mythisch". Sehen wir denn irgendwelche, auch geschöpfliche Dinge, wie sie in sich selbst sind? Wer wird aber unsere Kenntnis derselben als mythisch bezeichnen, weil wir die Dinge nicht sehen, wie sie in oder an sich sind?

An wunderlichen Lehrmeinungen Casparis erwähnen wir, daß nach ihm auch höheren Tieren „deutliche Spuren der Moral", also, gemäß den Aus-

führungen desselben Br.·. Caspari, der freimaurerischen „einen Religion der Humanität" „nachweislich" sind, welche „alle Menschen und Völker umschlingt" (S. 177—179), „nicht aber der Religion im engeren Sinne" (S. 179), d. h. im hergebrachten gewöhnlichen Sinne. Bei Behandlung des Unsterblichkeitsproblems eignet er sich Ideen des Professors Fr. Doflein aus dessen Werk: „Das Unsterblichkeitsproblem im Tierreich" (1913) an, gemäß welchen auch Tieren und Pflanzen eine teilweise, allerdings beschränkte Unsterblichkeit in den Urzellen, aus denen sie durch Zusammensetzung hervorgehen, zuzuerkennen wäre (S. 238 f.).

Sehr wunderlich nehmen sich im Munde eines Universitätsprofessors auch die Äußerungen Br.·. Casparis über die Maßnahmen der Päpste in Sachen der Freimaurerei aus.

Die katholische Kirche, so bemerkt er, hat sich „intoleranter Überhebung gegen das Freimaurertum schuldig gemacht", „indem sie es durch Bannflüche von seiten der Päpste in der schimpflichsten Weise verdammte, ohne Rücksicht zu nehmen auf seine tieferen Bestrebungen" (S. 14). „Weil wir Maurer die freie Gewissensüberzeugung so hochstellen wie keine andere Gemeinschaft, weil wir bei allem Weisheit, Licht und Einsicht suchen, verflucht uns diese kirchliche Autoritätsmacht in die Hölle" (S. 28 f.). Schon Papst Klemens XII. erließ einen „greulichen Bannfluch" gegen die Mitglieder des Freimaurerbundes (S. 38); dabei verurteilte er die Freimaurerei, ohne sie zu kennen (S. 47) oder zu widerlegen (S. 43). Die Enzyklika Leos XIII. verrät „eine beinahe unglaubliche Unkenntnis alles wirklichen Freimaurertums" (S. 54) usw. In Wirklichkeit sind „wir Freimaurer christlicher als die eigennützige und herrschsüchtige Kirche. Aber ebendeshalb, weil man das dort oben fühlt, die große Eifersucht und das Verbannen und Toben und Fluchen gegen uns" (S. 50). Vom Standpunkt „des edeln Menschentums" aus betrachtet, verurteilt das Papsttum durch eine solche Stellungnahme gegen die Freimaurerei nur sich selbst (S. 47).

Diese und ähnliche Äußerungen bekunden bei Br.·. Caspari auch einen ungewöhnlich großen Mangel an wissenschaftlicher Besonnenheit und Objektivität. Angesehene Freimaurer verschiedener Länder stellten bekanntlich selbst fest, daß die Päpste die wahre Bedeutung der Freimaurerei schon von Anfang an weit schärfer und richtiger erfaßten als die meisten Freimaurer. Es würde uns zu weit führen, dies hier im einzelnen darzutun. Wer kurzen Aufschluß darüber sucht, findet denselben in unserem Artikel Masonry in der Catholic Encyclopedia IX (Neuyork [1911] 786—787). Was Br.·. Caspari als greuliche Verfluchungen der Freimaurerei und der Freimaurer bezeichnet, ist nichts weiter als die auch für viele andere Fälle festgesetzte sog. „kleinere" kirchliche Exkommunikation, d. h. ein kirchliches

Strafmittel, welches als solches nur Angehörige der katholischen Kirche betrifft, die der Strafgewalt der Kirche unterliegen. Auch Katholiken, welche es angeht, werden durch diese Exkommunikation nicht „verflucht" oder auch nur aus der Kirche ausgestoßen, sondern nur gewarnt oder durch Entziehung gewisser, genau bestimmter kirchlicher und geistlicher Vorteile und Segnungen dazu angehalten, Dinge und Handlungen zu vermeiden, welche, vom katholischen Standpunkt aus beurteilt, in schwerer Weise ihr Heil gefährden und andern zum Ärgernis gereichen können. Daß diese Maßnahmen speziell der Freimaurerei gegenüber vollauf gerechtfertigt sind, beweist der Inhalt des ganzen Werkes Br.·. Caspars selbst zur Genüge.

Mit Rücksicht auf die ausschlaggebende Rolle, welche Br.·. Caspari und andere Freimaurer der Freimaurerei als hauptsächlichstem über Staat und Kirche und allen übrigen Vereinigungen und Veranstaltungen stehenden Kulturfaktor zuschreiben, muß weiter hervorgehoben werden, daß gemäß den Feststellungen ebenderselben Freimaurer die in der Logenwelt tatsächlich herrschenden Zustände zu einer derartigen für die Freimaurerei beanspruchten Mission in schreiendem Gegensatz stehen. Br.·. Caspari selbst bemerkt z. B.:

„Kaum ein geringer Bruchteil wahrer, begeisterter Logenbesucher läßt sich aufweisen; die übrigen müssen als sog. Geschäftsmaurer figurieren; sie benutzen die Brüderschaft für Lebenszwecke [d. h. zur Erlangung persönlicher Vorteile], ohne dabei die Idee des Maurertums begeistert zu verehren. Unter solchen Umständen können selbst die besseren Elemente nicht so handeln, wie sie möchten; ... sie wissen nicht, wie sie es anfangen sollten, um den Hebel der Besserung für eine Reform anzusetzen. Versuchen sie es in kleinerem Kreise, so stoßen sie auf einen ungeheuern Indifferentismus; verständnislos läßt man sie im Stich" (S. 105). Auch bei seinen Reformbestrebungen im großen Stil blieben dem Großmeister Br.·. Bluntschli in dem Maße Erfolge versagt, daß er entmutigt mit dem Ausruf von weiteren Versuchen abstand: „Die Sache ist gut; aber das Instrument [d. h. der Deutsche Großlogenbund] taugt nichts!" (S. 104.) „Wieviel", bemerkte er wehmütig bei anderer Gelegenheit, „vermöchten wir nach dieser Seite [in der sozialen Frage], wären wir nicht nur eine schwache Fliege mit tausend Augen!" (S. 111.) „Die sittlichen Schwächen und Gebrechen, an denen unsere Zeit außerhalb der Logen krankt, die vorherrschende Erwerbs- und Genußsucht, das Strebertum, der Mangel an Wahrhaftigkeit, die Heuchelei, der Mangel an unbeugsamem Rechts- und Freiheitssinn, an Überzeugungsmut, an Hingabe für höhere Interessen, an Opferwilligkeit und wie sie [diese Schwächen] alle heißen mögen — alle diese Schwächen und Gebrechen finden sich mehr oder minder auch in der Loge" (S. 204).

Schließlich bedarf noch die Berufung sowohl des Verlegers als des Verfassers auf die Krönung des Werkes „mit dem ersten Preis" aus der Stiftung Peeters-Baertsoens einer Aufklärung.

In dem vom Verlag versandten Reklamezettel heißt es darüber:

„Die dritte, wesentlich vermehrte Auflage des bekannten, seinerzeit von der Peeters-Baertsoens-Stiftung unter den deutschen Schriften mit dem ersten Preis ausgezeichneten Buches erscheint sehr zur rechten Zeit. Unter den Kulturmächten, welche an der Verbreitung edlen freien Menschentums ... bahnbrechend gearbeitet haben, steht das Freimaurertum an erster Stelle. Die Art, wie der Verfasser dessen Wesen und Wirken darstellt, zeigt deutlich, daß die deutsche Freimaurerei nicht den geringsten Zusammenhang hat mit den wesentlich politischen Zielen der romanischen Freimaurerei, die, ihrer dunkeln Machenschaften wegen, kaum noch diesen Namen verdient.

„Der Spruch der belgischen Preisrichter über die erste Auflage lautete:

‚Wegen der Tiefe und Klarheit der Gedanken, wegen ihres weiten Bereichs [?], wegen der Einfachheit und Kraft des Stils, der Mannigfaltigkeit der behandelten Fragen und der reizvollen Art, in der die Fragen gelöst werden, haben wir den achtzehn Abhandlungen des Professors Caspari die Palme gereicht.‘

„Diese Beurteilung kennzeichnet den Gehalt des Buches besser als irgendein Lob, das wir ihm spenden konnten."

Zu bemerken ist hier, daß zur romanischen Freimaurerei, mit welcher die von Br.·. Caspari behandelte deutsche Freimaurerei angeblich nichts zu schaffen hat, auch, und zwar an erster Stelle, der Großorient von Belgien gehört, in dessen Namen die Preiskrönung erfolgte, auf die sich Br.·. Caspari so viel zugute tut. Denn der Großorient von Belgien war der erste Großlogenverband in der ganzen Welt, welcher bereits 1854 sich zur aktiven, unmittelbaren und systematischen Beteiligung an der Tagespolitik im umfassendsten Sinne auch amtlich bekannte.

Br.·. Caspari selbst bemerkt in dem auch der dritten Auflage von 1916 vorgedruckten Vorwort zur zweiten Auflage, die 1910 erschien:

„Zu meinen Brrn.·. im engeren Sinn gewendet, möchte ich ... hinzufügen, daß es für mich keinen schöneren Tag gegeben hat als den, an dem mich die Nachricht erreichte, daß das vorliegende Werk durch die Peeters-Baertsoens-Freimaurer-Stiftung in Brüssel unter den deutschen Werken mit dem ersten Preis gekrönt wurde. Das erhebende Gefühl, in dieser großen internationalen Konkurrenz von Maurerarbeiten gesiegt zu haben, hat in seinen Nachwirkungen mich aufgemuntert, es zu vervollständigen durch eine Reihe von Aufsätzen, welche auf die gegebenen Grundgedanken in ethischer und religiöser Hinsicht Bezug haben" (S. x f.).

Die vorbehaltlose Verwendung dieser Reklamen auch für die dritte, 1916 erschienene Auflage erscheint in einem ganz seltsamen Licht, wenn man beachtet, daß der Großorient von Belgien als Verwalter der Stiftung Peeter-Baertsoens schon gleich nach Erscheinen der zweiten Auflage an die Redaktionen deutscher Freimaurerblätter folgenden scharfen amtlichen Protest versandte:

„Es gelangte zu unserer Kenntnis, daß Br.·. M. Weiße eine neue Ausgabe seines Werkes: ‚Ein Wort zur Aufklärung über Freimaurerei', veranstaltet hat, dessen erste Auflage 1889 bei dem zehnjährigen Wettbewerb der Peeters-Baertsoens-Stiftung mit einem Preis von 250 Frs. ausgezeichnet wurde; ferner, daß Br.·. O. Caspari eine neue Ausgabe seines Werkes: ‚Die Bedeutung des Freimaurertums', veranstaltet hat, dessen erste Ausgabe 1889 aus der obengenannten Stiftung mit 2500 Frs. preisgekrönt wurde, — nicht, wie die Reklame behauptet, mit 10000 Frs. oder mit 10000 M.

„Aus der Vergleichung des alten Wortlauts der Werke mit dem neuen geht hervor, daß der neue Wortlaut mit dem alten nicht bloß nicht mehr übereinstimmt, sondern auch zu den Grundsätzen der Freimaurerei, wie letztere in Belgien verstanden wird, und zu der ausgesprochenen Absicht des Stifters des Preises in offenbarem Gegensatz steht.

„Es heißt das Publikum täuschen, wenn diese in ihrem Geiste und in ihrer Tendenz geänderten neuen Ausgaben unter unsern Schutz gestellt werden. Auch der Großorient von Belgien verwahrt sich gegen diesen unmaurerischen Mißbrauch."

Br.·. Caspari veröffentlichte nun unter dem 8. Februar 1911 freilich eine „Erwiderung", in welcher er den Protest des Großorients von Belgien zu entkräften suchte. Von einer Zurücknahme des Protestes verlautete aber nichts. In der Reklame zur dritten Auflage des Werkes wird überdies ausdrücklich betont, daß das von Br.·. Caspari geschilderte wahre Freimaurertum der deutschen Brr.·. mit dem romanisch-politischen, also vor allem auch mit dem belgischen, „nicht den geringsten Zusammenhang" habe, und daß letzteres „wegen seiner dunkeln Machenschaften" selbst den Namen „Freimaurerei" „kaum noch verdient". Unter diesen Umständen erscheint die geschilderte Berufung auf die belgische Preiskrönung vom Jahre 1889, besonders im gegenwärtigen Augenblick, in welchem der Weltkrieg seinen Höhepunkt erreicht hat, und zugunsten eines Buches, welches beansprucht, der deutschen Freimaurerei für die von ihr erstrebte Mission bei der Neugestaltung der Dinge die Wege zu weisen, als eine wenig glückliche Eingebung.

Hermann Gruber S. J.

# Die Heimatschutzbewegung in Deutschland und Österreich.

## I. Aufgaben und Ziele.

Heimat! Das alte, liebe Wort hat einen ganz neuen Klang gewonnen, seit die Donner des Krieges über uns dahinrollen. Die Heimat war der letzte Gedanke unserer Krieger, als sie auszogen in den schweren Streit. „Heimat, ach Heimat, ich muß dich verlassen!" So klang wehmütig der Abschiedsgesang. Aber wie ein freundlicher Trost und eine frohe Hoffnung scholl es dazwischen: „In der Heimat, in der Heimat, da gibt's ein Wiedersehn!" Weil es um die Heimat ging, darum waren sie wie mit einem Schlage alle so wunderbar einig, die harten Männer, die sonst so manche Kluft geschieden. Keinen echten Deutschen gibt es in diesen großen Tagen, dem das Herz nicht brennte, wenn das Wort „Heimat" genannt wird. Doppelt freundlich und lockend umspielen die Heimatgedanken den Krieger im Felde, wenn die verhallenden Donner der Schlacht ihm ein wenig Rast von der blutigen Arbeit gewähren. Tausend lichte Bilder steigen dann in seiner Seele auf: die traute Stube daheim mit den Lieben, die jetzt wohl beim Abendbrot beisammen sind; die Werkstatt, in der alles noch so steht und liegt, wie er es beim Auszug gelassen; das freundliche Häuschen mit dem Giebeldach und den blanken Scheiben; die gewohnten Wege und Winkel, durch jahrelangen Umgang ihm vertraut; der stille Marktplatz mit dem plätschernden Brunnen, an dem er als Kind gespielt; die weiße Kirche mit dem spitzen Turm und dem Friedhof rundum, wo die Eltern ruhen; und weiter draußen die wohlbestellte Flur und Wiese und Wald — — Gott, wenn es dort jetzt so aussähe wie hier im kampfdurchwühlten feindlichen Land! Und ein Gebet für die Heimat und alles Liebe, was sie birgt, steigt aus des Kriegers Brust empor.

Vor hundert Jahren schon hat es Ernst Moritz Arndt mit markigen Worten gepredigt, was uns die Heimat ist:

„Wo dir Gottes Sonne zuerst schien, wo dir die Sterne des Himmels zuerst leuchteten, wo seine Blitze dir zuerst seine Allmacht offenbarten und

seine Sturmwinde dir mit heiligem Schrecken durch die Seele brausten: da ist deine Liebe, da ist dein Vaterland.

„Wo das erste Menschenaug' sich liebend über deine Wiege neigte, wo deine Mutter dich zuerst mit Freuden auf dem Schoße trug und dein Vater dir die Lehren der Weisheit und des Christentums ins Herz grub: da ist deine Liebe, da ist dein Vaterland.

„Und seien es kahle Felsen und öde Inseln, und wohne Arbeit und Mühe dort mit dir: du mußt das Land ewig liebhaben; denn du bist ein Mensch und sollst nicht vergessen, sondern behalten in deinem Herzen."

Und der Deutsche hat es nicht vergessen, kann es nicht vergessen. Klingt ihm doch immer im Ohr, was Rückert gesungen:

„Aus der Jugendzeit, aus der Jugendzeit
Klingt ein Lied mir immerdar;
O wie liegt so weit, o wie liegt so weit,
Was mein einst war!

O du Heimatflur, o du Heimatflur,
Laß zu deinem heil'gen Raum
Mich noch einmal nur, mich noch einmal nur
Entfliehn im Traum!"

Diese Heimat zu schirmen sind die Millionen willig und freudig ausgezogen; sie vor Verwüstung und Vernichtung zu bewahren, harren sie aus Jahr um Jahr, „die Hand am Drücker, den Tod vor Augen, die Heimat im Herzen". Das ist Heimatschutz höchster, heiligster Art.

Aber schon manches Jahr vor dem Weltkriege ist das Wort Heimatschutz geprägt worden. Eine weitspannende Bewegung hat es als Losung auf ihre Fahnen geschrieben. Bedurfte denn die Heimat schon damals, als uns der Friede umgab, eines Schutzes? Wie hieß der Feind, der sie bedrohte? — Von innen kam er damals; sein Name war Unverstand, Gedankenlosigkeit, Gewinnsucht, Großmannssucht. Langsam, unmerklich drang er in die alte, liebe Heimat ein und entstellte ihr ehrwürdiges Antlitz. Wie er dabei zu Werke ging und wie die Früchte seines Tuns ausschauten, hat Universitätsprofessor Dr. Rudolf Kautzsch in einem Vortrag auf der ersten Jahresversammlung des Schlesischen Bundes für Heimatschutz (Breslau 1911) anschaulich beschrieben:

„Jeder von Ihnen kennt irgendeinen Marktplatz mit einer schönen, einst geschlossenen Front alter, würdiger Giebelhäuser. Mitten hinein, zwischen sie, hat sich nun ein abscheulicher Glaskasten gedrängt mit einem ordinären Dach, mit

einer schlechten, aufdringlichen Dekoration, ein protziges Warenhaus. — Sie kennen alle irgendein Dorf mit schlichten, alten Bauernhäusern, alle niedrig, freundlich, hell geputzt, mit blinkenden Scheiben und großen schirmenden Dächern, mit Vorgärtchen und stattlichen Hoftoren. Es ist eine Freude, die Dorfgasse entlang zu gehen. Da, plötzlich hört die Reihe der Häuser auf. Ein ruheloser Platz dehnt sich, der keinen Anfang und kein Ende und ringsum lauter Löcher hat. Ein paar dürftige Anlagen bewundern wir. Und in der Mitte erhebt sich ein gotisches Backsteingebäude, eine verkleinerte Kathedrale mit viel, sehr viel Ornament und wenig, ganz wenig Gefühl, die ‚Dorfkirche'. —

„Sie kennen alle irgendeinen stillen Winkel, wo einst ein paar Bäume standen und ein Brünnlein plätscherte. Heute ziert ihn ein gräßliches Kriegerdenkmal. — Sie kennen alle ein altes Gasthaus draußen auf dem Dorf oder in einer kleinen Stadt, wo man gerne einkehrte, so etwas ganz Bürgerlich-Behäbig-Freundliches, mit einer Freitreppe davor und einer Holzlaube im Garten, wo die großen Kastanien stehen, mit stattlicher Toreinfahrt und mächtigem Wirtshausschild. Und heute? Ein nüchterner Neubau ist an seine Stelle getreten, mit einem riesigen Saalanbau, Kunststein mit flachem Dach natürlich, so trostlos, daß er nur noch vom Schulhaus des Orts an absoluter Scheußlichkeit überboten wird.

„Ich brauche Ihnen nicht noch mehr solcher Greuel ins Gedächtnis zu rufen. Sie wissen, wie in der Stadt und auf dem Lande allmählich alles, was eigenartig, behaglich, freundlich, besonders war, beseitigt wird: Freitreppen und Vordächer, alte Hoftore und Gitter, Wälle und Türme, alte Häuser und schöne, stille Gärten; wie überall die nüchterne, alles gleichmachende, kalte und auch noch aufdringliche Trostlosigkeit einzieht und unsere Wohnstätten zu unerträglichen Einöden umschafft."

Diese kräftigen Worte sind nur der Widerhall vieler Klagen, die Freunde der deutschen Heimat seit etwa dreißig Jahren mit steigendem Nachdruck erhoben. Und weil sie nicht bei fruchtlosen Klagen stehenbleiben wollten, so schlossen sie sich zusammen zum Heimatschutz. Wie alles, was organisch wächst, nicht an einem Tage fertig dasteht, sondern aus kleinen Ansätzen sich langsam zum weitschattenden Baume entwickelt, so sollte es auch der neuen Bewegung ergehen. Ein Aufsatz des Berliner Musikprofessors Dr. Ernst Rudorff „Über das Verhältnis des modernen Lebens zur Natur", der 1880 im Märzheft der Preußischen Jahrbücher erschien, gab die erste bedeutende Anregung. Vorgearbeitet war den Gedanken des Heimatschutzes schon seit Jahren durch die Tätigkeit örtlicher Geschichts- und Naturvereine. Zudem fand er einen älteren Bruder vor in der staatlichen Denkmalpflege, die sich zum Zwecke setzt, die wertvollen Baudenkmäler vergangener Zeiten: Kirchen, Burgen, Schlösser,

Rathäuser usw., zu erhalten und wenn nötig in sachkundiger Weise instand zu setzen. Die notwendige Grundlage für ihr Wirken schuf sich die Denkmalpflege in dem großartigen Werk der Inventarisierung aller wichtigen Baudenkmäler in ganz Deutschland (vgl. darüber Jos. Braun S. J. in dieser Zeitschrift 92 [1917] 680—696).

Mit werbendem Wort traten nun die Freunde des Heimatschutzes auf und wiesen darauf hin, wie es neben den Baudenkmälern noch vieles andere in der Heimat zu erhalten gelte: Berge und Wälder; alte, ehrwürdige Bäume; Tierarten, Blumen, Landschaftsbilder, Volksgebräuche, Volkstrachten, Volkslieder. Alles Bodenständige, Eigenartige, Ursprüngliche, Heimische, kurz, gerade das, was der Heimat ihren Charakter gibt, sollte geschirmt werden gegen die alles zermalmende und einebnende Lawine der Fabrikware und Großstadtmode. Da war viele, geduldige Kleinarbeit zu leisten durch Aufklärung, Beratung, gute Vorbilder, Eingaben an die Behörden usw. Wie reich die Tätigkeit nach dieser Richtung war, werden wir später noch darzulegen haben. Sollte der Heimatschutz aber sein Ziel vollkommen erreichen, so mußte noch ein Letztes geleistet werden: das Volk selbst mußte in seinen breitesten Schichten auf eine neue Höhe des Verständnisses gehoben, es mußte der Sinn für das Echte, Heimische, Gediegene in möglichst weiten Kreisen geweckt und gekräftigt werden. Der Heimatschutz durfte nicht Sache einiger weniger Liebhaber oder Konservatoren bleiben; das ganze Volk mußte sein Träger sein. Dem entsprach die andere Forderung: das Gebiet des Heimatschutzes mußte so weit reichen wie alles, was das Volk umgibt und trägt: Natur, Kunst, Geschichte, Sprache, Sitte; alles jedoch unter dem Gesichtspunkte der Heimat.

Ein großes, weites Programm! Eine Aufgabe, die, recht erfaßt, jedem Deutschen lieb sein muß. Was ist bisher zu ihrer Lösung geschehen? Wie weit ist das Programm in Wirklichkeit umgesetzt?

## II. Die Organisation.

Bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts waren die Bestrebungen zum Schutze der Heimat im ganzen auf örtliche Kreise und Vereine beschränkt geblieben. Von da ab greift die Tätigkeit allenthalben weiter aus; die zerstreuten Kräfte sammeln sich in Landesvereinen für Heimatschutz.

In Bayerns Hauptstadt trat 1902 der „Verein für Volkskunst und Volkskunde" auf den Plan, dessen reichhaltige und vorzüglich geleitete Monat-

schrift „Bayerischer Heimatschutz" seit 1903 erscheint. Im Jahre 1916 gab sich der inzwischen auf rund 5000 Mitglieder angewachsene Verein den Namen „Bayerischer Landesverein für Heimatschutz — Verein für Volkskunst und Volkskunde".

Das Jahr 1906 sah die Gründung zweier sehr rühriger und vielseitiger Vereine: des Rheinischen und des Sächsischen Landesvereins. Der „Rheinische Verein für Denkmalpflege und Heimatschutz" (Sitz in Düsseldorf), der unter seinen Ehrenmitgliedern auch die beiden Kardinal-Erzbischöfe von Köln Dr. Fischer und Dr. v. Hartmann zählt, legte 1916 in einem stattlichen Bande seinen Zehnjahrbericht vor; in Wort und Bild führt er die reiche Tätigkeit des Vereins vor Augen. Die Zahl der Vereinsmitglieder wuchs in dem genannten Zeitraume von 216 auf 1635.

Eines noch größeren Erfolges hinsichtlich der Mitgliederzahl darf sich der „Landesverein Sächsischer Heimatschutz" rühmen; er zählte bei seiner Gründung 123, im Jahre 1913 dagegen 3649 Mitglieder. Als glücklichster der deutschen Landesvereine erfreut er sich einer jährlichen staatlichen Unterstützung von 37 000 Mark. Seine seit 1911 erscheinenden „Mitteilungen" sind ausgezeichnet durch den volkstümlichen, gemütvollen Ton ihrer Beiträge.

Zu den genannten Vereinen gesellten sich 1909 der „Bund für Heimatschutz in Württemberg und Hohenzollern" und 1910 der „Schlesische Bund für Heimatschutz". In Baden entstand durch Verschmelzung der Vereine für Volkskunde und ländliche Wohlfahrtspflege der Landesverein „Badische Heimat", der gegenwärtig gegen 3000 Mitglieder zählt und zwei Vereinszeitschriften „Badische Heimat" und „Mein Heimatland" besitzt.

Der „Westfälische Heimatbund", der jüngste unter allen Landesvereinen, hat an schnellem äußeren Wachstum alle andern überholt. Unter den Stürmen des Krieges trat er 1915 ins Leben; jetzt zählen die dem Bunde angeschlossenen Vereinigungen schon rund 63 000 Mitglieder. Die Bundeszeitschrift „Heimatblätter der Roten Erde" erscheint seit 1916.

Als eine Art Mittelpunkt der Heimatschutzbestrebungen im ganzen Deutschen Reiche kann der „Deutsche Bund Heimatschutz" (Sitz in Berlin) betrachtet werden. Wenngleich nicht alle Landesvereine ihm angeschlossen sind, so besitzt er doch mit der Tätigkeit aller die engste Fühlung. In Dresden 1904 begründet, später nach Berlin verlegt, zählt er gegenwärtig außer 970 persönlichen und 250 korporativen Mitgliedern

30 angeschlossene Landes- und Ortsvereine mit etwa 27 000 Mitgliedern. Der Bund gibt seit 1906 die viermal jährlich erscheinende Zeitschrift „Heimatschutz" heraus.

Alle diese Vereinigungen sind im Gegensatz zu der unter staatlicher Leitung stehenden Denkmalpflege durchaus privater Natur, in ihrer Leitung und ihren Arbeiten vollkommen selbständig. Sie stehen jedoch mit den Behörden in engster Fühlung, was sich auch dadurch bekundet, daß fast alle Vereine hohe Staatsbeamte zu ihren Mitgliedern zählen. —

Auch in Österreich hat die Heimatschutzbewegung fruchtbaren Boden gefunden. Im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts sind in fast allen Kronländern Landesvereine erstanden, bei deren Begründung der Deutsche Bund Heimatschutz und der Sächsische Landesverein wiederholt das Vorbild abgegeben haben. Gemeinsame Tagungen, wie die zu Salzburg 1911, wiesen den Weg zu engerem Zusammenschluß. Am 9. März 1913 wurde dieser zur Wirklichkeit, indem eine beträchtliche Zahl von Heimatschutzvereinen der verschiedenen Kronländer zum „Verband österreichischer Heimatschutzvereine" mit dem Sitze in Wien zusammentrat. Die Zahl der angeschlossenen Vereine ist in den vier Jahren des Bestehens ständig gestiegen, so daß heute alle Teile des Kaiserstaates von Tirol bis Galizien im Verbande vertreten sind. Die Verbindung mit der Staatsbehörde ist in Österreich noch enger als in Deutschland: der Geschäftsleiter des Verbandes ist als Konsulent für Heimatschutz Beamter des Ministeriums der öffentlichen Arbeiten; die Vorsitzenden der Landesvereine sind in der Regel die Kronlandsstatthalter. So ist ein festes Zusammengehen mit der Staatsregierung gesichert, ohne daß der Verband oder die Landesvereine ihre Selbständigkeit verlören. „Raschheit des Eingreifens, der Erledigung und ungehemmte Fühlungnahme mit allen Bevölkerungskreisen sowie Unabhängigkeit ebenso von Bureaukratismus wie von der manchmal eintretenden Unstetigkeit rein vereinsmäßiger Verwaltung sind die Vorteile dieser Art von Organisation." (Dr. Karl Giannoni in seinem Vortrage „Deutschland und Österreich im Heimatschutz Hand in Hand", abgedruckt in den Mitteilungen des Landesvereins Sächsischer Heimatschutz IV [1915] 389 f.)

Den besten Einblick in den inneren Bau der Heimatschutzvereine gewähren natürlich ihre Satzungen. Sie sind der Grundriß des Baues, das Fundament, über dem und aus dem sich alle Einzelarbeit aufbaut. Dem gemeinsamen Ziel entsprechend zeigen die Satzungen der verschiedenen

Landesvereine bei aller Wahrung von Stammeseigenart und besonderer örtlicher Bedürfnisse doch so große Ähnlichkeit, daß es an dieser Stelle genüge, den ersten Paragraphen aus den Satzungen des Sächsischen Landesvereins wiederzugeben.

„Der ‚Landesverein Sächsischer Heimatschutz' bezweckt, die sächsische Heimat in ihrer natürlichen und geschichtlich gewordenen Eigenart zu schützen, Neuentstehendes im Sinne dieser Eigenart zu beeinflussen sowie das Bau- und Wohnungswesen zu fördern."

Sein Arbeitsgebiet umfaßt namentlich:

a) Pflege der überlieferten ländlichen und bürgerlichen Bauweise, Beratung für Bauten und Anlagen aller Art, Maßnahmen gegen die Verunstaltung von Stadt und Land sowie die Erstattung von Gutachten über alle diese Fragen;

b) Pflege der Volkskunst, insbesondere des Hausrats, und Beeinflussung des sächsischen Kunsthandwerks im Sinne heimatlicher Eigenart;

c) Schutz der landschaftlichen Natur, der einheimischen Tier- und Pflanzenwelt sowie der geologischen Eigentümlichkeiten des Landes.

Entsprechend diesen Aufgaben des Vereins bestehen drei Hauptgruppen unter je einem besondern Leiter, nämlich:

Gruppe A: Bauberatungsstelle,
Gruppe B: Volkskunst,
Gruppe C: Naturschutz.

Außerdem bestehen als besondere Abteilungen:

1. eine Zentralstelle für Wohnungsfürsorge,
2. eine Beratungsstelle für Bebauungspläne."

Erwähnenswert ist auch die Bestimmung über die Inanspruchnahme der Geschäftstelle (§ 7 der allgemeinen Geschäftsordnung):

„Die Geschäftstelle kann von jedermann mündlich oder schriftlich bei Fragen in Anspruch genommen werden, die gemäß der Satzung in die Aufgaben des Landesvereins fallen. Sämtliche Auskünfte und Gutachten werden den Gesuchstellern unentgeltlich gewährt, nur die Auslagen, die dem Verein im besondern Falle entstehen, können berechnet werden."

## III. Praktische Arbeit.

Unmöglich ist es, im Rahmen einer kurzen Darlegung die vielseitige und unermüdliche Arbeit erschöpfend zu würdigen, die von den Heimatschutz-Geschäftstellen Jahr für Jahr geleistet wird. Ein Blick etwa in den Zehnjahrbericht des Rheinischen Vereins oder in die regelmäßig erscheinenden Mitteilungen der einzelnen Landesvereine offenbart eine solche Fülle von Leistungen innerhalb der Vereinsaufgabe, daß wir uns auf einige Andeutungen beschränken müssen.

An erster Stelle steht die Einwirkung auf das heimische Bauwesen. Da kann z. B. der Rheinische Verein auf nicht wenige Kirchen, Altäre und Friedhöfe hinweisen, die mit seiner Hilfe wieder instand gesetzt wurden; er kann erzählen von prächtigen alten Fachwerkhäusern, die, auf seine Veranlassung des entstellenden Verputzes entkleidet, nun wieder in ihrem alten Glanze dastehen. Da berichten alle Bauberatungsstellen von zahlreichen Verbesserungsvorschlägen, die sie auf Ersuchen von Behörden oder Privatpersonen mit Rücksicht auf eingereichte Baupläne machten. Da zeigt der Sächsische Landesverein, wie auch Anlagen ganz moderner Art, wie Fabriken, elektrische Zentralen, Umschaltstationen, in schöner, der Landschaft angepaßter Form entstehen können. Ein andermal ruft ein Aufsatz gute alte Bauformen, wie das Laubenhaus, wieder in die Erinnerung. Auf eine glücklich gelöste Aufgabe größeren Umfangs konnte der Bayerische Landesverein zu Beginn des Jahres 1916 hinblicken: eine ganze Straßenzeile in Mittenwald, die das Feuer zerstört hatte, ward unter seiner Mitwirkung wieder in so sachkundiger Weise aufgebaut, „daß jeder, der Mittenwald besucht, mit Freude und Dankbarkeit diese Rettung des lieben, in seinen Häusern bisher so wohlerhaltenen Ortes begrüßen wird".

Wie die Heimatschutzvereine schon jahrelang vor dem Kriege für die Besserung unserer Friedhofszustände eingetreten sind, wurde schon früher in diesen Blättern dargelegt (91 [1916] 137—146). Und gälte es auch nur, ein Feldkreuz oder einen Bildstock am Wege zu errichten oder eine Gedenktafel an einem Hause anzubringen: dem Vereine ist keine Aufgabe zu klein, er steht mit seinem Rate allzeit und jedem zur Verfügung.

Neue große Aufgaben stellte der Krieg gerade den Bauberatungsstellen. In den vom Feinde zeitweise besetzten, teilweise verwüsteten Gebieten galt es, in umfassender Weise wieder aufzubauen. Zwei Sonderhefte des Deutschen Bundes Heimatschutz, das eine der Provinz Ostpreußen, das andere dem Elsaß gewidmet, wollen das Interesse des ganzen deutschen Volkes auf diese Aufgaben hinlenken. Weitgehende Mitarbeit von seiten der Heimatschutzvereine forderte die würdige Gestaltung der Soldatenfriedhöfe im Felde und daheim; zahlreiche Sonderhefte, Ausstellungen, Preisausschreiben zeigen, wie tatkräftig die Vereine sich der wichtigen Frage angenommen haben (vgl. diese Zeitschrift 92 [1917] 187—203).

Neben der Beratung im Bauwesen ist ein anderes weites Arbeitsgebiet zu nennen: der Naturschutz. Da ist irgendwo ein Pfarrherr,

vor dessen Wohnung eine prächtige alte Linde steht. Er will sie umhauen lassen, weil sie die Aussicht behindert. Doch den Bemühungen des Heimatschutzes gelingt es, den Baum zu erhalten, ja sogar seine Schönheit in weiteren Kreisen bekannt zu machen. Mancher Fremde sucht heute den Ort auf, der herrlichen Linde wegen, und mit Stolz weist ihm der Herr Pfarrer den Baum, den er ehedem beseitigen wollte. Ein andermal hat der Heimatschutz Veranlassung, eine Allee vor dem Niederlegen zu bewahren, einen Wald zu schützen, ja sogar ganze Berge gegen Unterwühlung und Zusammensturz zu sichern. Ein Merkblatt „Schützt die Natur!" vom Sächsischen Landesverein herausgegeben, wendet sich an die deutsche Jugend.

Ein eigenes ausführliches Kapitel könnte man schreiben über den Kampf gegen die Geschmacklosigkeit. Es ist leider eine Tatsache, daß der Großteil unserer heutigen Kulturmenschheit in Sachen des guten Geschmacks weit hinter den Großeltern und Urgroßeltern zurücksteht. Die Hauptursache ist der Rückgang eines selbständigen, soliden Handwerks und die Herrschaft der Fabrikware. Im großen Warenlager kann man ja für billiges Geld jedes Stück Hausrat, jeden Bilderrahmen, jeden Lampenschirm, jede Waschseinrichtung „stilgerecht" fertig haben. Braucht man für die Kirche eine Heiligenstatue, so geht man zum Musterlager, wo — der Reklame zufolge — „mehrere tausend Statuen in allen Größen und Preislagen" zu haben sind; braucht man ein Grabdenkmal, so bietet wiederum ein Lager seine reichhaltigen Bestände an. Demgegenüber sucht der Heimatschutz im Anschluß an andere im gleichen Sinne wirkende Vereinigungen die persönliche Leistung des einzelnen tüchtigen Künstlers zur verdienten Geltung zu bringen.

Geschmacklosigkeit macht sich breit im Reklamewesen, besonders in der großstädtischen Lichtreklame, in den Riesenschildern, die unsere Eisenbahnen und Ströme kilometerweit begleiten. Manches ist in diesem Stück auf Anregung des Heimatschutzes schon durch behördliche Verfügungen gebessert worden. Geschmacklosigkeiten in großer Zahl hat leider auch der Weltkrieg hervorgebracht: Mißbrauch der uns heiligen Form des Eisernen Kreuzes, Mißbrauch der Bilder unserer Herrscher und Heerführer, Ansichtskarten mit den läppischsten und sentimentalsten Darstellungen oder mit „Kriegsscherzen", gegen die unsere Krieger im Felde als die ersten zornig Einsprache erhoben.

Die Arbeit des Heimatschutzes wäre aber nur halb getan, wollte er sich auf die Abwehr des Minderwertigen und Geschmacklosen und die

Bewahrung des bestehenden Guten beschränken. Seine Aufgaben sind größer und weiter; es gilt zu schaffen und zu bauen in einem doppelten Sinne: ein äußeres Bauen in Holz und Stein und ein inneres durch planmäßige Erziehung des Volkes.

Dem Wohnungswesen, namentlich dem Kleinwohnungsbau, hat von Anfang an die besondere Sorge des Heimatschutzes gegolten. Nicht etwa nur die schöne, zum Ortsbild passende Wohnung stand seinen Vertretern als Ziel vor Augen, sondern vor allem das gesunde, freundliche, luft- und lichterfüllte Heim auch des kleinen Mannes. Wie oft war diese brennende Frage Gegenstand von Beratungen, Vorträgen, Aufsätzen in den Vereinszeitschriften! Wie oft auch hatten die Bauausschüsse Gelegenheit, durch ihr tatkräftiges Eingreifen das Entstehen einer neuen Mietskaserne zu verhüten und statt ihrer freundliche, gesunde Kleinwohnungen erstehen zu lassen! Auch auf die Gesetzgebung hat der Heimatschutz mitunter heilsam einwirken können.

Mit verdoppeltem Nachdruck ist die Frage der Wohnungsfürsorge während des jetzigen Krieges an das deutsche Volk herangetreten. „Heimstätten für unsere Krieger" lautet eine edle Losung, die auch der Heimatschutz zu der seinen gemacht hat. Was die Bewegung erstrebt und wie sie das große Ziel zu verwirklichen hofft, hat Landrichter Schirmer (Chemnitz) in einem warm und praktisch geschriebenen Aufsatze auseinandergesetzt, dem wir folgende Sätze entnehmen:

„Unsern Kriegern, nicht etwa nur den invaliden, wenn sie nach dem Friedensschlusse heimkehren, zu einem wirklichen Heim im guten alten Sinne zu verhelfen, das ist wohl die größte und schönste Aufgabe, die dem deutschen Vaterlande aus diesem Kriege erwächst. Es wäre der beste Dank, den es seinem Heere und seiner Flotte für die Errettung aus Feindesnot darbringen kann, und zugleich eine Quelle unendlichen Segens für unser ganzes Volk. Dies erkannt und zugleich den Weg gezeigt zu haben, der zum Ziele führt, ist das Verdienst der Männer, die vor wenigen Wochen (Frühjahr 1915) den ‚Hauptausschuß für Kriegerheimstätten' ins Leben gerufen und in stiller Arbeit bereits eine große Anzahl Vereine mit mehr als einer Million Mitgliedern für ihre Sache gewonnen haben. Wenn das Gesetz erlassen wird, das der Hauptausschuß für Kriegerheimstätten anstrebt, werden sich hoffentlich nicht die beschämenden Zustände wiederholen, die sich nach dem Krieg 1870/71 entwickelten. Damals in den Gründerjahren kam es infolge des starken Emporschnellens der Boden- und damit der Mietpreise vielfach vor, daß der heimkehrende Landwehrmann seine Wohnung räumen mußte, weil er die höhere Miete nicht bezahlen konnte. Bereits ein Vierteljahr nach Friedensschluß stellte sich nach den von der Polizei an-

gestellten Ermittelungen heraus, daß am 1. Oktober 1871 mindestens 10 600 Berliner Familien ohne Obdach sein würden. ‚Ich sollte meinen', sagt Exzellenz Adolf Wagner, der Altmeister der deutschen Volkswirtschaftslehre, von dieser Zeit, ‚die einfache Tatsache, daß einem zurückkehrenden Krieger die Miete gesteigert oder, weil er mit einer großen Familie gesegnet, die Wohnung gekündigt wird, hat zehnmal mehr aufhetzend gewirkt als irgend etwas, was die Sozialdemokratie theoretisch oder praktisch vertreten hat.'"

Der Verfasser weist sodann nach, daß es nicht an Land fehle, um anderthalb Millionen Familien Wohnstätten von je 250 Quadratmeter Flächeninhalt zur Verfügung zu stellen, und zeigt die Wege, die es auch dem unbemittelten Kriegsteilnehmer ermöglichen, sich sein Haus, sein Eigenheim zu bauen.

„Zur Ermöglichung dieser rechtlichen Gestaltung und zur einheitlichen Verwirklichung des Heimstättengedankens im ganzen Reiche bedarf es eines Reichsgesetzes. Der Hauptausschuß für Kriegerheimstätten strebt deshalb ein Reichsgesetz auf folgender Grundlage an:

1. Anspruch eines jeden Kriegers auf Hergabe billigen Bodens, bei dessen Preis nicht der Marktwert, sondern allein die Rücksicht auf den gesicherten Bestand der Heimstätten ausschlaggebend ist.

2. Übernahme des Grundstückes ohne Kapitalanzahlung gegen eine mäßige unkündbare Rente, die nicht erhöht werden darf, solange der Kriegsteilnehmer lebt und sich nicht der Heimstätte entäußert.

3. Bereitstellung von Baudarlehen gegen mäßige Zins- und Tilgungssätze, wobei nur für gärtnerische oder landwirtschaftliche Betriebe die berufliche Eignung und angemessenes Betriebskapital vorauszusetzen sind. Diese Tilgungsdarlehen dürfen die volle Höhe der Baukosten erreichen, damit auch Unbemittelten die Errichtung eines Eigenheims ermöglicht wird. . . .

„Wie glücklich unsere Krieger im Besitze einer solchen Heimstätte sein werden, welches Familienglück darin aufblühen wird, was für ein gesundes, kräftiges Geschlecht da in Luft und Sonne heranwachsen wird, das vermag sich ein jeder von uns Leuten vom Heimatschutz vorzustellen. Wie erschreckend ist dagegen die Tatsache, daß von den jungen Leuten, die in zweiter Generation in dem Mietskasernenelend Berlins groß geworden sind, nur 19 von 100 militärtauglich sind. An die andere sehr ernste Bedeutung, die die eigene Scholle für die Landesverteidigung hat, erinnert uns in diesen Tagen ein Wort Hindenburgs: ‚Ich bin Ostpreuße und erkläre es jetzt mit Stolz, weil ich gewissermaßen mein Haus vor dem Feinde beschützt habe. Als ich mich zur Schlacht von Tannenberg begab, mußte ich durch meine Besitzungen — und ich hatte da das Gefühl, nicht wie ein Führer eines Heeres, sondern wie ein Privatmann zu gehen, der sein Haus und seine Familie verteidigt'" (Mitteilungen des Landesvereins Sächsischer Heimatschutz IV 370 ff.).

Hindenburgs herrliches Wort zeigt deutlich die enge Verbindung des Heimstättenplanes mit der Heimatschutzbewegung. Erst den, der ein Haus und Heim sein eigen nennt, wird das Heimatgefühl mit voller Kraft durchdringen; ihm werden auch die Augen geöffnet für die Schönheit und Eigenart der Heimat. Zugleich ist das wirksame Eintreten des Heimatschutzes für das Eigenheim die beste Widerlegung derer, die im Heimatschutz nichts anderes als „eine Luxusbestrebung von Landschaftsenthusiasten" sehen wollen. —

Mit dem äußeren Bauen muß, wie schon erwähnt wurde, ein inneres Bauen Hand in Hand gehen; wir meinen die Erziehung des Volkes zu einer immer regeren Heimatkunde und einer immer innigeren Heimatliebe. Dieser schönsten Aufgabe des Heimatschutzes gilt denn auch eine umfassende Tätigkeit. Die einmal geweckte Arbeitslust bei den Mitgliedern selbst wachzuhalten, dienen die regelmäßig erscheinenden Zeitschriften oder Mitteilungen der einzelnen Landesvereine, die über das Geleistete berichten und neue Aufgaben in den Gesichtskreis rücken. Schon die bloße regelmäßige Lesung dieser über das ganze Reich hin verbreiteten Hefte mit ihren zu Herzen sprechenden Aufsätzen und stimmungsvollen Bildern muß die Liebe zur Heimat neu entfachen. Wie manches lernen wir da mit neuen Augen sehen! Wie werden wir uns der Reichtümer bewußt, an denen wir Tag für Tag achtlos vorübergehen!

Daß dieses frohe Bewußtsein auch über die Kreise der Vereinsmitglieder hinausdringe und soviel wie möglich Eigentum aller werde, das bezwecken die von den Vereinen veranstalteten Ausstellungen, die zum Teil von Ort zu Ort wandernd das Rechte und Echte greifbar vor Augen führen; das bezwecken die Vorträge, die, vielfach von Lichtbildern unterstützt, die Schönheiten der Heimat nahebringen; das bezweckt die Herausgabe von Sonderheften, die, in besonders hoher Auflage gedruckt, in reicher Ausstattung und zu billigem Preise einen Überblick über irgendein Arbeitsfeld des Heimatschutzes gewähren. Wie viel Anregung bietet nicht, um eins herauszugreifen, das Ende 1916 vom Bayerischen Landesverein herausgegebene Heft „Krieg und Heimat"! Hier ist das schöne Ziel verwirklicht, daß Männer und Frauen aller Gesellschaftsstände und Berufsklassen, vom hohen Kirchenfürsten bis zum einfachen Soldaten im Schützengraben, sich zu gemeinsamer Arbeit und in gemeinsamer Freude an der lieben Heimat zusammenfanden. Je mehr dieser Geist der Gemeinsamkeit Wurzeln schlägt, um so heller wird die Freude an einem großen und schönen Vater-

lande in den Herzen aller emporlodern, und um so eher dürfen wir hoffen, daß das Band der engen Zusammengehörigkeit, das die eiserne Hand des Krieges geschlungen, auch in die Jahre des Friedens hinein fortdauern wird.

Es darf darum wohl eine Ehrenpflicht eines jeden im öffentlichen Leben stehenden Deutschen genannt werden, die Bestrebungen des Heimatschutzes zu fördern[1]. Ganz besonders der Geistlichkeit und der christlichen Lehrerschaft erwächst hier eine schöne und dankbare Aufgabe. Schön auch darum, weil sie das Edelste und Beste im Menschen fördert: die Dankbarkeit, die Treue, auch im Kleinen, die stille, warme Liebe zu einem großen, heiligen Erbe.

---

[1] Einige Schriften, die über den Heimatschutz näher unterrichten:

Dr. Cl. Wagener, Natur und Heimat. Eine praktische Einführung in die Natur- und Heimatpflege. M.-Gladbach 1913, Volksvereins-Verlag. Geb. *M* 1.20.

Dr. Aug. Kneer, Die Denkmalpflege in Deutschland mit besonderer Berücksichtigung der Rechtsverhältnisse. M.-Gladbach 1915, Volksvereins-Verlag. *M* 2.40.

Fr. X. Füsser, Kunst und Heim. Eine Anleitung zur Pflege des Sinnes für bildende und angewandte Kunst und zur Ausstattung der Wohnung. Ebd. 80 *Pf.*

Dr. Max Dvořák, Katechismus der Denkmalpflege. Wien 1916, Julius Bard. *K* 4.—

Dr. Karl Giannoni, Heimatschutz. (Flugschriften des Vereins zum Schutz und zur Erhaltung der Kunstdenkmäler Wiens und Niederösterreichs VI.) Wien und Leipzig 1911, Gerlach & Wiedling.

**Wilhelm Leblanc** S. J.

# Fritz Kunz.

Neuere christliche Kunst steht bei den Modernen in üblem Ruf. So objektiv sie der christlichen Empfindungswelt früherer Jahrhunderte gegenüberzustehen trachten, so kühl und frostig verhalten sie sich gegen alle Äußerungen der christlichen Kunst unserer Tage. Man durchblättere nur einmal die großen Kunstzeitschriften, um sich über die unerfreuliche Tatsache klar zu werden, daß das berüchtigte catholica non leguntur auch von der christlichen Kunst gilt. Und wie man überzeugungstreue Katholiken fast grundsätzlich von den Universitätslehrstühlen fernzuhalten sucht, so die Werke katholischer Künstler von den Kunstzeitschriften und vom internationalen Kunstmarkt. Verirrt sich aber trotzdem einmal eine Darstellung religiösen Inhalts in solche Blätter, dann ist sie aus einer so sonderbaren subjektiven Auffassung geboren, daß sie für kirchliche Zwecke gänzlich unbrauchbar wäre.

Für kirchliche Zwecke. Darin liegt schon ein Grund, warum diese modernen Kreise eine so unverkennbare Abneigung vor unserer christlichen Kunst zeigen. Wie sie selbst sich in ihrem Gewissen als Könige fühlen und jegliche Heteronomie abweisen, so solle auch das Kunstwerk frei sein und nicht zum Dienen herabgewürdigt werden.

Leider gibt die christliche Kunst nicht selten Anlaß zu solchen Minderwertungen. Das Dienenwollen kann tatsächlich den Charakter nicht nur eines Menschen, sondern auch eines Kunstwerkes verderben. Es ist kein Schmeichelwort, wenn man jemand nachsagt, er habe eine Lakaiennatur. Nun verstehen die Auftraggeber kirchlicher Kunstwerke von Kunst zumeist nur sehr wenig, machen aber trotzdem durch allerlei Vorschriften, Wünsche, Einengungen und Einzwängungen dem Künstler eine freie Aussprache unmöglich. Dieser hinwiederum, der nur zu gut weiß, daß eine brave Leistung im herkömmlichen Sinn viel weniger Beanstandung findet als ein starkes persönliches Werk, der meist darauf angewiesen ist, sich durch seine Kunst das tägliche Brot zu verdienen, fällt dann leicht von seinem Streben zum Höchsten ab und lernt mit dem Beifall der breiten Menge zufrieden zu sein.

Für Pseudokünstler und schwache Talente breitet sich unter diesen Verhältnissen ein gar weites Tummelfeld aus; Kunst- und Devotionalienfabrikanten überschwemmen das Land mit künstlerisch wertlosen Erzeugnissen und drücken den

Sinn des Volkes für wahre und echte Kunst immer tiefer herab. Was Wunder, daß ein gebildeter Geschmack den Leistungen kirchlicher Kunst von vornherein mißtrauisch gegenüberzustehen versucht ist? Schon der Umstand, daß der Kirchenkünstler fast ausschließlich auf Bestellung arbeitet, ist der vollen Entfaltung der künstlerischen Kräfte nicht sehr förderlich, wenn auch die Möglichkeit höchster Leistungen dadurch nicht in Frage gestellt sein soll. Man denke sich doch einen Dichter, der nur auf Bestellung arbeitet! Kunst ist aber Kunst, und die natürlichen Lebensbedingungen sind für den Maler wie Musiker keine andern als für den Dichter. Am schönsten und naturgemäßesten entfaltet sich die Kunst immer dort, wo sie unabhängig von äußeren Aufforderungen einzig aus unmittelbarer Inspiration fließt. Selten wird ein fremder Gedanke den Geist des Künstlers ebenso entzünden wie einer, der unmittelbar aus seinem eigenen Seelenleben quillt. Es kommt noch dazu, daß Werke christlicher Künstler gerade wegen der unheilvollen Konkurrenz von seiten der Kunstfabriken lange nicht so gut bezahlt werden wie entsprechende profane Werke. An Stelle eines intensiven Schaffens kommt dann nur allzuleicht ein nach quantitativen Gesichtspunkten orientiertes; es sollen möglichst viel Aufträge in kurzer Zeit erledigt werden, um durch die Menge der Werke finanziell das zu erreichen, was andere durch eine geringere Zahl aber durch höhere Preise erreichen. So tritt der Könner an Stelle des Künstlers, und die angelernte Formgewalt muß den Mangel an innerem Leben ersetzen. Kein Zweifel, daß die Profankunst in all diesen Punkten besser gestellt ist und nicht mit so viel äußeren Hemmnissen zu kämpfen hat.

Die Schwierigkeit für die christliche Kunst wächst in unserer Zeit des Individualismus. Früher war die Kunst Volkssprache und Zeitsprache, von allen verstanden und geschätzt; der Künstler redete zu Massen und entflammte seine Begeisterung an den Empfindungen der Menge; heute will jeder Künstler nur in sich hinein horchen, der Interpret des Volkes ist der Interpret seiner eigenen Empfindungen geworden, die von denen des Volkes oft so verschieden sind wie die Sprachen des fernen Ostens von der deutschen. Diese Eigenart der modernen Kunst ist nicht zu verdammen, denn die naturgemäße Entwicklung trieb zu dieser psychologischen Verfeinerung, zu dieser Kunst für Kenner, aber für die kirchliche Kunst bedeutet dieses Prinzip der Subjektivität eine große Gefahr. Reine Ästheten- und Herrenmenschenkunst kann die Kirche nicht brauchen; die Kunst hat in ihren Räumen nicht selbstherrlich aufzutreten, sondern übernatürlichen Heilszwecken zu dienen, und diesen Heilszwecken entsprechen nicht immer die höchsten Kunstwerke am besten, wie etwa Michelangelos Jüngstes Gericht beweist. Nicht als ob nun dem Künstler alle Subjektivität abgeschnitten werden müßte, das sei ferne; allein seine Sprache muß immer den Gläubigen verständlich bleiben. Wahre kirchliche Kunst muß darum

Volkskunst sein, will sie dem Zweck genügen, auf den die Kirche nie und nimmer verzichten kann. Die Kirche wird niemals die Kunst der Kunst wegen pflegen.

Diese Beschränkung der kirchlichen Kunst fordert vom Künstler eine besondere Veranlagung. Es ist nicht jeder Künstler, auch nicht jeder fromme und kirchentreue Künstler zum Kirchenkünstler geschaffen. Seine Eigenart kann in der Tat so sehr subjektiv gefärbt sein, daß es einen Verzicht auf die höchste Ausprägung des Künstlertums bedeutete, wollte er sich der kirchlichen Kunst widmen. Wir haben es ja bei dem so kindlich frommen Steinle erlebt, daß er sein Bestes in der außerkirchlichen Kunst gab. Anderseits aber ist eine künstlerische Eigenart, deren naturgemäße Entwicklung und Entfaltung mehr volkstümlich bleibt, nicht minderwertig. Minderwertig ist nur der Abfall von der persönlichen Eigenart, die künstlerische Unehrlichkeit, die sich anders gibt, als sie ist. Das kann nicht entschieden genug gegen jene betont werden, die mit schelen Augen auf unsere konservativ gerichteten Künstler herabblicken. Diese Künstler sind aus dem Volke hervorgegangen und nicht aus den überzivilisierten Kreisen der Großstädte, und ihre Entwicklung konnte darum auf geraden und ehrlichen Bahnen nicht anders verlaufen, als sie wirklich verlief.

Der tiefste Grund für das Aschenbrödeldasein der christlichen Kunst ist der Unglaube, die Christentumsfremdheit jener Kreise, die in Sachen der Kunst das große Wort führen, der internationalen Kunsthändlerclique, die den Markt und die Presse beherrschen und die Rangplätze unter den Künstlern willkürlich verteilen. Für sie ist das Christentum eine brüchige Ruine, in der man nicht mehr wohnen kann; die große Welt ist längst über diese Religion der Unmündigen hinweggeschritten, die keine wahren Empfindungen mehr auslösen und darum die Kunst auch nicht mehr befruchten kann. So konnte Richard Muther über die Kunst des 19. Jahrhunderts das große Wort niederschreiben: „Der Beweis, daß aus den Elementen einer toten Weltanschauung Neues sich nicht formen läßt, konnte nicht schlagender als durch diese Bilder erbracht werden" (Geschichte der Malerei III 546). Für die Kunst aber bedeutet es nur eine Herabwürdigung, wenn sie sich in den Dienst der Religion stellt, gemäß dem Ausspruch Friedrichs II.: „Die glänzenden Blumen der Poesie sind prostituiert, sobald man sie zur Zierde und zum Schmuck des Irrtums (er meinte die Religion) verwendet" (Brief an Voltaire vom 6. August 1738). Christliche Stoffe finden darum nur mehr Beifall, wenn sie das wahre

Christentum verzerren und wahres christliches Empfinden verletzen, wie etwa in den Bildern eines Hans Nolde.

Die religiöse Kunst des vergangenen Jahrhunderts hatte ja gewiß ihre inneren Schwächen, aber nicht, wie Muther meint, weil die zugrunde liegende Weltanschauung abgestorben war, sondern weil ästhetische Grundsätze herrschten — in der profanen Kunst ebenso wie in der religiösen —, die sich für eine gesunde Weiterentwicklung hemmend erwiesen. Es war eine Kunst der Nachahmung und der Inzucht, die immer schwächliche Geschöpfe hervorbringen wird. Ein gewisses Süßigkeitsideal, das die früheren Jahrhunderte nicht kannten, hatte die Herrschaft erlangt und beim Publikum, das stets für das Sentimentale schwärmt, begeisterte Zustimmung gefunden. Damit war der übernatürliche Zweck der kirchlichen Kunst für die damalige Zeit gewiß erfüllt, denn es war die Kunst der Zeit, die den Gebildeten nicht minder gefiel als den Ungebildeten. Heute reicht eine solche Kunst nicht mehr aus, auch nicht für kirchliche Zwecke. Denn die Kirche hat auch eine apostolische Aufgabe, sie soll mit ihren Mitteln auch ausbreitend, propagandistisch wirken. Man kann darum die volle Berechtigung einer solchen Limonadenkunst nicht dadurch erweisen, daß sie dem gewöhnlichen Volk heute noch am besten gefällt, denn sie mißfällt der gebildeten Welt, die Auge und Empfindung geschärft hat und darum höhere Ansprüche macht. Auch die kirchliche Kunst soll allen alles werden, und darum Verständlichkeit mit großer Form verbinden, damit nicht das, was der schlichten Menge genügt, den Gebildeten zum Anstoß gereicht.

Gibt es nun in unsern Tagen solche gottbegnadeten Künstler, die allen billigen Forderungen genügen, die wir an Kunstwerke zu stellen befugt sind, Künstler, die zwischen Konservatismus und Fortschritt die richtige Mitte einzuhalten und alle Hilfsmittel der neuzeitlichen Technik dem uralten Gehalt dienstbar zu machen wissen?

Es hat langen Kampf gekostet, bis die im 19. Jahrhundert herrschende Nachahmungssucht totgeschlagen war; ja selbst heute noch zucken letzte Reflexbewegungen durch den Leichnam. Aber ihre Zeit ist herum, unwiederbringlich. Denn wo die Kunst nicht aus der lebendigen Seele quillt, sondern ihren Geist an einem fremden Empfindungsleben entzündet, da bleibt sie kalt; das Grammophon oder ein zurückgeworfenes Echo tritt an die Stelle des beseelten Wortes, schallschwächer und mit Nebengeräuschen. Heute sind in allen kirchlichen Künsten, in der Architektur, Plastik, Malerei und Musik Meister an der Arbeit, die ihre persönliche Eigenart in Stein, Farbe und Ton aussprechen und doch so gemeinverständlich, daß ihre Kunst auch in den Herzen der Gläubigen Widerhall findet. Freilich ist die Zahl dieser Meister gering im Vergleich zu jenen Handwerkern und Dilettanten, die in unsern Kirchen noch immer ihr Unwesen treiben dürfen.

Fritz Kunz, ein Schweizer Maler, steht unter diesen Meistern in der vordersten Reihe. Mit Matthäus Schiestl (Stimmen der Zeit, Märzheft 1916) teilt er manche Lebensschicksale. Geboren 1868 ist er kaum ein Jahr älter als dieser, seine Heimat liegt wie die Schiestls in den Bergen, beide sind in den Kunstwerkstätten ihres Vaters aufgewachsen, beide haben sich zeitweise dem Kunstgewerbe gewidmet, beide kamen erst im reiferen Alter an die Münchener Akademie, wo sie ihre bereits erworbenen reichen Kenntnisse mit schnellen Schritten vervollkommneten.

Und nun vergleiche man die Kunst dieser beiden Meister. Wer würde nicht schon beim ersten Blick überzeugt, daß zwei ausgeprägte Persönlichkeiten sich ihre ureigene Form gesucht haben? Eigentlich ist es ja ein falscher Ausdruck, wenn man bei solchen Künstlern von einem Suchen der Form spricht, ebenso falsch, als wenn man von einem Rosenstock sagen wollte, er suche die Rose. Diese wächst organisch aus ihm heraus. Das ist eben der große Unterschied zwischen den meisten Künstlern des 19. Jahrhunderts und unsern neuzeitlichen Künstlern, daß jene ihre Form bei alten Vorbildern suchten, diese dagegen ihre Form ungesucht finden, die nichts ist als die angeborne natürliche Geste. Und wie grundverschieden ist diese Geste bei Schiestl und Kunz! Kaum ein Schulknabe wäre fähig, die beiden zu verwechseln.

Die Züricher Kunstgewerbeschule, in die Vater Kunz vorerst seinen begabten Sohn schickte, hat diesem, obwohl er nur ein halbes Jahr lang den Unterricht genoß, sehr viel gegeben. Ihr Einfluß war bei Kunz geradezu stilbildend, und wo er sich monumental gibt, verdankt er seine großen Wirkungen zum nicht geringen Teil dieser kunstgewerblichen Zucht. Und wenn Kunz mehr als andere Maler gerade auch für das reine Kunstgewerbe eine so glückliche Begabung zeigt, man denke z. B. an das Titelblatt der Münchener Zeitschrift „Die christliche Kunst", so ist die Nachwirkung der Züricher Schule unverkennbar, die den Sinn für dekorative Funktionen geschärft hat. Auch wo Kunz Schriften malt, zeigt sich dieser Feinsinn für Schmuckwirkungen. Gerade für den Kirchenmaler ist eine kunstgewerbliche Schulung von so großem Vorteil, denn sie lehrt ihn, sich vor der architektonischen Forderung zu beugen, während die Bilder anderer nur zu oft wie Fremdkörper wirken, nicht wie eine begleitende zweite Stimme, sondern wie eine ganz andere, dissonierende Melodie.

Von der Kunstgewerbeschule kehrte Kunz wieder in die Werkstätte seines Vaters zurück und blieb dort bis zu dessen Tode. Dann aber hielt es

ihn nicht mehr in der Enge. Die Münchener Akademie sollte der künstlerischen Triebkraft des bereits 22jährigen den letzten Schwung geben.

Die akademischen Ferien benutzte Kunz zur Ausmalung verschiedener Schweizer Kirchen, wie der Filialkirchen von Trachslau und Bennau bei Einsiedeln, der Pfarrkirche zu Sattel; auch restaurierte er die Fresken der Ruswyler Kirche mit erstaunlichem Geschick. Doch sind alle diese Arbeiten nur Vorspiele zu dem großen Auftrag, den er 1894/96 in der Barockkirche von Arth erledigen mußte. Das Programm zur Wiederherstellung dieser Kirche hatte P. Albert Kuhn O. S. B. entworfen; die 35 Deckenbilder sollten die Geschichte und Vollendung der Erlösung darstellen, „was auch immer geschaffen würde, sollte sich nachsichtslos und strengstens in Form und Farben dem Stil der Kirche anschließen und dem architektonischen Gedanken unterordnen".

Es wächst der Mensch mit seinen größeren Zielen, und so läßt sich denken, wie dem jugendlichen Meister unter dieser Arbeit, um die ihn die reifsten und erprobtesten Künstler beneiden konnten, die Flügel sich dehnten. Ganz allein konnte er freilich in der so knapp bemessenen Zeit die Arbeit nicht leisten; Leonhard Thoma und Gustav Lahoda übernahmen unter seiner Leitung einen Teil der Bilder.

Diese Malereien zeigen gewiß noch keine ausgeprägte Eigenart; sie sind ganz Kinder ihrer Zeit mit den Zügen der damaligen Münchener Schule, die einen Übergang von der idealistischen Nazarenerart zu einer mehr realistischen Auffassung darstellt. Die Freude an episodenhaftem Beiwerk — ein Nachklang der eben noch so beliebten Historienmalerei — war noch nicht ganz geschwunden. Später hat der Künstler das Geheimnis der Konzentration ganz anders erfaßt. Wenn man aber die Kunzschen Bilder mit denen seiner Mitarbeiter vergleicht, so zeigt sich ganz klar, daß Kunz der schärfere Psychologe ist, und daß seine Arbeiten Keime einer noch weiteren Entwicklung enthalten. Im Stilistischen ist Kunz später allerdings ganz andere Wege gegangen, aber wir dürfen eben nicht vergessen, daß er durch die Barockarchitektur und durch das strenge Programm gebunden war. Erst das Studium altchristlicher und altitalienischer Kunst hat seine stilistische Eigenart zur Entfaltung gebracht, die weit mehr zu einer strengen Hieratik als zu den gelockerten Formen des Barock neigt. Trotzdem ist ihm in dem besten von den Arther Bildern, der Anbetung der Könige, das Barocke nicht übel gelungen, besonders in der Gruppe der Weisen und ihrer Begleiter, und die helle und leichte Farbe ist durchweg stilgerecht. Das etwas schwierig zu deutende Bild „Das Wort ist Fleisch geworden" zeigt bereits den Hang des Künstlers zur Mystik, der auch später noch da und dort durchbricht, freilich nicht mehr in blutleeren Allegorien und nackten Gedanken, sondern in empfindungsdurchtränkten Farbensymphonien.

Im Abendmahl bringt der Künstler zwar eine reiche Fülle individuell erfaßter Figuren, aber der seelische Ausdruck geht nicht allzusehr in die Tiefe; die

Komposition erinnert noch etwas an geschickt gestellte Modelle. In den beiden Bildern Krankenheilung und Kreuzabnahme ist die Mittelgruppe vorzüglich, aber die Seitengruppen hängen zu wenig organisch mit ihr zusammen; die Teile sind zu wenig zur Einheit zusammengeschlossen. Die Schwierigkeit ergab sich wohl aus dem Format dieser Bilder.

Sind diese Schöpfungen unseres Meisters in der Arther Kirche darum noch nicht schlackenloses Gold, so erregten sie doch zu ihrer Zeit berechtigtes Aufsehen. Die Kartons und Farbenskizzen zu den fünf Hauptbildern, die Kunz 1896 im Münchener Kunstverein ausstellte, brachten ihm als höchste akademische Auszeichnung die große silberne Medaille und eine Reihe anerkennender Besprechungen in den führenden Blättern.

Die Arbeit in Arth gab dem Maler die Mittel zu einem längeren *Aufenthalt in Italien*. Fünf Jahre hat er dort zugebracht (1898 bis 1903), und seine Kunst zeigte bald die Früchte seiner italienischen Studien. Wenn irgend etwas für die Kraft seiner Begabung Zeugnis ablegt, so ist es der Umstand, daß er trotz aller Begeisterung für Italien seine Eigenart nicht nur nicht einbüßte, sondern erst recht zur Blüte brachte. Das 19. Jahrhundert hat uns bewiesen, daß man für deutsche Künstler geradezu von einer italienischen Gefahr reden kann, daß junge Künstler nur allzu geneigt sind, den herberen deutschen Charakter dem italienischen Schönheitsideal zum Opfer zu bringen. Fast möchte man an alle Pforten, die von Deutschland nach Italien führen, die Worte schreiben: Cave Raffaelem. Als ich einmal einem sehr geschätzten christlichen Künstler erzählte, ich sei eben aus Italien zurückgekommen, meinte er: „O weh, dort kann man nichts lernen." Der Ausspruch ist nun gewiß ein Paradoxon, immerhin enthält er ein Körnchen Wahrheit, für diesen ungenannten Künstler mit seiner echt germanischen, Grünwaldeschen Empfindungswelt freilich mehr als ein Körnchen.

Auch für Kunz gab es einiges Schwanken: die ernsten und charaktervollen *Präraffaeliten* hatten es ihm zuerst angetan. Eine *Verkündigung*, die er 1901 für Menzingen schuf (Tafel), zeigt in der Engelsfigur ausgesprochen florentinische Einflüsse, und der Name eines Fra Angelico drängt sich unwillkürlich auf die Lippen, das gelockte Haar dagegen möchte an archaisch-griechische Stilisierungsweise erinnern. An holdseliger Anmut und Gelenkigkeit erreicht dieser Engel seine Fiesole-Urbilder freilich nicht. Um so herrlicher ist die Madonna gelungen, in ihrer eng anschließenden Kleidung und dem ruhig geglätteten Faltenwurf ganz antik



Fritz Kunz: Verkündigung. Menzingen.

Früherer Stil des Künstlers.

(Mit Genehmigung der Verlagsanstalt Benziger & Co. A.-G.)

empfunden und doch durchaus mit christlichem Geist erfüllt, nicht wie bei Böcklin und Klinger mit heidnischem.

Geraume Zeit hindurch verweilte Kunz bei dieser klassisch-antikisierenden Formensprache. Wir finden sie wieder in dem prächtigen Brustbild der hl. Cäcilia als Martyrin von 1902 und in dem großen Gemälde „Fra Angelico" von 1903, in dem auch das Motiv der ebengenannten Cäcilia wieder anklingt. In graugrünem Dämmerlicht, umgeben von einer Engelschar, kniet Fra Angelico, in die Beschauung einer Heiligenprozession versunken. Die Gesichtsformen weisen deutlich auf das Studium markiger italienischer Modelle, wie Kunz überhaupt nicht müde wurde, ähnlich wie Feuerbach, Modelle zu kopieren, die man in unserer nordischen Kulturwelt in so ungezierter ursprünglichen Reine kaum mehr findet. Auch charakteristische, von italienischem Licht durchflutete Landschaftsstudien hat er fleißig gemalt und diese Freilichtstudien besonders in seinen Franziskusbildern geschickt zu verwerten gewußt.

Inzwischen hatte unser Meister in Monte Cassino die Arbeiten der Beuroner Schule kennengelernt. Er fing sofort Feuer. Denn seine ruhig beschauliche Art, die sich niemals zur Dramatik hingezogen fühlt, spürte in diesen Werken sofort den verwandten Geist. Nicht ungestüme michelangeleske Leidenschaftlichkeit kennzeichnet sein Wesen, sondern stille Feierlichkeit, nicht brausende Wogen, sondern der Himmelsspiegel des friedlich ausgebreiteten Meeres, nicht Außenwirkungen, sondern Innenwirkungen, das Intime, Stimmungsgesättigte. Die thronende Madonna mit Jesuskind, die er 1901 für Menzingen malte, ist eine Huldigung vor dieser benediktinischen Kunst, die ja ebenfalls archaische Elemente in sich trägt. Der Beuroner Rhythmus ist geschickt übernommen, ohne daß Kunz in die gewollte Abstraktheit des P. Desiderius Lenz verfallen wäre. Das subjektive Element vermischt sich vielmehr ganz vortrefflich mit der strengen Form, und unser Maler hat durch dieses Experiment den Beweis geliefert, daß er den Beuroner Geist wohl verstanden hatte. Er wäre der Mann gewesen, die mildere Beuroner Art des P. Gabriel Wüger weiterzuführen und zu vervollkommnen. Das Bild ist aber auch Zeuge von einer gefährlichen Leichtigkeit, sich in andere Stilarten einzuleben, und nur Selbstbesinnung konnte den Künstler vor den Klippen des Eklektizismus bewahren, an die sein Schifflein bisweilen anzurennen drohte. Auch in späteren Werken finden sich noch Beuroner Spuren, wie z. B. beim Kreuzbild mit den zwei symbolischen Engeln, ohne jedoch das rein Persönliche zurückzudrängen; die Klangfarbe ist stets eine andere als bei Beuron.

Nachhaltiger als die bisher besprochenen Anregungen wirkte auf Kunz das Studium der altchristlichen Mosaikkunst. Und wenn er späterhin auch alle diese aufgenommenen Elemente selbständig verarbeitete, so haben sie doch in erster Linie dazu beigetragen, daß er den Schlüssel für die Geheimkammern der monumentalen Kunst fand, sobald die entsprechenden großen Aufgaben an ihn herantraten. Was diese Mosaiken so

ergreifend für das christliche Gemüt macht, die Größe der Auffassung, die allem Weichlichen und Süßlichen abholde Typengestaltung, der mystische Farbenschimmer, die Vermählung des Kunstgewerblichen mit der hohen Kunst, die Geheimnissymbolik mit entsprechend stilisierter Natur, die Scheu vor dramatischer Bewegung waren die Elemente, die im Künstlerwesen unseres Meisters bereits ruhten und nur der Erweckung bedurften. Dieser Erweckungsruf erscholl von den Wänden altchristlicher Kirchen, weitete Auge und Herz und gab der Künstlerhand den großen Zug. Doch darüber später.

In Umbrien träumte sich Kunz in die Seele des seraphischen Heiligen hinein, und seitdem bildet der hl. Franz eines seiner fruchtbarsten Themen. Unter den neueren Künstlern hat sich keiner so tief in die Seele und in das Wesen dieses großen Heiligen hineingefunden als Kunz. Eine reife Frucht dieser Franziskusstudien ist das herrliche, 1908 erschienene Buch „Der hl. Franz von Assisi", mit sechs farbigen Bildern und elf Schwarzweißzeichnungen, zu denen Heinrich Federer einen gemütvollen und gedankenreichen Text geschrieben hat. Zwei von den Bildern, die Kunz für das Kloster Menzingen gemalt hatte, Die Vision und der Tod des Heiligen, waren die nächste Veranlassung zu diesem Buch. Ein italienischer Fischer bot ihm das lange gesuchte Modell für den Franziskuskopf. Der aszetische Schnitt, der milde Ernst des Antlitzes, das sprechende, lebensvolle und doch das innere Feuer zurückhaltende Auge sind in der Tat echt franziskanisch. Bei der „Stigmatisation" ist das Modell vielleicht zu wörtlich abgeschrieben; ich finde das Antlitz zu sehr der äußeren Betrachtung der Vision hingegeben, während es doch sicher ist, daß diese Vision den Heiligen bis in die innerste Seele erbeben machte, und diese seelische Erschütterung sich in die Gesichtszüge legen mußte. Kunz hat bei seiner für psychisch-mystische Zuständlichkeiten so ausgezeichneten Begabung diesen Mangel wohl selbst gefühlt. Denn in einer späteren Fassung desselben Themas mit ganzen Figuren im Hochformat hat das Antlitz des Heiligen an Tiefe bedeutend gewonnen.

Am bekanntesten sind unter den Bildern des Franziskusbuches die beiden Idyllen „Franziskus mit den Vögeln" und „Geistliche Unterredung" mit ihrem seligen Friedensabglanz und ihrer echt deutschen Gemütsinnigkeit geworden. Letzteres Bild zeigt auch bereits deutliche Spuren des späteren großzügigen und großflächigen Stils, der den Meister von heute charakterisiert.

So gut diese farbigen Bilder sind, so kann ich doch nicht umhin, den kraftvollen Schwarzweißzeichnungen die Palme zuzuerkennen; denn es sind weit unmittelbarere Schöpfungen, in ihrer stenographischen, das Wesentliche in kurzen

und eindringlichen Sätzen und doch mit absoluter Formsicherheit aussprechenden Technik von besonderer Überzeugungskraft, wenigstens für alle jene, welche die Krücken des Naturalismus entbehren können.

Wer fühlt nicht die stille Wonne, die in der Seele des Heiligen flutet, wo er, von Vöglein umflattert, in tiefe Betrachtung des Krippengeheimnisses versunken ist? Wer nicht seinen Schmerz, wo er, auf dem Rasen sitzend, das Kruzifix auf den Schoß gelegt hat und sein von Mitleid mit dem Gekreuzigten überwältigtes Antlitz in die Hände vergräbt, während ein Engel ihm Passionsmusik vorspielt? Dieses Bild sowie Steinles Tod des hl. Franziskus gehören zu den bedeutendsten Offenbarungen der Franziskuspsychologie in der christlichen Kunst. Dagegen weckt der sterbende hl. Franziskus von Kunz das großartige Bild Giottos in S. Croce zu Florenz in unserer Erinnerung auf. Bei Giotto ist der Heilige bereits gestorben, bei Kunz richtet er seine letzten Ermahnungen an die betrübten Brüder. Giottos Bild ist als monumentale Leistung gewiß von erhabener Größe, aber psychologisch wird sie von der Kunzschen überstrahlt. Das Zeitalter des altitalienischen Meisters war noch nicht so weit, das stille Weh des Abschieds in den Zügen der versammelten Brüder so mannigfaltig und so tief ergreifend ausdrücken zu können, wie es der Künstler unseres Jahrhunderts mit wenigen Strichen zu leisten verstand.

Dürer ist wieder erwacht, aber in neuer Gestalt. Das Formbildende ist nicht so sehr die Linie als Licht und Schattenmassen. Weiß auf Schwarz, und nicht so sehr Schwarz auf Weiß ist vielleicht die kürzeste Formel für diese Kunzbilder. Diese moderne Holzschnittechnik, die wieder auf das Wesen des Hochdruckverfahrens zurückgeht, hat in Kunz einen hervorragenden Meister gefunden, und immer wieder kehrt er mit besonderer Vorliebe zu ihr zurück, wie etwa in dem entzückenden Bild „Es ist ein Ros entsprungen" in dem Kalender „Kunst und Leben 1910". Die volkstümliche Kraft alter Holzschnitte feiert so ihre Auferstehung ohne deren zeichnerische Mängel.

Kunz hat auch etliche Radierungen gefertigt, und mit Geschick. Aber die Radierungskunst ist nicht seine natürliche Sprache; auf dem Wege von der Nadel zum Kupfer verlieren seine süß-herben Gedanken ihre Wucht und Einschlagskraft. Darum ist es gewiß nicht von ungefähr, daß sich der letzte große Stil des Meisters aus Holzschnitt-Technik entwickelt hat und nicht aus seinen Tafelbildern.

Zur Art der farbigen Franziskusbilder gehört auch das in Rom entstandene Bild „Die drei Marien am Grabe". Die Form ist groß und einfach gebaut, das Dämmerlicht läßt die Einzelheiten zusammenfließen, der Ausdruck der beiden Frauen links ist edel, bei der zweiten mit geschlossenen Augen das Pathetische streifend, bei der Magdalena fast ins Theatralische übergehend. Ich kann mich für solche Magdalenendarstellungen nicht erwärmen. Mit halbentblößter Schulter und aufgelösten Haarsträhnen hat sie sich vor dem Grabstein niedergeworfen und das Haupt an seinen Rand gelegt. Kunz ist ja ein zu ernster, taktvoller und gläubiger Künstler, um das christliche Gefühl direkt zu beleidigen, wie so manche andere, unter deren Pinsel die hl. Magdalena zum hysterischen,

verliebten und die makellose Würde des Heilandes erniedrigenden Frauenzimmer wird. Gegen Darstellungen der Heiligen, wie sie etwa der sehr begabte Theodor Baierl auf seiner zwölften Kreuzwegstation zu Villingen in Baden gemalt hat, wird sich ein übernatürlich gerichtetes christliches Empfinden sträuben. Eine Ikonographie der Magdalenendarstellungen in der christlichen Kunst gäbe ein wenig erquickliches Kapitel.

In die römische Zeit fällt auch das durch besonders feingestimmte Proportionen auffallende Bild „Mater Creatoris", das als Gravüre der Jahresmappe der Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst 1915 beigegeben war. Ein wahrer Blumenregen, aus dem zwei liebliche Engel wie Blüten unter Blüten herausragen, übergießt das Bild; die scharf geprägte Ornamentik des Thrones, des Polsters und Kleidersaumes der heiligen Jungfrau bildet einen wirkungsvollen Kontrast zur weichen und flüssigen, der dunkle Mantel Mariens zur hellen und freudigen Farbengebung des übrigen. Sehr originell ist die Haltung des Christkindes, etwas kalt aristokratisch, in einem südlichen Typus gehalten, das Antlitz der Madonna.

1903 hatte sich Kunz dauernd in München niedergelassen, und nun war auch die Zeit angebrochen, wo er seine Studien der italienischen Monumentalkunst praktisch verwerten konnte. Die Lehr- und Schulschwestern von Menzingen hatten zu Freiburg i. Schw. eine Anstalt für Akademikerinnen gegründet, die Akademie Sainte-Croix. Kunz sollte die Hauskapelle ausmalen, die der bekannte St. Gallener Architekt Hardegger im italienischen Renaissancestil gebaut hatte. In den ersten Sommermonaten 1906 wurde die Arbeit ausgeführt. Den Hauptteil bildet das Kuppelgewölbe mit Gott Vater im Mittelpunkt, der Krönung Mariä, der hl. Cäcilia und Engelsscharen in der Peripherie. Die dekorative Beigabe von Bäumen, Blumen und Girlanden geben dem ganzen auf einfacher Farbenskala aufgebauten Gemälde etwas Festliches, Prangendes. Kunz hat auch später noch oft solche, seiner franziskanischen Naturliebe entsprungenen Blumengewinde mit großem stilistischen Geschick benutzt, um die Wirkung seiner Bilder zu steigern. Die hl. Cäcilia hat er vier Jahre später nochmals mit mäßigen Modifikationen als Tafelbild gemalt. Das Allegretto dieser Kuppelmalereien ging bei den vier Bildern in den Kreuzgewölben: Verkündigung, Weihnacht, Ölberg und Auferstehung, in ein breiteres Tempo, in ein gemessenes Andante über.

Nun aber harrte unseres Malers eine weit größere Aufgabe, die Ausschmückung der großen Liebfrauenkirche in Zürich. Da die Kirche von Hardegger im altchristlichen Basilikenstil gebaut ist, glaubte der Maler ebenfalls in die altchristliche Formenwelt zurückgreifen zu müssen. Man

mag im Zweifel sein, ob ein so starkes Archaisieren nötig gewesen wäre, ohne die Architektur zu schädigen; jedenfalls ist das Werk groß gedacht, gesehen und empfunden. Alles ist ernst, streng und feierlich, dazu voll kräftiger Individualitäten, die dekorative Raumausnützung in schönsten Verhältnissen durchgeführt.

Kunz ging nach Ravenna, bevor er die Kartons begann, um sich nochmals mit dem Geiste dieser großen alten Kunst zu erfüllen. Auch die Themen, die er zur Darstellung brachte, entsprechen der alten Tradition; selbst das Lämmerfries fehlt nicht. Die Apsiswölbung und die zwei Seitenaltarbilder wurden in Glasmosaik ausgeführt, die übrigen Bilder in Kaseinfarben. Letztere wurden vom Künstler sämtlich eigenhändig gemalt, die Mosaiken nach seinen Entwürfen in Innsbruck gefertigt. Unter den drei Figuren der Halbkuppel ragt besonders der hl. Johannes der Täufer durch wuchtige Physiognomie hervor, während Christus und Maria etwas typischer gehalten sind. Großartig feierlich sind die zwölf Apostelgestalten und die Prozession der Ältesten, die dem Lamme ihre Huldigung darbringen.

Betrachtet man solche Bilder für sich allein und ohne Beziehung auf ihren Urheber, dann kann man sie nur bewundern; Kunz als solcher kommt dabei freilich weniger zur Geltung, wenn auch da und dort seine Eigenart aufblitzt. Ganz läßt sich diese bei so urwüchsigen Talenten doch nicht verwischen, sowenig wie der Charakter einer Handschrift, wenn jemand einmal steil schreiben will statt liegend. Uns Heutigen sind derartige Kompromisse zwischen alt und neu immer etwas unsympathisch, und ich glaube, hätte Kunz die Kirche nochmals zu malen, würde das Werk andere Züge aufweisen. Das Verdienst hat diese Züricher Arbeit aber ohne Zweifel, alte Formen so gut wie nur möglich mit neuem Geist erfüllt und mit der Weichlichkeit der christlichen Kunst früherer Jahrzehnte entschieden gebrochen zu haben. Das Natürliche bleibt freilich, daß der neue Geist sich seine Form selber schafft und sie nicht mehr oder weniger als fertiges Ding aus den Rüstkammern alter Jahrhunderte herausholt.

Eine solche vollendete Einheit von modernem Geist und moderner Form, ausgesprochen in einem ganz persönlichen Stil, finden wir in den beiden Altarbildern, die Kunz für die St. Josephskirche in Basel malte: die heilige Jungfrau mit dem hl. Franziskus und der hl. Elisabeth und der hl. Fridolin. Die Farben sind diatonisch harmonisiert, nicht chromatisch wie bei impressionistischen Malerien. Es ertönt der Dreiklang, und selbst hier ist der Grundton so scharf markiert, daß sich Terz und Quint fast nur als Obertöne geltend machen. In dem Madonnenbild herrscht das Rot. Das Blau des Mantels der hl. Jungfrau ist schon mehr ein neutrales Schwarzviolett, das Gelb spielt ins Grünlich-Weiße. Bei St. Fridolin überwiegt das Grün, Rot und Gelb kommen ungebrochen überhaupt nicht

vor, Blau ganz spärlich. Vielleicht ist gerade wegen dieser Sparsamkeit der Farbe die Wirkung eine so ruhige und vornehme geworden. Die Bilder sind vollkommen flächig-dekorativ gearbeitet, nirgends ist eine Modellierung nach der Tiefe erstrebt. Scharfe Konturen gibt es nicht; es sind ähnlich wie bei Fritz Erler Massen gegen Massen, Flächen gegen Flächen abgegrenzt. Dem Eindruck der Unruhe weiß der Künstler zu begegnen, indem er das ganze Kompositionssystem — ich möchte sagen — in eine Zentralsonne und in Planeten abteilt: eine größere Fläche beherrscht den Raum, um die sich die kleineren gruppieren. So in St. Fridolin das große, fast faltenlose Skapulier, im Madonnenbild der schwarzblaue Mantel. Bei diesem letzteren Bild hat der Künstler das spezifisch dekorative Element in dem reichen Blumenschmuck, in dem gemusterten Teppich und in dem gemusterten Kleid der hl. Elisabeth lauter sprechen lassen als in St. Fridolin, wo das eigentlich schmückende Element ausscheidet.

Diese zwei Altarbilder müssen zusammengehalten werden mit den beiden Glasfenstern, die Kunz für die Stadtpfarrkirche München-Giesing entwarf, denn die Parallelen drängen sich auf. Daß der strenge Stil des Meisters, seine Freude am Dekorativen und Kunstgewerblichen gerade für monumentale Glasmalereien sich besonders eignet, leuchtet ein, und manche vorzügliche Werke dieser Gattung hat er im Laufe der Jahre noch geschaffen, wie z. B. in den Kirchen von Gerliswil und Romanshorn.

Diese beiden großen Glasfenster an der Südwand der Giesinger Kirche sind für Kunzsche Art typisch und, wie gesagt, Parallelen zu den beiden Baseler Altarbildern. Die Hochzeit von Kana entspricht dem Madonnenbild, das Brotwunder dem hl. Fridolin. Hier herrscht das Figürliche und Landschaftliche, dort umspielt ein reiches dekoratives Beiwerk die Figuren; hier ist Grün vorherrschend mit etwas Blau, Weiß und Gelb, dort Rot mit Dunkelgrün, Weiß und etwas Gelb. Die Hochzeit von Kana dürfte, obwohl zwei Jahre vor dem Brotwunder entstanden, wegen ihres mehr schmuckhaften Charakters entschieden vorzuziehen sein. Beim Brotwunder macht sich noch zu viel Feinmalerei geltend, das biblische Historienbild ist zu sehr Selbstzweck und drängt das Dekorative, was doch bei Glasfenstern vor allem in Betracht kommt, ungebührlich zurück. Vielleicht mag man auch der Meinung sein, daß die beiden Bilder gerade wegen ihrer immerhin bedeutenden Unterschiede in Form und Farbe sich nicht so recht zur Nebeneinanderstellung eignen — es sind Nachbarfenster —, gleichwohl ragen die Bilder über das gewöhnliche Niveau der üblichen Kirchenfenster hinaus. Heute pflegt man allerdings einen noch herberen Mosaikcharakter, der durch reichliche Verbleiungen und Verzicht auf alle Feinmalerei erreicht wird, vorzuziehen.

Wieviel straffer und wuchtiger sein Stil geworden war, besonders wo ihn äußere Fesseln und Wünsche von Auftraggebern nicht bedrücken,



Fritz Kunz: Heilige Familie.

Späterer Stil des Künstlers.

(Mit Genehmigung der Gesellschaft für christliche Kunst.)

zeigt besonders deutlich ein Vergleich der hl. Cäcilia in der Kuppel der Freiburger Kapelle mit dem Tafelbild der Heiligen, das er 1910 gemalt hat. Die Komposition ist fast ganz herübergenommen, aber alles ist noch mehr in die Fläche gebreitet, die Figur der Heiligen ist vollständig ins Profil gestellt, die schmückenden Zutaten sind reicher geworden. Es ist fast ein Übermaß von Stilisierung, besonders für ein Tafelbild, und Kunz selbst ist später nie mehr so weit gegangen. Ein leichtes Gelbgrün flutet durch das Bild in zierlicher graziöser Melodie, erhält aber in dem ultramarinblauen Mantel der Heiligen einen Kontrapunkt in pfündigen Noten, der in den Flügeln des balgdrückenden Engels im Einklang mit der Melodie abschließt.

Von besonderem Reiz ist das liebenswürdige Idyll der heiligen Familie (Tafel). Das Bild zeigt, daß der Künstler auch dichten kann, ohne auf die Charaktereigentümlichkeiten seines Stils zu verzichten. Maria sitzt am Spinnrocken und blickt von Mutterglück erfüllt auf das Jesuskind, das von drei munteren Engelchen unterstützt die Hobelspäne in einen Korb sammelt. Der hl. Joseph, eine sympathische Arbeitergestalt im kräftigsten Mannesalter, ist mit Eifer daran, einen Balken zu hobeln. Die Hobelspäne hat der dekorative Sinn des Meisters fast zu einem ebenso freundlichen Zierstück zu gestalten gewußt wie sonst die Blumengewinde. Deutscher Geist, deutsche Typen, deutsche Landschaft und deutsches Gemüt machen dieses Bild zu einem besonders geeigneten Wandschmuck fürs deutsche Haus.

Ein Künstler, der wie Kunz voll innerer Kraft strotzt, mußte die Bearbeitung eines Themas wie des hl. Sebastian als wahre Befreiung empfinden, um so mehr, als ihm sonst viel zu wenig Gelegenheit geboten ist, gerade dieses seelische Ventil zu öffnen. In der neuen Kirche zu Romanshorn, die der Künstler auch durch markige Apostelgestalten bereicherte, hat er dem römischen Kriegsmann Sebastianus in einem dreiteiligen Altarbild ein herrliches Denkmal gesetzt. Das große Mittelstück schildert den Martertod des Heiligen, die beiden kleineren Seitenstücke die Taufe des Heiligen und seinen Soldateneid, gleichsam als Illustration des Heilandwortes: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist". Wie schwächlich wirken gegen diese römische Kolossalgestalt die herkömmlichen Sebastiansbilder! Die Idee eines Kriegshelden hat Kunz in eine Form gezwungen, die in ihrer Größe und Wucht unwiderstehlich wirkt. Daß dieser gewaltige Mensch so demütig sein Haupt beugt, um sich vom Pontifex taufen zu lassen — der Eindruck wird durch die mächtig geschwungene Rückenkurve noch gesteigert —, bringt den Gegensatz von Natur und Übernatur aufs eindringlichste zur Geltung, wie auch die dunkle Farbe des Soldaten im Widerspiel zur leicht verflimmernden des Bischofs. Welcher Prachtkopf ist ferner dieser greise Bischof mit seinen herben

und doch wieder so milden Zügen und der jugendliche Diakon mit dem echt römisch geschnittenen Gesicht. Und auf dem andern Seitenbild: wie überzeugend hat der Künstler in den so regelmäßigen Zügen des Kaisers tyrannisches Selbstbewußtsein und Grausamkeit herausgearbeitet. Die malerische Behandlung ist von stenographischer Vereinfachung. Aber gerade dadurch dringt das Psychische mit Gewalt durch das Naturalistisch-Körperhafte. Man denke sich diese Bilder in allen Teilen gleichmäßig durchmodelliert, und die seelischen Töne werden durch die Naturtöne übertäubt, ganz abgesehen davon, daß die dekorative Wirkung leiden würde. Der melodische Kern der Komposition ist so diskret begleitet, daß die Melodie nur gestützt, nicht aber verdeckt wird. Die moderne Kunst hat gerade darin so große Fortschritte gemacht, daß sie Wesentliches und Unwesentliches nicht mit gleicher Liebe behandelt, sondern das Wesentliche viel lauter sprechen läßt als das Unwesentliche. Dadurch bekommen moderne Bilder für den Kunstlaien, der zäh am Naturalismus hängt, zunächst etwas Befremdendes, bis er sich einmal ganz klar darüber geworden ist, daß die Kunst andere Aufgaben hat als die Natur. Diese behandelt das Unwesentliche mit derselben Sorgfalt wie das Wesentliche. Das zarteste Härchen an der Haut, das man mit bloßem Auge kaum wahrnehmen kann, ist ein ebenso großartiges Meisterwerk der Schöpferhand Gottes, wie das Große und Auffällige. Der Künstler aber muß das für den Ausdruck seiner Idee Unwesentliche abschwächen, um ein Fachwort der photographischen Technik zu gebrauchen, das Wichtige dagegen verstärken, will er nicht zum geistlosen Nachstotterer dessen werden, was ihm die Natur in unnachahmlichen Lauten vorspricht.

Noch wäre das herrliche Votivbild in Wil zu erwähnen, das ja durch zahlreiche Abbildungen bereits bekannt geworden ist. Aber so hinreißend kraftvoll es ist, bietet es doch keine neuen Züge zur Charakteristik des Meisters, so daß es für unsern Zweck ausscheiden kann.

Dagegen müssen wir der Neigung des Künstlers zum Mystischen noch etwas nachgehen. Vor etwa zehn Jahren hat er zwei Farbenskizzen zu Triptychen, die Anbetung der Weisen und eine schmerzhafte Mutter, gemalt, deren Farbenzauber uns geradezu aus der Welt des Wirklichen in die des Visionären versetzt. Wer beim Anblick Geißlerscher Röhren in verdunkeltem Raum schon einmal die Kulissen der realen Welt versinken sah und sich in eine Art Traumzustand, wo die Empfindung alles Begriffliche übertönt, hineinversetzt glaubte, wird vor diesen Bildern ähnliche Eindrücke empfangen. Nur ist die Stimmung eine religiöse, eine tiefe Weihnachts- und Karfreitagsstimmung. Aus den purpurvioletten Massen brechen die spärlichen Lichter, in grünlichem Schein fluoreszierend und wie Opale schimmernd.

Ein Gemisch von Kunzscher Farben- und Beuroner Formenmystik ist das 1908 gemalte Kreuzbild. In der alten Kunst wurde der Gekreuzigte

oft mit Engeln dargestellt, die sein Blut in Kelchen auffangen. Diesen Gedanken greift Kunz auf, übersetzt ihn aber in eine streng hieratische Form. Auf beiden Seiten des Gekreuzigten stehen zwei große Engel auf Wolken mit mächtigen Flügeln, jeder Individualität beraubt und zu Typen kristallisiert, die in zwei von Strahlenkreisen umgebenen Gefäßen das Blut des Heilandes tragen. Mit ihren schwach gemusterten violetten Gewändern in verflimmernden Umrissen treten sie nur schwach aus dem rotvioletten Hintergrunde hervor und bohren sich mit ihren großen staunenden Augen in die Seele des Beschauers. In geheimnisvollen Lichtern leuchtend tritt der Leib des Herrn aus der dunkel schimmernden Farbenmasse heraus. Ein Regenbogen wölbt sich über dem Ganzen, in den die spärlichen Farbtöne des Bildes einmünden.

Ein solches Bild wird gewiß nicht jedem zu Herzen sprechen. Nicht jeder besitzt eine so dehnbare Einfühlungsfähigkeit, wie sie solche mystischen Offenbarungen erheischen. Andern dagegen werden sie viel treuere Wegweiser in die Tiefen der christlichen Empfindungswelt sein als Bilder der herkömmlichen Art.

Mit der Aftermystik des Expressionismus und seinen verzerrten Naturformen hat die Mystik unseres Künstlers nichts gemein. Mag jemand auch glauben, daß, wie die Wahrheitsverrenkungen eines Paradoxons gewisse Seiten einer Wahrheit grell beleuchten, so auch eine in gemalten Paradoxismen sich bewegende Kunst gewisse seelische Erlebnisse schärfer umreißt als die gewöhnliche auf der Grundlage der Natur beruhende Kunst, für die Zwecke der Kirche wird letztere immer den Vorrang behaupten, denn bei der Mehrzahl der Kirchenbesucher ist das Verständnis für so extrem subjektive Empfindungen nicht vorhanden und wird nie vorhanden sein. Sowenig wie der Prediger die paradoxe Redeweise eines Oskar Wilde brauchen könnte, ohne den Gläubigen Ärgernis zu geben, so wenig kann die kirchliche Kunst an dem modernen Expressionismus gesunden. Wir sagen nicht, daß die religiöse Kunst im weiteren Sinn auf solchen Wegen unmöglich wäre; denn gerade die tiefsten Empfindungen, die den Menschen mit Gott verbinden, sind rein persönlicher Art, und darum wird auch ihr künstlerischer Ausdruck in einer Form in die Erscheinung treten, die das Geheimnis des Künstlers bleibt. Die kirchliche Kunst aber ist eine Kunst für alle und nicht nur für ein paar Auserlesene; sie muß aus der Enge des rein Persönlichen heraus. Darin liegt, wie schon bemerkt, eine Klippe für die kirchliche Kunst und die Gefahr der Oberflächlichkeit, der leider so viele Künstler unterliegen.

Gegenüber andern Malern, die mit Kunz eine besondere dekorative Begabung gemein haben, wie etwa Krahforst, Strathmann, Klimt, Lechter, bleibt Kunz stets *natürlich und gesund*. Mondäne Anwandlungen und hysterische Zierlichkeit gibt es bei dem kräftigen Schweizer Maler nicht. Nicht wachsfarbene Leichname, sondern lebensfrohe Menschen mit warmem Blut bannt er in seine dekorativen Rhythmen. Ebenso gesund ist seine Farbe. Wo er Symphonien

aus hellen Tönen malt, gewinnen wir nie den Eindruck müder Bleichsucht, sondern freudig gehobener, lichtdurchfluteter Frühlingsstimmung. Wo er aber Symphonien in Dunkel malt, dringen ganz geheimnisvolle Strahlen aus den purpurnen Gluten wie in den erwähnten mystischen Bildern und tragen uns aus der Welt der Natur in die Übernatur, wo das mühsame Denken schweigt und die Seele in den Mysterien des Göttlichen versinkt.

Kunz hat bis jetzt fast ausschließlich für sein engeres Vaterland, die Schweiz, gearbeitet, obwohl er seit Jahren in München lebt. Daß seine Landsleute ihm eine so warmherzige Förderung angedeihen ließen, ist vor allem dem großen Einfluß des P. Albert Kuhn O. S. B. zu danken. An ihm hatte unser Maler von Jugend an einen Protektor, Wegebereiter und geistigen Mäzen und einen Ratgeber von weitherzigen Grundsätzen, gerade wie er ihn für die Entwicklung seiner Eigenart auf dem Boden gesunder Tradition brauchte.

Gegenwärtig arbeitet Kunz an der Ausmalung der Institutskirche zu Ingenbohl. Dem Umstand, daß vor allem Kinder Besucher dieser Kirche sind, verdanken diese neuesten Schöpfungen eine besondere Anmut und Lieblichkeit, die beweist, wie tief der Künstler in die Kinderseele gedrungen ist. Die altchristliche Strenge der Züricher Liebfrauenkirche wäre unpassend für so zarte, vom Ernst des Lebens noch unberührte Seelen. Nichts zeigt mehr die Vielseitigkeit der Empfindungswelt unseres Meisters, als daß er auch werden konnte wie die Kinder, ohne die künstlerische Form herabzuwerten. Eines aber verkünden die Werke des Meisters alle, seien sie nun streng oder mild, daß nur ein Mann, bei dem Charakter und Religion die erste Grundlage des Lebens sind, unsere Seele so tief berührt. Glaube und Kunst haben sich in diesen Bildern die Hand gereicht; aus dem Lichte geboren, entzünden sie wieder Licht in den Herzen.

**Josef Kreitmaier** S. J.

# Übersicht.

## Neuorientierung im Zeitungswesen.

Unter den vielen Vorwürfen, die wider das moderne Zeitungswesen erhoben worden sind, findet sich auch dieser: Seine unruhige, aufgeregte Art gestatte ihm kein abgeklärtes Urteil. Es kenne keine Mitte zwischen den Posaunenstößen der Reklame und einem Sirenengeheul, das umbringt und umbringen soll. Etwas Ähnliches gilt aber auch von vielen Urteilen, die über die Presse gefällt werden. Bald erhebt man diese alles Kulturleben der Gegenwart beeinflussende, wo nicht beherrschende Weltmacht in den Himmel überschwenglichen Lobes, bald wirft man sie in die Hölle zu den übelsten Ungeheuern, die es je gab. Im Zeitalter der „Reizsamkeit", wie Lamprecht für Nervosität und Neurasthenie sagte, empfiehlt es sich, das Aristotelische Wort, Übertreibungen seien kindisch, den Zeitgenossen so lange auf den Kopf zu sagen, bis sie es zu glauben beginnen. Das ist zudem journalistisch gedacht; denn in der ständigen Wiederholung gewisser Leitideen ruht nach der Ansicht von Kennern eine von den starken Wirksamkeiten der Presse. Als man den Großvater der Journalistik, Voltaire, darauf aufmerksam machte, es werde gesagt, daß er sich wiederhole, erwiderte er: „Ich werde mich wiederholen, bis man sich bessert."

* * *

Cotta, der berühmte Buchhändler Cotta, soll für den Stand der Zeitungsschreiber eine Art Priestertum in Anspruch genommen haben. Andere meinten, der Journalist sei Priester, Lehrer, Anwalt und Arzt in einer Person; also ein Inbegriff aller Fakultäten, dem Faustens „Habe nun, ach!" usw. sozusagen auf den Leib geschrieben sei. Ein Gelehrter, der am meisten dazu beitrug, daß die Zeitungskunde nach dem akademischen Bürgerrecht zu streben vermochte, Karl Bücher, sieht im Zeitungswesen eine der besten Früchte unserer Kultur und meint, man könne „über die Tätigkeit des echten Journalisten nicht groß genug denken" [1]. Ein sehr angesehener Vertreter des Journalistenberufes, Ernst Posse, besteht mit

[1] K. Bücher, „Das Zeitungswesen", in P. Hinnebergs „Kultur der Gegenwart" I 1 [2] (1912) 552.

Nachdruck darauf, es sei durchzusetzen, daß er eine „Magistratur" im antiken Sinne darstelle, ein öffentliches Amt innehabe[1]. Da es aber weder in antiken noch in modernen Zeiten je ein öffentliches Beamtentum gab, das nicht durch Ernennung oder Wahl übertragen worden wäre, nicht amtlicher Kontrolle und in seiner Amtsführung der Verantwortlichkeit unterstanden hätte, wirft er damit die schwierige Frage auf, wer ernennt, wählt, beaufsichtigt die Journalisten, wer zieht sie zur Verantwortung und in welchen Formen geht das alles vor sich? Ein geistvoller italienischer Soziologe, Szipio Sighele, vergleicht die Zeitungsschreiber mit jenen Ärzten, welche hysterischen Menschen den eigenen Willen aufzwingen[2]. Dabei waltet der Unterschied ob, daß Charcot und seine Jünger immer nur einzelne vornahmen, während die Presse, zumal in der Hand eines Lord Northcliff, Städte, Länder, Weltteile zu hypnotisieren vermag. Auch pflegte Charcot seine Objekte nicht erst hysterisch zu machen, während die Sensationspresse durch ihre Hast, ihre Unstäte und Unrast, ihr Aufstacheln von Erregungsreizen, ihr Aufpeitschen von Leidenschaften den Lesern die Empfänglichkeit für die redaktionelle Hypnose erst beibringt, dann steigert.

So vielseitig nun diese Vergleiche des journalistischen Berufes mit der Reihe nach allen akademischen Berufen erscheinen, so sind sie alle zusammen immer noch höchst einseitig. Ein Franzose erzählt[3], der hocherfolgreiche Chef einer Zeitung habe nie einen Ton von der priesterlichen Seite des Berufes gesagt, seiner Weisheit letzter Schluß sei vielmehr der gewesen: „Was auf dem Papier gedruckt wird, daran liegt wenig; das Wesentliche ist, daß man es verkaufe." Da ist aber mit Philosophieren keine Sekunde zu verlieren. Man bedenke: 60 Tonnen Waren in 12 Stunden bearbeitet, in 3 Stunden hergestellt, in 5 Stunden an Tausende versendet, sind am nämlichen Tag noch abzusetzen! Denn heute ist der Preis für 100 Kilo 75 Franken, morgen nicht einmal 7,50! So reden die hochmögenden Zeitungsunternehmer, die „Typenbesitzer", wie man sie wohl in den beteiligten Kreisen bezeichnend nennt. Das erinnert an Plantagenbesitzer. Und alles, was unter ihnen und für sie schafft und schuftet, sind dann „Tintenkulis".

Es handelt sich da aber nicht um vereinzelte Auswüchse. Man kommt dem Wesenskern des ganzen Instituts hier näher als mit allen romantischen Vergleichen. Der vorhin erwähnte Gelehrte Karl Bücher hat jüngst als Definition des Zeitungswesens vorgeschlagen[4]: „Ein Erwerbsunternehmen, das Annoncenraum als Ware erzeugt, die nur durch einen redaktionellen Teil verkäuflich wird."

---

[1] Deutsche Revue 35 IV 79—91 und 204—217; 39 II 298—309 und 39 III 80—91 (1914 Juni, Juli); „Über Wesen und Aufgabe der Presse" (1917).

[2] Bei K. Bücher a. d. Tägl. Rundschau 1898 Juni 8, Nr. 127 (= La Tribuna 1898) wiedergegeben: „Zeitschr. f. d. ges. Staatswissenschaft", Januarheft 1917, 316—319.

[3] *L. Latzarus*, Revue de Paris 21 (1914 Jan. 1) 200.

[4] Die deutsche Tagespresse und die Kritik (1915, ausgegeben 1917) 91.

Darauf erwiderte Ernst Posse[1], Schriftleiter der „Kölnischen Zeitung“: „Einverstanden!“ „Ich pflege das so auszudrücken: die Zeitung ist ein Erwerbsunternehmen, das mit öffentlicher Meinung handelt.“ So ganz decken sich die beiden Auffassungen doch nicht. Das Erwerbsunternehmen Zeitung „handelt“ nicht bloß mit öffentlicher Meinung, es „handelt“ ja vorab mit dem „Annoncenraum“. Von *diesem* Handel *lebt* bekanntlich das Geschäft, vom andern so wenig, daß es da draufzahlen muß. Das gibt es aber nicht, daß der Oberzweck eines industriellen Betriebes der sei, mit Verlust zu arbeiten; der Oberzweck ist vielmehr stets Gewinn und Gewinnsteigerung. Deshalb erscheint es naturnotwendig als Oberzweck eines Weltblattes, die Verkaufskraft des Anzeigenraumes zu steigern. — Da die Inserenten *allein* das Geschäft gewinnreich machen, da sie *lediglich* wegen der Verkaufskraft der Zeitung inserieren, werden die Unternehmer getrieben, die Verkaufskraft des Blattes durch alle Mittel zu steigern, werden die Inserenten nicht bloß stille Teilnehmer am Geschäft, sondern die Rücksicht auf sie, die Verkaufskraft des Blattes bekommt den Primat im ganzen Betrieb, wird dessen alles beherrschender Oberzweck. Damit befindet man sich aber auf der Gleitbahn zur Sensations- und Skandalpresse. Und da ist kein Halten. — Ein wutentbrannter Kritiker des Zeitungswesens schrieb vor mehr als vierzig Jahren eine heftige Anklage; aus der verschollenen Schrift hat vor kurzem Ernst Posse einen Satz in Erinnerung gebracht[2]. Darin vergleicht der Verfasser den Zeitungshandel mit dem Geschäftsbetrieb übelster Winkelkrämer, dem Handel in alten Kleidern u. ä. m., um diesen den Vorzug zu geben. Bei Winkelkrämergeschäften werde man nur um sein Geld geprellt; die Abnehmer der Sensationspresse aber würden an Geld, Leib und Seele geschädigt.

* * *

Zieht man es vor, statt des Meinungsgewirres der vielen die überlegte und überlegene Einsicht eines einzelnen und an Ansehen einzigen reden zu lassen, so erinnere man sich an Bismarcks Aussprüche über die Presse und halte sich dabei nur an amtliche, an Aussprüche aus seinen politischen Reden. Als es aufkam, „Tendenzlügen“ als Telegramme zu verbreiten, meinte er, die gemeine Rede, „gelogen wie gedruckt“, werde nun abgeändert werden müssen: gelogen wie telegraphiert[3]. In einer und der nämlichen Rede gefiel sich sein Sarkasmus darin, die Sätze aufeinanderfolgen zu lassen: „Manches, was in der Zeitung steht, ist doch auch wahr“; „obgleich es in der Zeitung steht, ist es doch wahr“[4]. Schon er hatte Anlaß, Reuter und Havas als „Brutstätten aller Enten“ zu bezeichnen[5]

[1] Kölnische Zeitung 520 (1917 Mai 31): „Auch ein Kriegsziel!“

[2] Deutsche Revue 35 IV 207.

[3] H. Kohl, Die politischen Reden des Fürsten Bismarck 4 (1893) 143—145 (Landtag 1869 II 13).

[4] 4 (1893) 104 117 (Landtag 1869 I 29). Vgl. 9 (1894) 338 (Reichstag 1882 VI 12) 10 (1894) 472 (Reichstag 1885 II 10).

[5] 6 (1893) 345 (Reichstag 1876 II 9).

die dort ausgebrüteten Enten haben sich mittlerweile im Kampf ums Dasein in raubgierige Geier verwandelt. Die Art, wie Bismarck von der „Druckerschwärze" spricht, legt von hoch oben herkommende Geringschätzung an den Tag: „Die Presse ist für mich Druckerschwärze auf Papier" [1]; ihre Angriffe haben ihn so abgehärtet, „daß mir die Druckerschwärze nicht mehr durchkommt" [2]. In der berühmtesten seiner Reichstagsreden (1888 Februar 6), unmittelbar vor dem berühmtesten Satz dieser Rede, nannte er es „eine unglaubliche Dummheit", zu meinen [3], „eine große, stolze Macht, wie das Deutsche Reich, durch eine gewisse drohende Gestaltung von Druckerschwärze einschüchtern zu können". Sein Titanenzorn trifft die Presse aller Parteien, eine um die andere. Die fortschrittliche und freisinnige Presse nennt er „reichsfeindlich und vaterlandslos", weil sie jeden Anlaß benutze, „das Ausland gegen das Deutsche Reich aufzuhetzen" [4]. Das journalistische Stichwort „Schnapspolitik" erwidert er mit „Preßbengelpolitik" [5]. Die Anonymität, die in der deutschen Presse üblich war und ist, gab ihm Anlaß, nach rechts und links, wider die „Kreuzzeitung" [6] wie wider die „Richtersche Presse", wuchtige Worte zu schleudern: er werde „verleumdet", „wie er es ehrloser niemals erlebt hat"; wenn jemand das in anonymen Briefen tue, so verurteile man es als ehrlose Beschäftigung; geschehe es aber ebenso anonym auf gedruckten Blättern, „so ist das Preßfreiheit" [7]. — Neben diesen und vielen andern Urteilen über die „Verlogenheit der Presse", über „Preßhetzereien", über die Schuld der Presse an inneren Zwisten und Krisen wie an auswärtigen Verwicklungen und Kriegen steht die weltnotorische Tatsache, daß kein Staatsmann mit solcher Sorgfalt und Meisterschaft die Presse benutzt hat. Noch schwerer vielleicht wiegt die andere Tatsache, daß zwei Bände Zeitungsartikel Bismarcks gedruckt vorliegen, die nur einen geringen Bruchteil seiner unmittelbaren Beziehungen zur Presse enthalten. Nicht ohne tiefe Bewegung liest man heute seine Worte: „Es gibt Augenblicke, wo es aus den Spalten der Zeitungen herausklingen muß wie ‚Schwertgeklirr und Wogenprall', um den Furor teutonicus zu erwecken, ohne den wir unsere künftigen Schlachten nicht gewinnen können." [8] Bis zum Schluß seines Lebens, dieses Lebens voll Schwertgeklirr und Wogenprall, war er zu sehr Kämpfer, um dieses Kampfmittels sich zu begeben, zumal wo er andere entbehrte. Jene zwei Bände stammen aus den Jahren nach seinem Rücktritt [9].

Wie in den Wald gerufen wird, schallt es wider; das gilt auch vom „Blätterwald". Die Bismarck gegnerisch gerichtete Presse blieb ihm nichts schuldig.

---

[1] 12 (1894) 443 (Reichstag 1885 II 6).
[2] 13 (1905) 152 (1892 VIII 6, Stettiner Bahnhof).
[3] 12 (1894) 476 477 (Reichstag 1888 II 6).
[4] 12 (1894) 535 (Reichstag 1889 I 15).
[5] 10 (1894) 79 (Reichstag 1884 III 20).
[6] 6 (1893) 351 (Reichstag 1876 II 9).
[7] 10 (1894) 375 (Reichstag 1885 I 8).
[8] H. Hofmann, Fürst Bismarck 1890—1898. 3 (1914) 184 185.
[9] Bd. 1 und 2 des ebenzitierten Werkes [8] (1914).

E. Richter hob es im Reichstag als Beweis für die Unabhängigkeit der deutschen Presse hervor, daß sie es wage, dem mächtigsten Mann in Europa die Wahrheit zu sagen; die offiziöse Presse Deutschlands jedoch sei der Mißachtung aller anständigen Leute des In- und Auslandes verfallen. Aus den Zeitungskriegen von damals und aus andern könnte man abnehmen, daß die Großmachtpresse, von ununterbrochenen Bürgerkriegen zerrissen, eine Großmacht darstellt, die verfassungsmäßig als Krieg aller gegen alle in die Erscheinung tritt. Aber muß das nicht sein, wenn der Wettbewerb unumschränkt regiert? Muß der Wettbewerb nicht unumschränkt regieren, wenn die Presse in ihrem Kernwesen industrieller Großbetrieb ist? Einige wenige Richtlinien und Zielsetzungen findet man übrigens doch, in deren Verfolg volle Einmütigkeit weithin herrschte. In Kulturkampfsfragen z. B. gab es lange vor Northcliff und ohne jeden der Öffentlichkeit bekannten Northcliff eine europäische Einheitspresse....

* * *

Die unendliche Verschiedenheit in der Beurteilung der Presse ist indes nicht erstaunlich. Einem Kulturphänomen, das zu den wenigen gehört, von denen man sagen kann, sie seien ohne Beispiel in aller Geschichte, wird es an begeisterten Lobrednern nicht fehlen. Ohne Beispiel in aller Geschichte war schon die Druckmaschine des 15. Jahrhunderts: ein Bildungsmittel ohnegleichen; freilich auch sie schon ein kapitalistisches Unternehmen. Was wurde erst daraus, als die Dampfpresse, die Rotationsmaschine, das Holzpapier Verwendung fand! Nie geahnte Möglichkeiten traten zutage; Möglichkeiten der Nachrichtenverbreitung, Bildungsmöglichkeiten, Geschäftsmöglichkeiten. Mit der riesig raschen Entwicklung, die der Betrieb nun nahm, traten Folge- und Begleiterscheinungen ein, welche abträgliche und wegwerfende Urteile über die Presse begreiflich erscheinen, deren Gründe hervortreten lassen, die subjektiven und psychologischen wie die objektiven. In der Parteipresse lodert allenthalben so viel Feindschaft, daß das Urteil naheliegt, damit werde das öffentliche Wohl nicht gefördert, sondern geschädigt. Die Ausweitung des Stoffbereichs der Zeitungen über das ganze Riesenreich moderner Kultur, verbunden mit der Notwendigkeit, ohne Verzug aus den eigenen gegenwärtigen Kenntnissen, wie sie gerade sind, über alles „geistreich" zu schreiben, führt zu seichter, oberflächlicher, windiger Behandlung zumal schwieriger Fragen. Und das im Zeitalter ausgebildeten Fachstudiums! Da kommen dann gerade aus gelehrten Kreisen Urteile wie dieses[1]: „Der herrschsüchtigste aller Selbstherrscher, der absoluteste aller absoluten Monarchen könnte mit aller Erfindungskunst sein Volk nicht so knebeln und verdummen, wie es sich heute mit Hilfe seiner eigenen Presse und zu seinem eigenen Behagen selbst knebeln und verdummen läßt." Der alles durchdringende Einfluß der Tagespresse, dem sich niemand entzieht, wird von selbständigen Köpfen als versuchte Entmündigung, von aufrechten Männern als Verknechtung empfunden. Der sich

[1] F. v. d. Leyen, Deutsche Universitäten und deutsche Zukunft (1906) 94.

dawider auflehnende Zorn kann um so wilder werden, als er weiß, daß er ohnmächtig ist. Die Presse trifft zu viele, vielzuviele tödlich, negativ durch Totschweigen, positiv durch beißende, auf Vernichtung zielende Kritik, als daß sie nicht zuweilen von den Flüchen Gekränkter gesteinigt würde. Dazu kommt die Anonymität; sie ist nicht bloß ein deckender Schild, sondern auch eine Scheibe, eine Scheibe, gegen die der Rachsucht jedes, auch das giftigste Geschoß zulässig scheint.

Mit derlei psychologischen Erwägungen könnte man noch lange fortfahren, indes sind die objektiven Gründe der abträglichen Urteile von größerem Belang. Zwar nicht gerade die, welche den Stand und die Sache für die Ausschreitungen einzelner verantwortlich machen; diese Anwürfe sind zumeist als Verallgemeinerungen abzulehnen, es sei denn, daß solche „einzelne" massenhaft auftreten. *Das tiefste Problem, die ungelöste Schwierigkeit liegt im zwiespältigen Wesen der Gebilde*, die wir täglich zur Hand nehmen. Sie bestehen vorn aus einem belehrenden und unterhaltenden, rückwärts aus einem kaufmännischen Teil, die beide aber dennoch innerlich ein Ganzes, eine geschäftliche Zweckeinheit bilden, mögen auch Hunderte von Abnehmern stets nur einem dieser Teile gewohnheitsmäßig ihre Aufmerksamkeit zuwenden.

Jedes Weltblatt ist eine Akademie, die gleichzeitig als Börse dient, ein Hörsaal, in dem während der Vorlesungen sich zahlreiche Geschäftsleute zusammenfinden, um gleichzeitig ihre Geschäfte abzuschließen. Ein Gewerbe, das ein Lehramt ausüben will! Idealismus, der Handel treibt! Münzenzählender, raffgieriger Realismus, der ikarische Flüge ins Reich der Ideale in Unternehmung nimmt! Ist das gewaltigste Weltkulturphänomen der neuesten Geschichte im besten Fall nichts, um einen österreichischen Ausdruck zu brauchen, nichts als ein „gemischtes Warenlager", und zwar ein sehr gemischtes, in dem Ramsch- und Posenware vorwiegt?

Dennoch bleibt es ein gewaltiges Weltkulturphänomen; sowohl als Bildungsmittel wie als Kontor für Geschäfte gleich unentbehrlich und von gleich weltweitem Belang. Es schreit deshalb förmlich nach wissenschaftlicher, forscherlicher Ergründung, nach jener Behandlung, die sorgsam und fein sondert und sichtet, abwägt und würdigt, die Entwicklung klarlegt, das Wesen feststellt, das Wesentliche vom Zufälligen und vom Allzumenschlichen trennt, einsichtsvoller Beurteilung eine Bahn allgemach zu brechen sich vorsetzt, alledem obliegt, um ein Wort E. v. Körbers zu verwenden, „mit leidenschaftloser Beharrlichkeit" und zudem auch in *dem* Sinn sine ira et studio, daß die entschlossene Ruhe keinen Ärger und keine Entrüstung zuläßt.

Das Sondern und Sichten könnte mit der Unterscheidung zwischen dem Sollen und Sein beginnen, zwischen der idealen Aufgabe einerseits, anderseits deren sehr verschiedenen Verwirklichungen zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten durch verschiedene Leute. Bei der Würdigung der idealen Aufgabe: als Volksbildungsmittel ist der alles bestimmende Unterschied zu prüfen zwischen der Bildungsverbreitung als dem Ober- und Endzweck der Zeitung und der Bildungs-

verbreitung, die nur als Mittel angesehen wird, die Verkaufskraft der Zeitung zu steigern. Formell ist vom Unterschied auszugehen zwischen den theoretischen und den praktischen Fragen, die das Zeitungswesen betreffen. Die theoretische Hauptfrage lautet: Ist die Zeitungskunde überhaupt eine Wissenschaft, ist sie eine eigene Wissenschaft, und, wenn ja, was hat sie zu lehren? Die praktische Hauptfrage lautet: Sind Zeitungsreformen notwendig und nützlich, möglich und durchführbar, und, wenn ja, welche?

## Die Zeitungskunde.

I. E. Posse, „Das Wesen der Zeitung", in Deutsche Revue 35 IV 79—91 (1910 Okt.) und 204—217 (1910 Nov.).

II. M. Garr, Die wirtschaftlichen Grundlagen des modernen Zeitungswesens. Wien 1912 (= Wiener staatswissensch. Studien X 3) 79.

III. K. Bücher, „Das Zeitungswesen", in P. Hinnebergs „Die Kultur der Gegenwart", Teil I, Abt. 1: Die allg. Grundlagen, 2. Aufl. 1912, 512—555.

IV. *L. Latzarus*, „Le journal moderne", in Revue de Paris Jahrg. 21, 188—210 406—426 (1914 Jan. 1. u. 15).

V. O. Wettstein, „Zeitungskunde als wissenschaftliches Fach", in „Universität Zürich. Festgabe zur Einweihung der Neubauten 18. April 1914, Abt.: Rechts- und staatswiss. Fak." 149—166.

VI. *A. de Chambure*, A travers la Presse, Paris 1914 (688 S.).

VII. E. Posse, „Zeitung, Publikum und öffentliche Meinung", in Deutsche Revue 39 II 298—309 und 39 III 80—91 (1914 Juni, Juli).

VIII. K. Bücher, „Die Presse", in Handbuch der Politik, 2. Aufl. 1 (1914) 264—270.

IX. S. C. Junker, Grundriß der Journalistik (1915. 48 S.).

Was immer dagegen gesagt werden möge, die Zeitungen sind für den Historiker, der sich mit der Geschichte der neuesten Zeit beschäftigt, unentbehrliche Quellen von erheblicher Wichtigkeit. Die Anregungen M. Spahns, die sich darauf beziehen (vgl. diese Zeitschrift 92 [1917] 136) behalten ihren Wert trotz der ablehnenden Bemerkung eines hervorragenden Gelehrten. Politische Geschichte im engeren Sinn, Parlamentsgeschichte, Geschichte der Parteien, ihrer Programme, ihrer Stellungnahme zu den politischen Tagesfragen, ist ohne Berücksichtigung der führenden Blätter ebenso unmöglich wie ohne Berücksichtigung der führenden Männer. Sobald man von historischen Quellen redet, wird streng wissenschaftliche Akribie und Kritik als selbstverständlich vorausgesetzt. Sie wird hier also in Gleichem Anwendung finden. Der Beweis ist zudem wiederholt durch die Tat erbracht worden. So hat beispielsweise Thureau-Dangin in seiner siebenbändigen Geschichte der Juli-Monarchie aus den Zeitungen jener Zeit die Eigenart des öffentlichen Lebens dieser Epoche zu beleuchten verstanden. Insbesondere stellt er E. Girardins journalistische Neuorientierung mit großem Geschick in den Rahmen der Umwelt, einer Umwelt, die blindlings und in hellen Haufen dem Schlagwort nachrannte: Enrichissez-vous. Ohne dieser Dinge zu gedenken, läßt L. Latzarus (oben IV) mit Girardins Zeitung den modernen Journalismus

anheben, weil da der auf ein zu erzielendes Gewinnmaximum eingestellte Betrieb eigentlich begonnen habe. — In diesem Sinn verstanden, ist die Zeitungskunde *ein Abteil der geschichtlichen Quellenkunde*.

Die Zeitungen selbst haben auch ihre Geschichte, und in diesem Sinn genommen, ist die geschichtliche Zeitungskunde *ein Teil der Kulturgeschichte*. Die Anfänge sind mit besonderer Sorgfalt erforscht worden. Auch liegen bereits größere Samtdarstellungen vor. Indes bleibt, worauf bei anderer Gelegenheit zurückzukommen ist, weiteren Forschungen hier noch ein offenes Feld, auch Spezialforschungen verschiedener Art. „Der Kulturhistoriker späterer Jahrhunderte wird die Annoncenseiten der alten Zeitungen so gut studieren müssen wie deren Textteil" (Deutsche Revue 35 IV 86), vorausgesetzt, daß das Holzpapier so lange hält. Die Sache ist übrigens schon 1907 in Angriff genommen worden. T. Kellens Beitrag zur Festschrift für Adolf Koch, die dem Leiter des journalistischen Seminars der Universität Heidelberg zur Vollendung des 20. Seminarsemesters gewidmet wurde, handelt „über die geschichtliche Entwicklung des Anzeigewesens". Da kann man gewahr werden, daß auch in den verborgensten Winkeln des Kulturlebens etwas von der Eigenart der öffentlichen Meinung und des öffentlichen Geschmacks erkennbar ist. Wir erfahren da z. B., wie die Heiratsanzeige sich entwickelt hat, und ihre Anfänge sind seltsam genug. So wenn in der Wiener Zeitung vom 4. Oktober 1794 „eine Ehegattin zum dritten- und viertenmal gesucht" wird; oder wenn die nämliche Zeitung am 25. Januar 1797 eine Anzeige mit der Überschrift einführt: „Zum Heyrathen wird ein Waibsbild gesucht", und darin sich dann der Satz findet: „er scheut auch keinen Naturfehler, sie muß aber 300 Gulden haben".

Neben der Zeitungskunde, die zur geschichtlichen Quellenkunde, neben der, die zur Kulturgeschichte gehört, gibt es aber auch eine *selbständige Zeitungskunde*, welche das große Kulturphänomen, das heutige Zeitungswesen, juristisch erfaßt, philosophisch durchleuchtet, politisch würdigt und vom Standpunkt der Gesellschaftslehre in die Zusammenhänge der Soziologie einstellt. Da muß gesagt werden, was die Zeitung ist, was sie soll, wie sie wird, wie sie wirkt. Auf diese Zeitungskunde beziehen sich die Veröffentlichungen, die oben in chronologischer Folge angegeben wurden. Sachlich geordnet stellt sich die Liste so dar: Wettstein (V) behandelt das Zeitungswesen als Lehrfach an Universitäten und Hochschulen[1]. Einen hochgelehrten und bahnbrechenden Grundriß bietet Bücher (III dazu VIII), einen solchen vom Standpunkt der journalistischen Praxis und populärer Einführung Junker (IX). De Chambures Buch (VI) ist, was das Papier anlangt, ungewöhnlich schwerwiegend, aber federleichten Inhalts; Oberflächlichkeit in Reinzucht. Wer ein nicht unergötzliches Geplauder von fast 700 Seiten über allgemein bekannte Dinge auszuhalten vermag und zudem starke

[1] Dazu K. *Bücher* in: Unsere Sache und die Tagespresse (1914), Akademische Berufsbildung für Zeitungskunde 65—71, Studienplan zur berufsmäßigen Ausbildung in der Zeitungskunde a. d. Univ. Leipzig 71—74.

Armmuskeln hat, möge das Buch zur Hand nehmen. Bezogen sich diese Schriften auf das Zeitungswesen im allgemeinen, so betreffen die übrigen Sonderfragen, die im Titel der Veröffentlichung gekennzeichnet sind (I II VII); nur die Artikel von L. Lazarus tragen eine allgemeine Überschrift, während sie doch einen einzelnen Punkt grellstens beleuchten: die Käuflichkeit der französischen Großpresse. Sie enthalten nichts wesentlich Neues. Eben diese Käuflichkeit für den Stand des Jahres 1900 beleuchtete nicht minder grell, großenteils mit den nämlichen Tatsachen, der Artikel „La Presse" in der Grande Encyclopédie.

Jaurès gewaltige Rede in der Sitzung der Deputierten am 6. April 1911 [1], die in der oben gegebenen Liste einen Ehrenplatz verdiente, stellte fest, daß das Pariser Zeitungswesen zum größten Teil kein Organ mehr ist der öffentlichen Meinung, sondern die Bedientenschar der Hochfinanz, die durch die Presse ihre geheimen Gewinnmachenschaften betreibt; die Rede legte dar, wie das kam, wohin das führt, zeigte, daß das Publikum wie eine Schafherde von der Presse dahin getrieben wird, wo es die Auftraggeber zur Schur erwarten. Von besonderem Gewicht sind seine Bemerkungen über die Ngoko-Shanga-Angelegenheit. Der Bericht des Budgetausschusses ist vom 23. März. Ein deutscher Offizier war Franzosen zu Hilfe gekommen, welche durch Grausamkeiten die Eingebornen erbittert hatten. „Dieser Offizier machte sich verdient, man erwog, ob ihm nicht die Ehrenlegion gebühre. Aber die Urheber des Zwischenfalls verbreiteten in Frankreich mit Hilfe jener Presse, von der ich eben sprach und die sich zur Mitschuldigen hergab, die Legende vom deutschen Offizier, der die Rechte Frankreichs verletzte. Wochenlang versuchte man es, hinter dieser Lüge jenen Schandtaten Schutz zu gewähren." [2]

Obgleich L. Lazarus somit kein Neuland entdeckt hat, sind seine Beiträge doch von Belang durch ihre eingehenden Nachweise und die gründliche, sachliche Auffassung des Problems.

Spricht man nämlich im Zusammenhang der Zeitungskunde von der Käuflichkeit der Presse, so ist dabei keineswegs an Invektiven gegen Zeitungsschreiber zu denken, an Bestechungen einzelner u. dgl. Die weiße Weste aller Zeitungsschreiber, die eine haben, in Ehren; die Sache trifft die Unternehmer, und auch die nicht so sehr als freie Menschen, sondern als Wesen, die unter dem Zwang des kapitalistischen Großbetriebes einer auf Höchstgewinne eingestellten Industrie stehen. Wenn Zeitungen mit Stumpf und Stiel gekauft werden „wie eine Fabrik" [3], wie wäre das Zeitungswesen vor Käuflichkeit sicher, nicht vielmehr

[1] Débats et docum. parl. Chambre des Députés. Compte-rendu in extenso 1773 ff. 1911 avril 6, 1. séance.

[2] Mais ceux qui avaient été les premiers auteurs de l'incident ont propagé en France, par l'effet de cette presse complice dont je parlais toute à l'heure, la légende de l'officier allemand venant violenter le droit de la France. Pendant des semaines c'est derrière ce mensonge qu'ils ont essayé d'abriter ces ignominies (1774 c.).

[3] Intern. Rundschau 1 (1915) 389 390.

mit Stumpf und Stiel ihrem Banne verfallen? Es ist richtig, Zeitungen werden gekauft; aber das Personal doch wohl nicht, der Mitarbeiterstab behält die Freiheit seiner Überzeugung! *Neben* dem Unternehmerinteresse mag sein; *gegen* das Unternehmerinteresse gewiß nicht. Man beachte, was M. Garr (oben II 77 = 845) schreibt: „die von Stoklassa (Schmollers Jahrbuch 35 II 299) verzeichnete Tatsache ist in ihrer grausamen Plastik nicht zu überbieten, daß nämlich nur bei 59% der von ihm durchgesehenen Stellenangebote und bei 26% der Stellengesuche von Redakteuren die politische Richtung angegeben war."

Wie andere vor ihm bringt L. Lazarus zwingende Nachweise dafür, daß die großen Zeitungen an die Abnehmer zu einem Preise abgegeben werden, der die Gestehungskosten nicht deckt, so daß der Schaden um so größer wird, je mehr Nummern verkauft werden. Nun sind die Zeitungen für den Unternehmer aber doch ein gewinnbringender Erwerb! Das werden sie durch die Anzeigen und die „Reklame". Die Nachfrage nach Annoncenraum von seiten der Finanzmänner und Kaufleute wird um so größer, je zahlreicher die Abnehmer der Zeitung sind oder je kaufkräftiger: Zeitungen von geringerer Auflage, die aber in den kaufkräftigsten Gesellschaftskreisen verbreitet sind (z. B. der Figaro), machen deshalb zuweilen mit verhältnismäßig weniger Anzeigen und Reklamen glänzendere Geschäfte als Zeitungen größerer Auflagen und zahlreicherer Anzeigen.

Die Reklame ist die Phyloxera vastatrix des Zeitungswesens. Im redaktionellen Teil „schleicht sie sich überall ein" und findet ihren Weg in alle Abteile auf allen Seiten des Blattes. Weitaus am teuersten sind Reklamen auf der ersten Seite, zumal eine solche im ersten, dem Leitartikel. Die Theaterdirektoren zahlen monatlich fällige Beträge, desgleichen die Leitungen aller Vergnügungsstätten. Es wird von Badeorten gesprochen oder geschrieben — bezahlte Reklame. Da werden finanzielle Ratschläge erteilt — bezahlte Reklame. Die Beschreibung eines Festes in der sog. großen Welt — vom Festgeber bezahlt; eingestreute Bemerkungen über die Prunkgewänder der Damen — vom Schneider bezahlt; Erwähnung der Weine beim Souper — vom Weinhändler bezahlt. Dabei sind alle Beteiligten sprachlos vor Erstaunen über die Einfalt der Leserwelt, die immerfort nichts merkt. Da kommt ein Herr in ein Möbelgeschäft und kauft für 3000 Franken. Man führt ihn im ganzen Hause herum und zeigt ihm alle da aufgestapelten Herrlichkeiten. Beim Fortgehen sagt er: Nun wundere ich mich nicht mehr, daß die Zeitungen von Ihrem Geschäft sprechen. Tags zuvor war eine Reklame in geschickter Weise unter die Tagesnachrichten eingeschoben worden. Der Geschäftsmann, der das erzählte, war völlig außerstande, eine solche Naivetät für möglich zu halten. L. Lazarus sagt aber ihm und allen seinesgleichen zum Trost: „Zahllos sind die Leser, denen es versagt ist, einen aufrichtigen Artikel (article sincère) von einer bezahlten Reklame zu unterscheiden." Er macht auch Angaben über die Tarife der Reklamen, will aber da nicht zu sehr ins einzelne gehen, um „arme Zeitungen" nicht zu kränken, und weil jeder, der sich dafür interessiert, die Preisliste haben kann.

„Es wird immer als ein unerträglicher innerer Widerspruch empfunden werden", schreibt K. Bücher (III 530), „daß in dem Tempel, wo Gerechtigkeit und Freiheit gepredigt werden sollen, auch Käufer und Verkäufer ihre Tische aufstellen, und daß in Fällen, wo das Volk den unbestechlichen Priester der Wahrheit zu vernehmen glaubt, nur die geschickt verstellte Stimme des bezahlten Marktschreiers ihm entgegentönt." Wer sich indes überzeugen will, bis auf welchen Grad hierin ein Entwicklungsschicksal waltet, der lese die überaus wertvolle, ganz sachliche Studie M. Garrs (oben II). Der Verfasser begrenzt sein Forschungsobjekt und bestimmt den Zweck seiner Schrift: „Neben der so oft und so eifrig erörterten idealen Mission die reale Funktion des modernen Zeitungswesens aufzuzeigen und in Anschlag zu bringen (79 = 847). Deshalb untersuchte er „die wirtschaftlichen Grundlagen des modernen Zeitungswesens", die geschichtlichen und die gegenwärtigen: den Kapitalsbedarf, das Budget, die Rentabilität, Papier, Satz, Redaktion, Inseratenwesen und -vermittlung. Er geht davon aus, daß das Druckgewerbe von seinem ersten Anfang an eine „essentiell kapitalistische Betriebsform" gewesen ist, woraus sich dann notwendig ergeben mußte, daß durch dessen Steigerung ins Riesenhafte, die eine Steigerung der Betriebsweise war, die Druckindustrie des Zeitungswesens in eine riesig gesteigerte Abhängigkeit vom Kapitalismus geriet. Das Zeitungswesen ist zudem „eine Industrie mit permanenter Konjunktur" (63 = 831), dadurch wird sowohl die Anziehungskraft, die das Zeitungswesen auf die großen Kapitalmächte ausübt, wie dessen Abhängigkeit von ihnen abermals gesteigert und verfestigt. Deshalb fehlt es nicht an solchen, die zweifeln[1], ob und wie „hier Abhilfe geschafft werden kann".

Die Entwicklung des industriellen Großbetriebs stellt sich auch noch durch andere Erscheinungen im Zeitungswesen wie in einem tadellosen Schulbeispiel dar. Es steht nämlich auch unter dem Gesetz, daß fortschreitende Betriebszentralisation mit fortschreitender Massenproduktion Hand in Hand geht. Das tritt darin zutage, daß die Zeitungen, sowohl im Nachrichtenteil wie im Anzeigeteil von parasitären Zentralen abhängig wurden, die aus beiden ständig Gewinne saugen; darin endlich, daß das Zeitungswesen der Vertrustung zu verfallen beginnt. Der Nachrichtenteil der Zeitungen wird zum großen Teil von Zentralen gespeist; es sind die „Korrespondenzen", die telegraphischen Agenturen, die sog. „kopflosen Zeitungen", fertige Blätter, an denen nur der Kopf, der Name der Zeitung, fehlt. Den Anzeigeteil bedienen die Vermittlungsbureaus. Wie in diesen beiden Arten von Vermittlungsgeschäften das Gesetz fortschreitender Zentralisation wirksam ist, so in noch höherem Maße in der Vertrustung. Sie schaltet Wettbewerb aus, sie erweitert den Markt, sie erspart Arbeit und Zeit, sie steigert die Wirksamkeit ins Unerhörte, wie sollte sie ausbleiben? Eben lese ich den Ausspruch eines Franzosen (1917 August): Northcliff walte in England wie ein unumschränkter Herrscher.

---

[1] H. v. Treitschke, Vorlesungen über Politik, h. v. M. Cornicelius 1 (1887) 177.

Und doch kann das Zeitungswesen nicht restlos in der Großindustrie aufgehen. Als der Grundriß und Aufriß des großen Werkes „Die Kultur der Gegenwart" entworfen wurde, das P. Hinneberg herausgibt, wies man dem Zeitungswesen seinen Platz unter den Bildungsmitteln an. Es steht und fällt mit diesem Anspruch. Dem so geist- und gehaltvollen Beitrag zur „Kultur der Gegenwart" den K. Bücher über das Zeitungswesen als Bildungsmittel schrieb, sind die Worte entnommen, die wir oben angeführt, von dem „unerträglichen inneren Widerspruch" zwischen Sollen und Sein, zwischen der Aufgabe und den Leistungen. Daher kann der Ruf nach einer Reform des Zeitungswesens nicht verstummen. Einzelne Stimmen sind Rufer in der Wüste. Daß die gesamte Presse dem Ruf die Stärke ihrer Stimme leihe, ist, wie die Dinge liegen, wohl zu viel verlangt. Der Weltkrieg hat aber auch da grausam Schäden enthüllt, Abgründe aufgedeckt, das schrille Warnungssignal veranlaßt: Neuorientierung!

## Reform des Zeitungswesens.

I. Werner Müller, Das Elend unserer politischen Presse und seine Heilung. Greiz 1913, O. Henning. (15 S.)

II. J. Eberle, Großmacht Presse. 3.—4. Tausend. Mergentheim 1913. (284 S.)

III. K. Bücher, Unsere Sache und die Presse. Tüb. 1915. (74 S.)

IV. W. Feilinger, „Das Problem der Zeitung", in Die Tat 7 II 656—662 (1915 Nov.)

V. F. Leiter, Die Zeitung im Kriege und nach dem Kriege. Wien 1915. (89 S.)

VI. G. Maier, „Die Gefahren der modernen Zeitungspresse", in Internationale Rundschau 1 (1915) 384—389. Dazu ebd. 483—490 und Ethische Umschau (Zürich 1915, Mai).

VII. K. Bücher, „Die Anonymität der Presse", in Zeitschr. f. d. ges. Staatswissenschaft 72, 289—327 (Januarheft 1917).

VIII. K. Bücher, Die deutsche Tagespresse und die Kritik. Tüb. 1915, ausgegeben im April 1917. (108 S.)

IX. E. Posse, Über Wesen und Aufgabe der Presse. Tüb. 1917. (56 S.)

X. F. v. Leyen, „Die Macht der Zeitung", in Münchener N. Nachr. 252 (1917 Mai 20).

XI. E. Posse, „Auch ein Kriegsziel", in Kölnische Zeitung 520 (1917 Mai 31; nicht Nr. 510, wie in IX 53 Note 53 steht).

XII. Grande guerre. Nomenclature des journaux etc. par l'Argus de la Presse; Mai 1917.

Es würde den uns zugewiesenen Raum weit überschreiten, wollten wir hier die verschiedenen Vorschläge zur Zeitungsreform auch nur aufzählen, die in den vorstehenden Schriften angeregt oder dargelegt wurden. Es sollen nur Zeitstimmen angeführt werden, die zeigen, mit welch elementarer Gewalt die Neuorientierung sich verschiedenen kundigen Kennern aufnötigte. Im Weltkrieg selbst steht das Zeitungswesen unter dem äußeren Zwang der Zensur und unter der inneren, ethischen Nötigung, die patriotische Pflicht mit dem Aufgebot aller Kraft

zu erfüllen. Dazu kam, daß der Krieg und seine Begleiterscheinungen die Fortführung der Betriebe in außerordentlichem Maße erschwerte. Die gewichtigsten Anklagen, die man hören konnte, die großen Einsichten, die aufgingen, beziehen sich zumal auf die Zeit *vor* dem Kriege, auf den Anteil, den ein Teil der Presse am Losbruch der Weltkulturkatastrophe hatte; wie die Reformvorschläge sich auf die Zeit *nach* dem Kriege beziehen. Und nun folge einfach eine Liste von Zeugnissen[1].

Im „Berliner Lokalanzeiger" teilte P. A. Krause Äußerungen des ehemaligen französischen Botschafters H. J. Cambon mit, die dieser in den ersten Augusttagen dem Berichterstatter gegenüber getan hat: „Welch törichter, welch blödsinniger Krieg! Und das alles zum Nutzen der Yankees. Sie werden Millionen von Dollars verdienen, während die Völker Europas Millionen von Menschen opfern werden." Einen Hinweis auf die Haager Konferenz beantwortete der Botschafter wie folgt: „Sprechen Sie mir nicht von Konferenzen; die können alle zu nichts führen, wenn es nicht gelingt, einer gewissen Presse den Maulkorb anzulegen, deren schädlicher Einfluß für alle modernen Konflikte verantwortlich ist.... Die Regierungen finden immer Mittel, sich zu verständigen, solange die Presse nicht die öffentliche Meinung vergiftet. Ich bin mir wohl bewußt, daß das ohne die Freiheit der Presse zu verletzen schwierig ist; aber die Haager Konferenz wird erst wirkliche Friedensgarantien schaffen, wenn sie Mittel findet, das Übel an der Wurzel zu treffen." Der österreichische Ministerpräsident a. D. E. v. Körber: „Ein gewisser Teil der feindlichen Presse hat viel zur Herbeiführung dieses schrecklichen Krieges beigetragen. Auf ihr lastet eine furchtbare Verantwortung." Auf die Northcliffpresse bezieht sich das Wort des französischen Ministers a. D. H. Caillaux: „Es besteht eine offenbare Gefahr darin, in dieser Weise die öffentliche Meinung zu vergiften, wie es diese unverantwortliche Presse tut."

Die „unverantwortliche Presse", ein nachdenkliches Wort! Diese gewaltige politische Macht ist mitten in konstitutionellen, in demokratischen Staaten völlig unverantwortlich, im politischen Sinn unverantwortlich. Ihr steht (in Friedenszeiten) der Staat gegenüber, wie einer der ersten Staatsrechtslehrer[2] sagt, „in fast völliger Passivität, ja Impotenz". „Dort (auf dem Gebiet des Unterrichtswesens) sorgfältigste Pflege, hier anarchische Freiheit, und zwar eine Freiheit, die desto größer geworden ist, in je ärgerer Weise sie ausartete. Trotz der zum Teil geradezu schreienden Mißbräuche der Tagespresse" zeige sich nirgends die Tendenz zu staatlichem Eingreifen, nachdem sowohl die Geschworenenjudikatur als das Berichtigungsrecht sich „ebenso unentbehrlich als minderwertig" erwiesen haben.

---

[1] Die folgenden drei Aussprüche gingen durch eine große Zahl von Zeitungen. Augenblicklich liegen sie mir vor: der erste (Cambon) in der (Wiener) Arbeiterzeitung 1915 Nov. 5, Nr. 306, die beiden andern in den Münchner N. Nachr. 1917 Mai 20, Nr. 252.

[2] E. Bernatzik, „Polizei und Kulturpflege", in Kultur der Gegenwart II 8 449. (System. Rechtswiss.[2] 1913.)

E. Bernatzik bemerkt am gleichen Ort — er scheint Reformen für aussichtslos zu halten —: „Unsere Presse ist nun einmal ein Erbstück des Liberalismus", daher sei freier Wettbewerb für sie unerläßlich. „Ein Erbstück des Liberalismus", wiederum ein nachdenkliches Wort. Als „einen Fluch der Kultur" bezeichnet F. v. d. Leyen die Entwicklung des Zeitungswesens, „wie es seit 20 Jahren etwa von Amerika und England ausging" (oben X S. 1 a).

„Der Krieg hat mit dem grellen Schein seiner Fackel auch in unsere Vorstellungen über die Presse hineingeleuchtet. Wir sehen, daß jener Satz von der siebten Großmacht, der sich so leichthin sprach, eine Wahrheit ist, aber eine furchtbare Wahrheit. Denn diese siebte Großmacht ist schlechter regiert als alle andern. Jedermann erkennt heute, daß die andern Länder eine schlechte Presse haben, und das Übel ist so groß und wird durch den Krieg so stark ins Licht gesetzt, daß es überall einige Leute gibt, die es auch an den Zeitungen des eigenen Landes bemerken, denen gegenüber man sonst durch die tägliche Gewohnheit unempfindlich geworden ist" (W. Feilinger, Das Problem der Zeitung, oben IV 656).

„Alle unbefangenen Beobachter der gegenwärtigen politischen Entwicklung stimmen darin überein, daß gewissen Auswüchsen unseres Zeitungswesens ein nicht unerheblicher Teil der Schuld an diesem Kriege und der immer steigenden Verhetzung der Völker zufällt" (Intern. Rundsch., oben VI 384).

„Erst dieser Krieg hat gezeigt, wie ungeheuer die Macht der Presse ist und wie schlecht diese Macht verwaltet wird. Das eigenartige Machtmittel der Presse ist die Suggestion durch beständige Wiederholung derselben Ansichten; ihr technisches die sensationelle Aufmachung. Durch sie beherrscht das Kapital das Denken der Massen, erregt die Leidenschaften der Volksseele; die Plutokratie unterschiebt der Demokratie ihre Meinungen und Interessen. So kann auch eine Demokratie in einen großen Krieg gehetzt werden. Kein Kampf um das Wahlrecht ist so wichtig als das Streben nach Reform der Presse" (ebd. 389).

„Die ganze Flut des Nationalhasses, die in den Hetzartikeln der Presse sich ergossen und an dem sich der gegenwärtige Weltbrand entzündet hat, ist namenlos, und man wird einst nicht wissen, wen man für all das Elend verantwortlich machen soll, das er über Europa gebracht hat. Darüber aber wird kein Zweifel sein können, daß ohne die Presse den Nationen Ströme edelsten Blutes erspart worden wären." ... (K. Bücher, oben VII 310.)

Die Reform des Zeitungswesens wird ferner geradezu als ein Kriegsziel bezeichnet.

„So sonderbar es klingen mag, so wäre es doch ein wichtiges Kriegsziel, in dem sich die Völker alle einigen könnten, die Presse allgemein auf dasjenige Niveau zu stellen, das zur Erreichung einer verantwortlich gesicherten Freiheit notwendig ist." (Oben VI 387.)

„Nach dem Krieg wird eine unserer Hauptsorgen darin bestehen müssen, die Tagespresse zu dem eines Kulturvolks würdigen Stand zu erheben. Es ziemt sich, diese Arbeit schon jetzt vorzubereiten." ... (K. Bücher, oben VII 327.)

Zum Schluß möge noch ein berufener Vertreter des Zeitungswesens, E. Posse, gehört werden: „Es ist Zeit, daß alle, die es angeht, Staat, Publikum und nicht zuletzt die Zeitungsunternehmer und Zeitungsschreiber, von den schönen Worten

endlich zu schönen und wirksamen Taten übergehen und ernstlich eine Reform der Presse und Preßgesetze in Angriff nehmen, die es unmöglich macht, daß die Presse ihrem Beruf, nur dem öffentlichen Wohl zu dienen, noch weiter entfremdet wird, und die jeden, der den Versuch macht, der öffentlichen Verachtung preisgibt. Auch das wäre *ein erstrebenswertes Kriegsziel*" (oben XI S. 2a).

Schon vor dem Kriege ist dieses Kriegsziel von J. Eberle erörtert worden (oben II 242 ff., die erste Auflage erschien 1912). Die letzte Auflage seines Buches ist vergriffen; es steht zu hoffen, daß die Literatur über das Zeitungswesen nach dem Kriege durch eine neue Auflage von „Großmacht Presse" bereichert werde.

Neben der vorwiegend negativen Seite des Problems dieser Neuorientierung, neben der Freiheit von Geschäftsknechtschaft, ist dessen positive Seite von nicht geringerem Belang. Jede Zeitung hat ihr Gepräge von der Weltanschauung, für die sie eintritt; in der „Eroberung der Gehirne" durch eine Weltanschauung erscheint die Zeitung als die stärkste und wirksamste Macht. Wird dieser Seite der Frage sonst vielfach aus dem Wege gegangen, so beschäftigt sich Eberles Buch eindringend und eindringlich mit ihr. Auch O. Wettstein hat es einmal als das „hohe Ziel aller ernsten Journalisten" bezeichnet[1]: „Philosophen der Tagesgeschichte zu sein, das Leben der Gegenwart mit dem sichern Maßstab einer gediegenen, allgemeinen und fachlichen Bildung und einer fest gegründeten *Weltanschauung* zu werten."

---

[1] Studien über das Zeitungswesen (Festschrift für Adolf Koch 1907) 7.

**Robert von Nostitz-Rieneck** S. J.

# Besprechungen.

## Philosophie.

Neue und alte Wege der Philosophie. Eine Erörterung der Grundlagen der Erkenntnis im Hinblick auf Edmund Husserls Versuch ihrer Neubegründung. Von Joseph Geyser. 8° (X u. 302 S.) Münster 1916, Schöningh. *M* 6.60

Über die Arbeiten Geysers auf verschiedenen Teilgebieten der Philosophie hat diese Zeitschrift fortlaufend Bericht erstattet. Die Besprechung der Naturphilosophie (91 [1916] 465) hob hervor, daß es Geysers ausgesprochene Absicht sei, mit dem alten philosophischen Erbgut die gesicherten Ergebnisse modernen Denkens innerlich zu verbinden. Diese Absicht ist nun schon im Obertitel des neuen Buches zum Ausdruck gelangt. Wir sind reich an Kompendien, die alle möglichen Lösungsversuche, welche ein Problem im Laufe der Zeit gefunden hat, in ziemlich loser Reihenfolge abhandeln; urplötzlich tauchen nacheinander grellste Irrlichter auf, um ausgelöscht zu werden, und der in philosophischen Dingen noch weniger bewanderte Leser fragt sich erstaunt: Wie konnte eines Menschen Hirn zu diesen Aufstellungen kommen? An der Hand eines solchen Kompendiums kommt man sich vor wie in einem Museum von Gipsabgüssen, deren Geschichte und ästhetische Bedeutung ein Cicerone in auswendig gelernten Sprüchlein erklärt. Eine derartige Besichtigung der Antike mag den Jünger der Kunst in mancher Hinsicht fördern, aber was gäben wir darum, wenn es uns vergönnt wäre, die Werke der Plastik in ihrer Bodenständigkeit zu besuchen, gleichsam die Ideenwelt zu atmen, aus der sie hervorgegangen sind und in die sie ursprünglich hineingestellt wurden! Mit dieser Analogie soll der Vorzug gezeichnet sein, um dessentwillen wir Geyser für sein neues Buch zu besonderem Dank verpflichtet sind.

Die rasche Folge, in der Geyser auf seine „Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur" ein starkes Buch über die schwierigen Grundfragen der Erkenntnis erscheinen ließ, mochte etwas Verwunderung erregen. Aber es ist dem Verfasser, dessen Stellung zum Erkenntnisproblem wir schon aus seinen „Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre" und kleineren Schriften kennen, in diesem neuen Buche gelungen, in kleinen und sichern Schritten die zwei Jahrtausende zu durchmessen, die zwischen der Erkenntnislehre Platos und dem Versuch der Neubegründung durch Husserl liegen. Man fühlt sich an der Hand eines Führers, der aus dem Vollen schöpft, der nichts überspringt und der zugleich mit einer Bescheidenheit auftritt, die ihn das Aristotelische πείθεσθαι δὲ τοῖς ἀκριβεστέροις

an die Spitze stellen läßt. Wir werden aufmerksam, daß unser Geist über die individuelle Erfahrungswelt hinaus auf allgemeine Wesen gerichtet ist, die in ewiger Geltung unserem Denken gegenüberstehen und es beherrschen, und werden stetig vorwärts geführt bis zur metaphysischen Forderung: Die Wesen haben zeitlose Existenz als Gedanken eines unendlichen Geistes.

Der Untertitel drückt sehr bezeichnend das Verhältnis von Polemik und positivem Aufbau in diesem Buche aus. Geyser will die in Einzelheiten verdienstlichen, aber für das Verständnis schwierigen Forschungen Husserls einem weiteren Leserkreis geläufig machen und sie zugleich auf ihre Stichhaltigkeit prüfen. Der Standpunkt Husserls, der als geborner Mähre mit der österreichischen Philosophenschule sich besonders von Aristoteles und Descartes beeinflußt zeigt, ist in den Hauptzügen folgender: Gegen den Positivismus verteidigt Husserl die Wesenheiten als Gegenstand der Wissenschaften. Zum Wissen der allgemeinen Wesenheiten gelangen wir aber nach Husserl nicht durch abstrahierende Bearbeitung des sinnlichen Einzelbildes, sondern neben dem sinnlichen Schauen dieses Rot da gibt es ein unmittelbares geistiges Schauen dessen, was mit dem Allgemeinnamen der Röte bezeichnet wird. Wieder lenkt Husserl auf Aristotelische Bahn zurück, wenn er in der deduktiven Begründung das Band für die Einheit jeder Wissenschaft sieht. In den Untersuchungen über das Begründungsverfahren wurde Husserl Bannerträger gegen den von St. Mill, Sigwart, Höfler u. a. vertretenen Psychologismus; er weist nach, daß die logischen Gesetze nicht Naturgesetze seien, die durch Induktion aus dem tatsächlich geübten Denken abgeleitet werden könnten, sondern Gesetze, die dem Denken von seiten der Gegenstände auferlegt werden und darum schlechthin für alle denkenden Wesen gelten.

Das Begründen kann nicht endlos zurückgehen, es verlangt „Anfänge", nach Husserl Erkenntnisse der Wesen durch unmittelbares Schauen. Mit Descartes sucht er den Gegenstand der Urerkenntnis im Bewußtsein. Aber Husserl ist strenger Idealist; alles Sein, das die einzelnen Wissenschaften bestimmen, ist gedachtes Sein, ist gestaltet von den Bewußtseinsformen, den meinenden, urteilenden, wertenden Akten. Auf diese gestaltenden Bewußtseinsformen muß darum die Erforschung zuerst eingestellt werden. Damit wird aber nicht eine psychologische Durchforschung der Tatsachen des Bewußtseins gefordert, sondern das geistige Schauen und Beschreiben der Wahrheiten der Bewußtseinsformen. Diese neue Wissenschaft ist die Phänomenologie. Und in seinen „Logischen Untersuchungen" und „Ideen" hat Husserl tiefgehende Analysen der glaubenden, urteilenden, wertenden Akte usw. niedergelegt.

Wenn Geyser sich auch gezwungen sieht, die zwei Hauptträger des Husserlschen Gebäudes — die Voraussetzung des Idealismus und die Anerkennung des unmittelbaren geistigen Schauens der allgemeinen Wesen — abzulehnen, so tritt doch im ganzen Buch die Polemik sehr zurück und herrscht durchweg ein frischer Zug positiven Aufbauens.

Die ersten 54 Seiten sind der Klärung von Begriffen gewidmet: Wissenschaft, Wahrheit und Richtigkeit, Gegenstand und Wesen, Evidenz, analytische

und synthetische Gesetze, Zeichen, Ausdruck, Bedeutung, Realität, Dasein, allgemeine Geltung, Ewigkeit der Bedeutungen und Wesen. Die Logiklehrer an unsern Gymnasien, die die Schwierigkeit einer schrittweisen Begriffszergliederung verspüren, werden dem Geyserschen Buche um dieser einleitenden Kapitel willen einen Ehrenplatz in ihrer philosophischen Bücherei einräumen.

Das dritte Kapitel behandelt die Erkenntnis des Allgemeinen. Mit vereinten Waffen schlagen Husserl und Geyser die sensualistischen Theorien, nach denen das Verstehen von Allgemeinnamen im Bewußtsein der entsprechenden Phantasiebilder besteht. Dann wenden sie die Waffen gegeneinander in der Frage, in welchem Sinn das durch den Allgemeinausdruck Bedeutete, die Spezies Rot z. B., eine Einheit sei. Husserl setzt das Verstehen des Allgemeinen ganz in Parallele zum sinnlichen Schauen. Wie dem schauenden Auge eine individuelle Einheit, ein bestimmtes Rot, gegenwärtig ist, so hätte der Geist auch unmittelbar das geistige Einzelbild der Röte gegenwärtig. Geyser weiß (S. 74) „mit dem Allgemeinausdruck Röte keinen andern Sinn zu verbinden als den des allen verschiedenen Rot Gemeinsamen". Und diesen Sinn bringt ihm ein Komplex von Anschauungen mit Akten des Beziehens, Vergleichens, Unterscheidens usw. zum Bewußtsein. Die Einheit, die wir Röte nennen, kennen wir an sich selbst überhaupt nicht; sie wird erst gedacht mit Hilfe des Begriffs Einheit. Sachlich dürfte dies durchgehends auch die Ansicht der Scholastiker sein, die in diesem Punkte von ihrem Führer Aristoteles nicht abzuweichen glauben. Es ist darum dem Berichterstatter nicht ganz erklärlich, warum der Verfasser (S. 55) die Aristotelische Begriffsbildung eine der Husserlschen analoge Wesensschau nennt. Und in der Ablehnung „der unpsychologischen Auffassung der Begriffe als von den Vorstellungen isolierter geistiger Einzelbilder" (Geyser, Lehrb. d. allgem. Psychologie [1912] 596) dürfte Geyser mit den Scholastikern sich auf einem Boden treffen können.

Das vierte Kapitel bildet mit seiner Klärung der Begriffe Bewußtsein und Ich die unmittelbare Vorbereitung auf die Auseinandersetzungen mit Husserls Phänomenologie im sechsten und siebten Kapitel. Gegenüber Husserls Idealismus wird im folgenden der Realismus begründet, wobei die in den scholastischen Büchern mit Confirmatur überschriebenen Beweise in den Vordergrund rücken. Die folgende Kritik des Psychologismus sowie die zwei Schlußkapitel „Verhältnis von Denken und Sein" bieten wieder dem Lehrer der philosophischen Propädeutik treffliche Mittel, sich eine voraussetzungslose Grundlage der Logik zu schaffen.

In diesem letzten Kapitel wurde die Lösung einer Schwierigkeit erwartet, die den Berichterstatter beim Lesen begleitete. Von S. 43 an ringt Geyser mit Husserl in der Frage, ob die ungedachten Wesen und Bedeutungen ein Sein haben. Husserl schreibt ihnen ein wahrhaftes, ideales Sein zu (S. 41: „wird es doch zweifellos sogar viele Wesen und Bedeutungen geben, die bisher noch niemand geschaut und beurteilt hat") und erklärt eben damit, daß verschiedene Menschen mit demselben Ausdruck eine streng identische Einheit der Bedeutung

meinen können. Geyser will von einem solchen idealen Sein, das weder reales Dasein noch Dasein im Bewußtsein ist, nichts wissen und bestimmt das Sein der ungedachten Wesen lediglich dahin: ihr Inhalt widerstrebt zu keiner Zeit, in reales oder bewußtes Dasein zu treten. Damit ist nicht eine Ewigkeit des Seins, sondern der Geltung behauptet. Nun möchten wir gerade gern wissen, worin die ewige Geltung, der Abstand vom Nichts, die innere Möglichkeit gründe.

Die Scholastiker beantworteten die Frage, indem sie das Sein der Wesen zurückführten auf das notwendig existierende Wesen Gottes, dessen Nachbilder sie darstellten. Dementsprechend führten sie, von Augustin angeregt, den ideologischen Gottesbeweis; daß z. B. die Zahl 4 in zeitloser Geltung sich vom Nichts unterscheidet und eine bestimmte Bedeutung hat, für diesen Sachverhalt forderten sie ein ewig existierendes Wesen als Fundament. In der Hypothese der Nichtexistenz Gottes wäre der Satz: das Ganze ist größer als der Teil, weder wahr noch falsch, weil weder der Begriff des Ganzen noch seine notwendigen Bestimmtheiten eine Bedeutung hätten.

Geyser formt den ideologischen Gottesbeweis um. Die Wesen, schließt er, müssen auch zeitlose Existenz haben; denn das Reich des Daseins, realen wie bewußten, ist ein Ausschnitt aus dem Reich der ewigen Wesen. Diese innerliche Zusammengehörigkeit beider Reiche findet ihre Erklärung nur, wenn auch dem Reich der ewigen Wesen von Haus aus das Dasein eignet. Das kann nur ein Dasein im Denken eines unendlichen Geistes sein. An diesem Beweisgang, dessen bündige Kürze von der sonst im Buche herrschenden Ausführlichkeit absticht, wird nicht recht ersichtlich, was die Bewußtseinsexistenz der Wesen für ihre Zusammenstimmung mit dem Daseienden zu bedeuten habe, und der scholastische Beweis dürfte treffender im letzten Grunde das Verhältnis von Denken und Sein aufklären.

Geysers Buch ist eine höchst erfreuliche Erscheinung; sein Studium ist zwar Spüren und Schürfen in kleinen und kleinsten Vorfragen des Erkennens, aber es kann dem interessierten Leser nur Feiertagsstimmung wecken und zurücklassen. Und daß diese Stimmung nicht unfruchtbar für das praktische Leben ist, erweist sich, wenn man das Buch in einen höheren Zusammenhang einreiht. Wir sehen, daß führende Stimmen unter den Ethikern, Pädagogen und Pathologen die Auslebemoral und die bloß ethische Kultur herzhaft bekämpfen und die Losung ausgeben für einen christlichen Gedanken, für Willenszucht und Gebundenheit; wir sehen eine Hyperkritik von ihrer selbstherrlichen Stellung herabsteigen und einer nüchternen Betrachtung und der Ehrfurcht vor dem Alten Platz machen; wir finden die bedeutendsten Männer unter den Nationalökonomen an der Arbeit, die Fahne des wirtschaftlichen Liberalismus niedriger zu hängen und eine stramme Einordnung in die Gesamtheit als Zukunftswert hinzustellen: in diese Reihe gehört auch Geysers rastlose Kleinarbeit, der allseitigen Gebundenheit des menschlichen Denkens Anerkennung zu verschaffen.

**Alois Rauchenberger** S. J.

Die sittliche Pflicht. Eine Erörterung der ethischen Grundprobleme. Von Hans Hinrich Wendt. gr. 8° (IV u. 186 S.) Göttingen 1916, Vanderhoeck & Ruprecht. *M* 5.80

Was ist und wie entsteht die sittliche Pflicht? Das ist die Frage, die der Verfasser beantworten will. Aus dem allgemeinen Bewußtsein glaubt er folgende Eigenschaften der sittlichen Pflicht feststellen zu können: Sie bezieht sich im letzten Grund allein auf den Willen, von dem sie ein Verhalten fordert; ferner stützt sie ihre Forderung nicht auf fremde Autorität, sondern sie ist autonom; endlich ist es ihr wesentlich, daß sie nur aus dem Beweggrund des Wohlgefallens an dem geforderten Verhalten oder aus Motiven, die innerlich und naturgemäß mit denselben in Zusammenhang stehen, erfüllt werde; andere, dem Verhalten äußerliche Motive, z. B. Rücksicht auf Lohn oder Strafe, vertragen sich mit der wahren Sittlichkeit nicht.

Worauf beruht aber die sittliche Forderung zu einem bestimmten Verhalten oder die Verpflichtung bzw. Nötigung zu demselben? Auf einem inneren Triebe. Erfahrungsgemäß werden wir durch das Gewissen zu den elementaren Pflichten der Wahrhaftigkeit, Treue, Ehrlichkeit, Dankbarkeit und Gerechtigkeit aufgefordert, und zwar unwillkürlich. Wir empfinden im Einzelfall ohne Reflexion eine Aufforderung, dem Wollen und Handeln eine bestimmte Richtung zu geben. Die genannten Pflichten kommen alle darin überein, daß sie sich auf einen gegebenen Sachverhalt beziehen und vom Willen ein diesem Sachverhalt entsprechendes Verhalten fordern. „So dürfen wir dies als das Wesen der sittlichen Pflicht feststellen: sie ist eine um eines gegebenen Sachverhaltes willen gesollte, durch einen gegebenen Sachverhalt als richtig entsprechende Folge erforderte Art des Verhaltens" (S. 49).

„Das Wollen des Menschen soll immer zu seinem eigenen Wissen in ein rechtes Folgeverhältnis gesetzt werden. Dieser Forderung ist sich der Mensch nicht als einer abstrakten Regel bewußt, wohl aber fühlt er sich innerlich unmittelbar dazu angetrieben. Er fühlt ein inneres Unbehagen, das sich zur Qual steigern kann, wenn sein Wollen eine andere Art hat. Die Grundlage aller Gewissensregungen ist der dem geistig normalen Menschen angeborne Trieb nach Harmonie seines Wollens mit seinem Wissen.... In dem Trieb nach dieser inneren Harmonie besteht die angeborne sittliche Anlage des Menschen, und auf der Besonderheit dieser Anlage beruht die Selbständigkeit der Sittlichkeit" (S. 53).

Im Gesagten haben wir die Grundlage, auf der Wendt sein ganzes ethisches System aufbaut. Den Kerngedanken, daß die sittliche Pflicht in dem erwähnten Harmonietrieb bestehe, hat er Richard Loening entlehnt [1], nur dehnt er auf das ganze sittliche Gebiet aus, was dieser bloß vom Rechtsgebiet behauptet.

---

[1] Über Wesen und Wurzel des Rechts. Jena 1907. Vgl. darüber meine Schrift: Recht, Naturrecht und positives Recht[2] (1909) 175 ff.

Dieser Trieb nach Harmonie zwischen unserem Wissen und Wollen ist aber eine reine Fiktion, es lassen sich für sein Dasein keine stichhaltigen Gründe vorbringen. Alle Erscheinungen des Gewissens lassen sich ohne die Annahme eines solchen Gewissenstriebes leicht und gründlich erklären (vgl. meine Moralphilosophie I[5] 469 ff.). Wendt behauptet, dieser Harmonietrieb verdiene den Vorzug vor allen andern Trieben, so daß wir im Konfliktsfall lieber alle Güter, selbst das Leben, hingeben als ihm zuwiderhandeln sollen. Aber warum? Wenn die Gewissensrüge nichts ist als ein Unbehagen, weil ich dem Harmonietrieb nicht gefolgt bin, warum kann ich mich nicht darüber hinwegsetzen, sobald es mir gefällt? Derjenige verdiente jedenfalls nicht unsere Bewunderung, der lieber in den Tod gehen als das belanglose Harmoniegefühl beleidigen wollte. Das gilt um so mehr, als Wendt ausdrücklich behauptet, die von ihm dargelegte sittliche Anlage sei von der Weltanschauung, der man huldige, ganz unabhängig (S. 132).

Obwohl dieser Harmonietrieb, in dem die sittliche Anlage des Menschen besteht, angeboren ist, bleibt er doch nicht unveränderlich; er entwickelt sich mit dem Fortschritt des Menschen und der Menschheit. In ihren Anfängen findet Wendt die sittliche Anlage schon bei Tieren. So „kennen wir bei Tieren Erweisungen des Dankes für erfahrene Wohltaten, nicht etwa aus der Freude über den gegenwärtigen Genuß von Wohltaten, sondern auch eines durch die weiterwirkende Erinnerung bedingten Gefühls der Verpflichtung gegenüber dem Wohltäter, das sich eventuell in großer Opferwilligkeit betätigen kann. Ebenso zeigen die Tiere oft ein lebhaftes Rechtsgefühl, das sich betätigt im Eintreten für ihr Eigentum, ihr Nest, ihre Lagerstätte oder auch für das Eigentum ihres Herrn und ebenso in einem gewissen Respektieren dessen, was sie als andern Tieren oder den Nachbarn ihres Herrn zugehörig erkennen. Monogamisch lebende Tiere, z. B. Störche, kennen auch eine in dem eingegangenen Gattenverhältnis begründete Verpflichtung der Gatten gegeneinander und empfinden die eheliche Untreue als eine Schuld, die der Sühne bedarf. In derartigen Erscheinungen des Tierlebens zeigt sich, wenn auch in einfachster Form, derselbe Trieb, dessen viel stärkeren und entwicklungsfähigeren Bestand wir beim Menschen ‚Gewissen' nennen: der Trieb, dem Wissen von einem gegebenen Sachverhalt im praktischen Verhalten gehörig zu entsprechen" (S. 57).

Das sind nur willkürliche Behauptungen, wie sie uns bei den Evolutionisten, z. B. bei H. Spencer u. a., häufig begegnen. Das Tier hat nur sinnliche Erkenntnisse, von Pflicht, Recht, Schuld, Sühne und ähnlichen Dingen weiß es nichts. Die Tiere zeigen manche Analogien zum menschlichen Verhalten, aber dieselben beruhen nur auf sinnlichen Trieben und Instinkten, denen die Tiere notwendig folgen, und deshalb ist es ein Mißbrauch, von sittlichen Anlagen und Gewissen bei Tieren zu reden.

Merkwürdig ist, daß in allen bisher erwähnten Ausführungen von Wendt nie gesagt oder definiert wird, was gut oder bös sei. Erst im fünften Kapitel (S. 87 ff.) erfahren wir, nach der Grundidee fast aller modernen Ethik sei gut, was objektive Werte schaffe, und deshalb fordere sie vom Menschen, nach Mög-

lichkeit objektive Werte zu schaffen. Hier hören wir nun zum erstenmal, „daß es zwei voneinander unabhängige Ideen vom Gutsein des Wollens und Handelns gibt: erstens die Idee: gut ist ein Wollen und Handeln, welches gemäß der aprioriſchen Gewiſſensforderung einem gegebenen und bewußt gewordenen Sachverhalt als gehörige praktiſche Folge entſpricht; zweitens die Idee: gut iſt ein Wollen und Handeln, das Werte ſchafft" (S. 88). Dieſe beiden Ideen, fügt Wendt hinzu, ſind „prinzipiell unabhängig voneinander", und gerade deshalb dienen ſie ſich wechſelſeitig zur Kritik und zur Ergänzung.

Aber haben wir denn zwei ganz disparate Allgemeinbegriffe von gut und bös? Dann hätte die ſittliche Ordnung keine Einheit, und die Ethik müßte in zwei Wiſſenſchaften geteilt werden. Freilich ſagt Wendt, die beiden Ideen ergänzen ſich. Dann muß man annehmen, jede von beiden ſei unvollſtändig; wir müßten alſo nach dem vollſtändigen Univerſalbegriff von gut und bös forſchen. Der Allgemeinbegriff von gut und bös iſt die Grund- und Zentralidee, um die ſich alles in der Ethik dreht. Tatſächlich ſucht denn auch Wendt die eine Idee der andern unterzuordnen. Die Idee: gut ſei, was Werte ſchaffe, gebe mächtige Antriebe zum wirklichen Handeln und verhelfe zur Gewinnung eines Ideals und Zieles für die ganze Lebensführung, aber dieſes Ideal dürfe nie den elementaren Forderungen des Gewiſſens, d. h. dem Harmonietrieb, widerſprechen (S. 95).

Warum alſo nimmt Wendt zu dieſer zweiten Idee von gut und bös ſeine Zuflucht, um ſein Syſtem auszubauen? Weil die erſte Idee keine Antriebe zum ſittlichen Handeln bietet. Sie verlangt ja weiter nichts, als daß man ſein Verhalten mit ſeinem Wiſſen in Einklang bringe. Außerdem läßt ſich mit dieſer Idee kein Lebensideal oder kein Ziel für die ganze Lebensführung gewinnen. Wendt ſelbſt geſteht, daß ſie mit jeder Weltanſchauung, auch mit der materialiſtiſchen und atheiſtiſchen, vereinbar ſei. Damit iſt auch zugegeben, daß die Grundlage ſeines Syſtems von der Stellung zur Religion ganz unabhängig iſt.

Erfreulich iſt, daß ſich Wendt entſchieden als Anhänger der Willensfreiheit bekennt. Die Gewiſſensforderungen geraten oft in Widerſtreit mit den natürlichen Trieben; nur zu oft folgt der Menſch gegen das Gewiſſen dieſen Trieben, aber er hat die Kraft, die Gewiſſensforderung trotz ihrer Schwierigkeit zu erfüllen, denn der Wille iſt frei. Allerdings läßt ſich nach Wendt die ſittliche Freiheit nicht beweiſen, ſie iſt nicht Sache des Wiſſens, ſondern der Überzeugung (S. 125), ſie wird als Wirklichkeit erlebt. Auch der Begriff der ſittlichen Freiheit iſt nicht recht klar. Wendt vermeidet überhaupt ſcharfe Begriffsbeſtimmungen nach Möglichkeit. Wenn er die Freiheit als „ſchöpferiſches Vermögen" bezeichnet, ſo iſt das zum mindeſten ſehr mißverſtändlich. Der Wille iſt ein Vermögen, eine aktive Potenz, und ſeine freie Betätigung oder Entſcheidung iſt keine Schöpfung aus nichts.

Mit Hilfe der ſittlichen Freiheit ſucht nun Wendt eine Weltanſchauung zu konſtruieren, d. h. eine Anſchauung von der Welt im ganzen, welche dazu verhilft, die einzelnen Tatſachen und Vorgänge in der Welt in ihrem Zuſammenhang und in ihrer Bedeutung für das Ganze richtig zu verſtehen. Aus der ſittlichen Freiheit als Erfahrungstatſache ergibt ſich, daß das höhere Geiſtesleben

des Menschen nicht nach einer mathematisch berechenbaren Kausalverknüpfung verläuft und einer höheren Welt angehört. Die geistigen Vorgänge, besonders die Akte der sittlichen Freiheit, lassen sich ferner nur erklären, wenn man sie auf dieselbe letzte Ursache zurückführt, welche den Bestand und das Wirken der ganzen Naturwelt bedingt, und diese letzte, alles in der Welt wirkende und zusammenhaltende Kraft kann nur ein bewußter Geist sein, als dessen Mitteilungen oder Ausflüsse die höchsten schöpferischen Funktionen des menschlichen Geistes aufgefaßt werden können. Von diesem Standpunkt läßt sich nun auch der Weltzweck begreifen. Das Sittengesetz treibt zum Gebrauch der schöpferischen Kraft, und die Forderung, nötigenfalls der Gewissensforderung alle andern Güter zu opfern, hat nur Sinn, wenn durch die Pflichterfüllung ein Gut gewonnen wird, das höheren Wert hat als alle jene Güter. Dieses höchste Gut ist die Bildung eines gewissenhaften Charakters und einer gereiften, selbständigen sittlichen Persönlichkeit, durch die der höhere geistige Kräftebestand der ganzen Menschheit gefördert wird. Der ganze übrige Weltbestand hat dann nur insofern Wert, als er beiträgt zum Heranwachsen des Menschen zu einer gefestigten sittlichen Persönlichkeit und zur Heranbildung der Menschheit zu einer Gemeinschaft sittlicher Beziehungen und Wechselwirkungen. Damit haben wir, sagt Wendt, eine wirkliche Gesamtweltanschauung (S. 138 ff.).

So weit führt uns nach Wendt die philosophische Ethik. Er scheint aber selbst das Unbefriedigende dieser Ergebnisse zu fühlen und ergänzt sie deshalb durch christliche Gedanken. Die sittlichen Tatsachen führen uns durch innere Erleuchtung oder Intuition zur sichern, dem bloßen rationalen Verstand unzugänglichen Überzeugung von der Wirklichkeit Gottes und einer höheren ewigen Welt. Dieser Gott, der Herr Himmels und der Erde, der überweltliche, aber die ganze Welt lebendig durchwaltende, ist Liebe und Güte; er will den Menschen höchstes Heil und ewiges Leben schenken, aber er verlangt auch von uns, daß wir Liebe üben. Man erwartet nun, Wendt werde ausführlich von den Pflichten des Menschen gegen Gott handeln; leider sieht man sich hierin getäuscht. Wendt sagt nur: „Freilich erschöpft sich die Liebe zu Gott nicht in der Nächstenliebe. Sie muß sich auch in frommem Vertrauen auf, in demütiger und geduldiger Ergebung in Gottes Willen unter allen Schickungen des irdischen Lebens und in zuversichtlicher Inanspruchnahme seiner Kraft zu allen Aufgaben des irdischen Lebens erweisen" (S. 161). Das ist alles, was wir von Pflichten gegen Gott hören. Ja er fürchtet, daß die religiösen Pflichten gegen die Gottheit, die in bestimmten äußeren Gesten und Leistungen oder auch Enthaltungen und Kasteiungen zugunsten (!) der Gottheit zu vollziehen sind, den Gewissenspflichten gegen andere Menschen leicht zur Beeinträchtigung gereichen. Als reiner Geist verlangt Gott nicht „äußere kultische oder aszetische Leistungen um seiner selbst willen". Als ob Gott etwas um seines Vorteils willen von uns verlangte! Der Nutzen ist ausschließlich auf unserer Seite. Der Unendliche bedarf unserer Güter nicht. Aber daß Christus von uns auch äußere Kulthandlungen verlangt, geht doch klar aus seinem Auftrage hervor, alle Menschen zu taufen; und beim Abend-

mahl sagte er: Tut dies zu meinem Andenken. Von den Aposteln verlangte er, daß sie alle irdischen Güter verließen, um ihm in apostolischer Armut anzuhangen; durch Wort und Beispiel hat er alle Menschen beten gelehrt, und zwar auch mündlich und in ehrfurchtsvoller Stellung.

Wendt ist tief durchdrungen von den Gefahren der religiösen Ethik. Im allgemeinen, sagt er (S. 101), läßt sich das Streben nach einem religiösen Zweck mit der Gewissenspflicht vereinbaren, aber im einzelnen entstehen leicht Konflikte, in denen es sich fragt, ob der Fromme nicht die Beobachtung der einfachen Gewissenspflichten gegen die Mitmenschen zugunsten einer höheren Leistung für die Gottheit unterlassen oder einschränken soll. „Beispielsweise: Darf er nicht bei einer Aussage den wirklichen Sachverhalt etwas verbessern, wenn die nackte Wahrheit für die Sache der Religion und Kirche einen Schaden brächte, der durch die kluge Lüge leicht abgewendet werden kann? Darf er nicht eine ungerechte Anklage erheben gegen einen Atheisten oder Ketzer, damit der dem rechten Glauben entgegenwirkende, so viele Menschen in Gottlosigkeit und ewiges Verderben bringende Einfluß dieses Mannes gebrochen werde? Darf er nicht die einem andern Menschen versprochene oder als Dank gebührende praktische Unterstützung unterlassen, um die dafür aufzuwendenden Mittel kultischen Zwecken zuzuführen? Darf er nicht bei der Ordnung einer Erbschaft die richtigen Eigentumsverhältnisse etwas verschieben, damit ein größerer Ertrag für eine christliche Stiftung herauskommt? Es ist keineswegs eine Eigentümlichkeit nur der Jesuiten gewesen, in derartigen Fällen zu urteilen, der Zweck heilige die Mittel. Gleichartige Gedanken sind auch sonst oft genug in den Religionen hervorgetreten. Allein die Hintansetzung der elementaren Gewissenspflichten zugunsten religiöser Werte ist in jedem Falle unsittlich" (S. 101).

Hier wird also den Lesern die alte Verleumdung vorgetragen, die Jesuiten hätten dem Grundsatz gehuldigt, der religiöse Zweck heilige auch unsittliche Mittel, wie Lüge, Verleumdung u. dgl. Ein ernster, gewissenhafter Forscher sollte doch etwas rücksichtsvoller umgehen mit dem guten Ruf seiner Nebenmenschen, selbst wenn es sich um Jesuiten handelt. Oder sollte Wendt gar nichts davon gehört haben, daß die Jesuiten selbst schon unzähligemal gegen diese Verleumdung protestiert und sie eingehend widerlegt haben?[1] Sollte er nicht wissen, daß wiederholt schon große Summen demjenigen versprochen wurden, der aus ihren Schriften den Jesuiten diesen Grundsatz nachweisen könne, und daß bis heute dieser Nachweis noch niemand gelungen ist, wie selbst gerichtlich konstatiert wurde? — Zur Sache selbst sei übrigens bemerkt, daß es absurd ist, durch unsittliche Handlungen Gott gefallen oder Ehre erweisen zu wollen. Denn die sittlichen Pflichten beruhen alle in letzter Linie auf Gottes Gebot und können nicht übertreten werden, ohne daß man Gott mißfalle, ihn beleidige und seinen Willen mißachte.

---

[1] Vgl. z. B. M. Reichmann S. J., Der Zweck heiligt die Mittel. Freiburg 1903; B. Duhr S. J., Jesuitenfabeln.

Wendt will nur wenig von den Pflichten gegen Gott wissen, trotzdem gerät er durch die wenigen, die er zuläßt, in offenen Widerspruch mit sich selbst. Am Anfang des Werkes behauptet er, der sittlichen Pflicht sei die Autonomie wesentlich. Später bezeichnet er es als Pflicht, sich in demütiger Ergebung in Gottes Willen unter allen Schickungen zu fügen. Damit gerät er wieder in die Heteronomie.

Obwohl die Schrift Wendts im einzelnen manche treffliche Ausführungen enthält, wird doch sein „System" wohl wenig Anhänger gewinnen, schon deshalb, weil es keine innere logische Einheit bildet, sondern aus ganz heterogenen, nur äußerlich zusammengekoppelten Elementen besteht.

**Viktor Cathrein** S. J.

## Deutsche Literatur.

Erwachte Steine. Von Peter Dörfler. 12° (184 S.) Kempten 1916, Kösel. *M* 2.20 — Dämmerstunden, Erzählungen von P. Dörfler; Buchschmuck von Rolf Winkler. 8° (202 S.) Freiburg 1916, Herder. *M* 2.60 — Judith Finsterwalderin, Roman von P. Dörfler. 8° (501 S.) Kempten 1916, Kösel. *M* 5.—

Ritas Briefe. Von Enrica von Handel-Mazzetti. Zweiter Teil. (Hausens Bücherei Nr. 52/53.) 12° (162 S.) Saarlouis 1916, Hausens Verlagsgesellschaft. Geb. *M* 1.—

Das Königliche Seminartheater und andere Erzählungen. Von Paul Keller. Bildschmuck von Walter Bayer und W. Krain. 15.—20. Aufl. 8° (200 S.) Breslau, Bergstadtverlag. *M* 2.60; geb. *M* 3.—

Sankt Sebaldus und die Dirne. Ein Legendenspiel. Von Ferdinand Künzelmann. 8° (170 S.) Kempten 1916, Kösel. *M* 3.—

1. „Peter Dörfler, ein Dichter der deutschen Seele." Unter dieser Auffassung wurde der gefeierte Schriftsteller im Dezemberheft der „Akademischen Monatsblätter" in seiner aufsteigenden Entwicklung von der lieblichen Dichtung „Als Mutter noch lebte" bis zu dem schicksalsreichen Roman „Judith Finsterwalderin" geschildert. Nur so, aus dem Überblick des Ganzen heraus, wird man einem Dichter gerecht, nicht durch gelegentliches Herausgreifen eines einzelnen Werkes. Deshalb setzt hier die Besprechung dieses zweiten Dörflerschen „Dreiblattes" da wieder ein, wo die erste in diesen Blättern aufgehört hat. Dort wurde mit dem Wunsche geschlossen, es möchten sich die für Dörflers Begabung zu engen Grenzen der Heimatkunst nach den Höhen der Weltkunst erweitern. Hat sich der wohlgemeinte Wunsch erfüllt?

Zunächst bewegen sich die „Erwachten Steine" und „Dämmerstunden" noch in der alten bekannten Bahn, wohl eigenartig schön, echte Kinder der Dörflerschen Muse, aber doch nur Heimatkunst. Die ersten „Novellen", in denen die „Erwachten Steine" uns von Feindesnot erzählen, haben indes einen mehr als künstlerischen Wert; sie schildern in packenden Bildern die drangsalvolle Not unserer Vorfahren

aus der alten Zeit der Franzosen-, Ungarn- und Schwedenüberfälle auf deutsches Gebiet, das als Feindesland geplündert und ausgesogen wurde. Das war größeres Elend, als wir heute leiden, da unsere geeinten Heere den Krieg über die Grenzen tragen konnten. Bei diesem Vergleich von einst und jetzt muß auch der eigensinnigste Schwarzseher und der kleinlichste Jammermann voll Scham verstummen. Dörfler hat uns in seinen „Erwachten Steinen" ein heldenhaftes Volksbuch geschenkt, während sich die „Dämmerstunden" mit ihren acht Erzählungen wieder in sein geliebtes Kinderleben versenken; der Dichter ist in beiden Büchern nicht merklich höher gestiegen.

Damals, als der Wunsch nach Dörflers Höhen- und Weltkunst geäußert wurde, hatte sein Roman „Judith" im „Hochland" begonnen, und die Vermutung war berechtigt, es werde ein erster Anstieg zur gewünschten Höhe sein; er war es. Nur darf man nicht gleich die kühnsten Vergleiche wagen und „Judith" neben Handel-Mazettis „Stephana" stellen. Der Name der jungfräulichen Heldin mit ihrem schicksalsvollen äußeren Leben und dem so ganz eigenartigen inneren Entwicklungsgange ist sinnvoll gewählt, das weitverschlungene Rankwerk der Um- und Mitwelt mit sicherer Hand gezeichnet, die einzelnen Begebnisse und die kunstvollsten Lagebilder prachtvoll bis ins allerkleinste geschildert; aber gerade darin hat der Meister der Klein- und Feinkunst dem großzügigen Romandichter etwas im Wege gestanden: die Ausschmückung ist oft breit und überreich und verdeckt die in ihrer Eigenart so anziehende Heldengestalt der tapfern Jungfrau. Auch die Sprache klingt zuweilen zu zart und fast versonnen, um den heroischen Opfermut des sonderbaren Mädchens kraftvoll genug zu schildern, das sich in schwerer Not seiner Vaterstadt, nach siegreichem inneren Kampfe, immer mächtiger zu der liebevollsten Trösterin und mutvollsten Retterin emporringt und in der heldenhaftesten Tätigkeit als Krankenpflegerin ein zwar äußerlich schreckliches, aber innerlich glorreiches Ende findet. — Dörfler kann Menschen mit großen Leidenschaften in festen Zügen zeichnen; er versteht es, ein Schicksalsleben ganz besonderer Art, von der Kindesseele an bis zur Vollendung, reizvoll darzustellen; er besitzt die Kunst, das Rank- und Beiwerk mit leichter Hand hinzuzaubern; er hat als Dichter von Gottes Gnaden die höchste Auffassung des Erdendaseins; seine sichere und unerschütterliche Weltanschauung bildet ihm überall den festen Untergrund für seine Schöpfungen — kurz, ihm eignet alles, was den großen Sänger, der in des höheren Herrn Pflicht steht, vollendet; nur muß er seine reichen Gaben richtig verteilen, insbesondere die Neigung zum Versinnen und Grübeln mäßigen, eingedenk der weisheitsvollen Dichtermahnung:

„In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister."

2. Kurt Engelbrecht hat jüngst im „Tag" (Nr. 283) einen beachtenswerten Aufsatz über die „künstlerische Wahrhaftigkeit" veröffentlicht. Sie beruhe nicht nur im Kunstwerk allein, sie müsse vielmehr im Charakter des Schaffenden begründet sein, um dann auch an seiner Schöpfung wirksam in die Erscheinung treten zu können; und wir dürften nur da uneingeschränkt rühmen und preisen, wo ein tiefes Übereinstimmen zwischen Innerem und Äußerem, zwischen Ereignen

und Erleben, zwischen Werk und Persönlichkeit festzustellen sei. — Diesen einzig würdigen und gültigen Maßstab für die Beurteilung einer künstlerischen Schöpfung darf man kühn und getrost an alle Werke E. v. Handel-Mazzettis anlegen. Was sie mit tiefempfundenem Gemüt und mit inniger Seelenanteilnahme als ihr Eigentum aufgenommen hat, das wird, ohne irgendeine Rücksicht auf den Geschmack der Zeit oder auf eine Persönlichkeit oder sonst etwas Fremdes, klar und wahr, nicht in blühenden Phrasen oder geistreich erklügelten Gedankenwendungen, künstlerisch dargestellt. Nur so entstehen Kunstwerke. Und daher darf man sich auf den Schlußband von „Ritas Briefen" freuen, der wohl das siegreiche Ende des bis zur Höhe gesteigerten Kampfes einer jungfräulichen Sponsa Christi bringen muß. Übrigens sollen sich „Ritas Briefe" auch in ihrer sittlichen Wirkung als ein echtes Kunstwerk bewähren, indem „zahlreiche Zeugnisse aus dem Felde es bestätigten, daß mancher junge Krieger durch Ritas sieghafte Reinheit vor sittlichem Falle bewahrt wurde". Zu dieser höheren Künstlerkraft kann man der Dichterin nur herzlich Glück wünschen.

3. Daß eine wissenschaftliche Abhandlung absatzweise in einer Zeitschrift veröffentlicht werde, läßt sich nicht bloß entschuldigen, es empfiehlt sich sogar. Daß aber eine größere Erzählung erst zerstückelt zur Unterhaltung in Zeitschriften dargeboten werde, um später als ganzes Werk zu erscheinen, ist und bleibt eine Unsitte, die mit dem jetzigen Zeitschriftenwesen leider unzertrennbar verbunden scheint. Freilich hat sich die unterhaltungsbedürftige Lesewelt so sehr an den allgemein geübten Unfug gewöhnt, daß er als etwas ganz Selbstverständliches hingenommen wird, besonders dann, wenn der Verfasser zu den Lieblingsschriftstellern gehört. Bei Paul Keller ist dieses letzte glücklicherweise der Fall, und so fragt man gar nicht danach, ob nicht schon die eine oder die andere der zusammengeschlossenen „Novellen" manchem Leser bekannt sein müsse.

Der Dichter — Paul Keller verdient den Ehrennamen — hebt die erste Erzählung, „Das Königliche Seminartheater", als ein Stück eigener Lebensgeschichte besonders hervor; mit Recht. Schon bei ihrem tropfenweisen Genuß in der „Bergstadt" war man auf die jedesmalige Fortsetzung gespannt; so frisch und wie neu wiedererlebt hat der Dichter seinen „jungseligen, idealen Kunstdienst" zu schildern verstanden. Dagegen fällt die zweite „Erzählung aus den schlesischen Bergen" stark ab. Diese Grenzergeschichten, mögen sie auch als persönlich miterlebt vorgetragen werden, sind leider von peinlichen Einzelheiten nicht ganz frei. „Der Ausflug" aber, eine „Skizze aus Kellers Dorfschullehrerzeit", findet wieder den rechten Ton. Da klingen auch ernste Lebenserfahrungen durch, wie etwa die hohe Auffassung von dem Berufe eines Dorfschullehrers: „Mit Künstleraugen gesehen, gibt es kaum einen lieberen; er ist sehr arm an äußeren Genüssen, aber unendlich reich an inneren Freuden, und die Freude steht so hoch über dem Genuß wie das Gold über dem Kupfer; jede reine Freude, die du genossen, ist wie ein goldener Schmuck, den du erworben, bleibt unveränderlich und unvergänglich im Wert, setzt keinen Grünspan giftiger Reue an und rettet in armen Tagen vor bitterster Not." Von den vier weiteren „Novellen" verdienen nur „Die Briefe der

Tochter" eine besondere Erwähnung wegen der eigenartigen Erfindung und der tiefergreifenden Darstellung. Es wäre in manchem Betracht lehrreich, zu wissen, inwieweit diese „Skizze nach dem Leben" mit ihrem erschütternden Ernst auf Wirklichkeit beruht. — Alles in allem läßt sich das Buch als ein echter Keller empfehlen. — Der Bildschmuck schmiegt sich im großen und ganzen der jedesmaligen Lage der Erzählung an; nur bei der fast übermütigen „Humoreske in schlesischer Mundart", dem „Bergkrach", scheint die übersprudelnde Laune des Bildners den Dichter noch übertrumpfen zu wollen, nicht zum Vorteil der Kunst.

Erwähnt sei hier auch das Sammelbändchen „Von Hause" (Ein Paketchen Humor aus den Werken Paul Kellers. Mit Bildern von W. Bayer, G. Holstein, R. Pfähler von Othegraven und A. von Volberth. 8° [220 S]. Breslau 1917, Bergstadtverlag; geb. *M* 3.—), in dem Keller aus seinen „lustigsten Geschichten" frohe Heimatklänge für unsere „grauen Brüder" sowie auch für „die zu Hause Gebliebenen ein Bündelchen Humor zusammensuchte".

4. „Von der Zukunft des deutschen Dramas" wagt man es schon, nicht bloß hochgespannte Hoffnungen zu äußern, es werden sogar Gattung und Eigenart des „Zukunftsdramas" mit einer halbsichern Bestimmtheit angegeben. Unterstellt wird dabei, daß die kommende Kunst „aus deutschem Geist entsprossen sein" muß. Dann kann sie aber „gleich den Goetheschen Reifedramen keine Tragödie mehr sein, sicherlich auch kaum im alten Sinne noch eine Komödie, sie würde vielmehr ein deutsches Erleben und Lebensgefühl, das nicht ein tragisches, nicht ein pessimistisch zwiespältiges, sondern ein positives, religiöses, lebensfromm und lebensfreudig praktisches, im letzten und reinsten Sinne christliches ist, zu einem positiven Ausdruck von Seele, Natur und Welt gestalten". Und die Wirkung, die diese neuen Schöpfungen der Zukunft üben müßten, könnte nur „die wundersamste und erhebendste, weil reichste und bei einem klar schlichtesten, einfachsten Aufbau vielseitigste und beweglichste sein". Das klingt wie Seherworte; nur wäre man fast gewillt, mit dem Dichter zu äußern: „Die Botschaft hör' ich wohl, doch mir fehlt der Glaube", wenn nicht da und dort schon schüchterne Versuche auf dieser neuen Bahn gemacht würden. Als ein solcher darf F. Künzelmanns Legendenspiel gelten. Wundersam wahr und unmittelbar müßte die Wirkung des Stückes auf der Bühne sein, da es schon beim Lesen ergreift. Ja, man könnte sagen, daß das ganze Legendenspiel den Beweis dafür erbrächte, wie richtig Joh. Schlaf sein dramatisches Zukunftsbild gezeichnet habe. Um so klarer tritt diese Einsicht hervor, wenn Künzelmanns Neugestaltung der Sankt-Sebaldus-Legende mit ähnlichen Versuchen der jüngsten Vergangenheit verglichen wird; der Gegensatz wirkt wie Licht und Schatten, fast wie Tag und Nacht. Künzelmann läßt noch Größeres für die Zukunft erwarten; dafür bürgt der „klar schlichteste, einfachste Aufbau" seines Spieles, das ganz „aus deutschem Geist entsprossen ist", seine „lebensfromme und lebensfreudige", religiöse Auffassung, die sich in großem Gedankenreichtum kundgibt, und nicht zuletzt seine weihevolle Sprache, die alle Töne beherrscht und es nicht verschmäht, auch Proben aus unserer älteren Sprache neu zu beleben.

**Nikolaus Scheid** S. J.

Höhenleuchten. Novellen und Skizzen von Anna Richli. 8° (544 S.) Regensburg 1916, Pustet. *M* 3.60; geb. *M* 4.50

Eine seltene Mannigfaltigkeit in den Stoffen und Motiven, aber auch in der Art der Behandlung ist das erste, was an diesem frischen Novellenbuch einer jungen Schweizerin auffällt. Die Legende, die historisch-vaterländische Erzählung, die moderne Novelle, die psychologische Skizze und das humoristische Genrebildchen sind alle hier vertreten. Selbst eine kurze Christus-Erzählung, mit bewußter Zurückhaltung und taktvoller Beschränkung durchgeführt, fehlt nicht. Diese Vielseitigkeit der Verfasserin bedingt natürlich nicht notwendig einen Vorzug für ihr Werk. Meines Erachtens hätte im Gegenteil das Buch durch energisches Ausscheiden des einen oder andern Stücks und durch Gruppierung der übrigen nach einem einheitlichen Gesichtspunkt an literarischem Wert nur gewinnen können. Trotzdem bleibt bestehen, daß die Gewandtheit, womit Anna Richli sich in so verschiedenen Erzählungsformen bewegt, alle Anerkennung verdient und auf ein unzweifelhaftes dichterisches Können hindeutet. Unter den dreizehn Stücken findet sich auch nicht eines, das man als bedeutungsloses Anhängsel bezeichnen dürfte. Die Dichterin wird sich nun selbst entscheiden müssen, welcher Weg ihr für die Zukunft am meisten zusagt; denn es ist klar, daß in dem bunten Vielerlei von Erzählungsformen die eine oder andere ihrem Naturell mehr entspricht als die übrigen. Da will es denn dem Kritiker scheinen, daß der Verfasserin die psychologische Erzählung, wie sie etwa in der prächtigen Skizze „Die alte Marte" zur Geltung kommt, am besten gelingt. Das hier zugrunde liegende Problem von dem Fluch der bösen Tat, die fortzeugend immer neues Unrecht heraufbeschwört, bis endlich das göttliche Erbarmen den Menschen aus der trostlosen Verwicklung von Schuld und Sünde befreit, ist von Anna Richli in dieser Skizze mit tiefer Menschenkenntnis und klarem Wirklichkeitssinn, aber auch mit idealem Höhenblick behandelt und gelöst.

Hier und anderswo erkennt man unschwer die innige Teilnahme der Dichterin an den Geschicken der Armen, der Entrechteten, von ihren Mitmenschen Geschädigten. Noch wird die edle Tendenz bisweilen zu vorschnell und nicht mit der genügenden künstlerischen Vorbereitung ausgesprochen, doch ist das eher ein Fehler des Temperaments als ein Mangel an reifer Einsicht. Neben dem religiös-sittlichen kommt auch das vaterländische Moment kraftvoll zur Geltung. Dadurch erhalten manche von diesen Erzählungen ihre besondere Farbe und Eigenart. Es ist wahr, die Beschreibung der Schweizer Landschaft und die Charakteristik ihrer Bewohner verraten Anklänge an die Schriften von Heinrich Federer, Isabelle Kaiser u. a., aber von solchen einzelnen unbewußten Anleihen abgesehen, offenbart doch schon dieses Erstlingswerk eine bemerkenswerte Selbständigkeit und markante Individualität.

**Alois Stockmann** S. J.

# Umschau.

## Die Jesuiten und der innere Frieden im deutschen Volke.

In der Berliner Zeitung „Der Tag" (Ausgabe B, Nr. 126 vom 2. Juni 1917) gab Professor Faßbender in Anknüpfung an das, was Dr. Fr. Thimme und andere über die Pflege des inneren Friedens geschrieben hatten, dem Evangelischen Bunde den Rat, er möge seine Stellungnahme den Jesuiten gegenüber einer von der Zeit geforderten Nachprüfung unterziehen, weil sein bisheriger Kampfeifer notwendig auch dem Frieden zwischen Katholiken und Protestanten gefährlich werden müsse. Zudem würde sich bei einigem guten Willen, meinte Faßbender, herausstellen, daß viele der geltend gemachten Beschwerden auf reinen Mißverständnissen beruhen.

Dieser Rat zum gegenseitigen Verstehen und Vertragen hat das Mißfallen des Herrn Dr. R. Kohlrausch erregt. Er schreibt[1]:

„So leicht, so einseitig und damit irrig darf man die Sache nicht behandeln, zumal nicht, wenn man die Mahnung und den groben Vorwurf damit verbinden will, die Gegner sollten ‚die Schriften der Jesuiten selbst studieren, anstatt nach dem Hörensagen sich mit ererbten Vorurteilen zufriedengeben'. Es gibt für wenige Groschen ein kleines Schriftchen zu kaufen: ‚Die Jesuiten und das deutsche Volk' von Dr. Johannes Heldwein, erschienen in München 1913, worin der obigen Mahnung ebenso wie selbstverständlich in vielen andern Schriften der Jesuitengegner selbst Rechnung getragen ist. Zwei Zitate hieraus mögen zeigen, daß die Jesuiten auch noch ein anderes Gesicht haben als das, welches Professor Faßbender kennt:

„Bekannt ist das Wort jenes ‚Ritters Bayard der Kirche', der nach dem Tage von Olmütz einen der Programmpunkte der Jesuiten wider Deutschland verraten hat: Die Kirche rastet nicht, und mit Mauerbrechern der Kirche werden wir diese Burg des Protestantismus langsam zerbröckeln müssen. Wir werden in den vorgeschobensten Distrikten die Katholiken sammeln und mit Geldmitteln unterstützen, damit sie den Katholizismus erhalten und Pioniere nach vorwärts werden. Mit einem Netz von katholischen Vereinen werden wir den altprotestantischen Herd in Preußen von Osten und Westen umklammern und durch eine Anzahl von Klöstern diese Klammer befestigen und die katholischen Provinzen, die zur Schmach aller Katholiken der Mark Brandenburg zugeteilt worden sind, befreien und die Hohenzollern unschädlich machen" (S. 8)[2].

---

[1] Der Tag, Nr. 188 vom 14. August 1917: „Zeitfragen".

[2] Als Quelle für diesen Plan wird in der Fußnote Heldweins angegeben: „F. J. v. Buß-Freiburg. Vgl. R. Eckart, Allerlei Römisches und Jesuitisches (Bonn 1912) 67." Dieser R. (Rudolf) Eckart ist derselbe, der im Jahre 1908

Ferner:

„Nach der Ansicht des Ignatius ist ‚das deutsche Volk dumm und abergläubisch, es hängt an seinen Priestern, die eine unumschränkte Gewalt über ihre Gemüter haben'" (S. 10).

Das sind die beiden Zitate aus dem 36 Seiten großen Heftchen des von der katholischen Kirche abgefallenen Münchener Priesters Heldwein, auf denen der ganze Beweis zugunsten des Evangelischen Bundes beruht. Keines dieser Zitate stammt von einem Jesuiten. Prüfen wir eins nach dem andern.

Offenbar muß der „Ritter Bayard", von dem Heldwein redet, ein Jesuit sein. Denn nur dann beweist sein Verrat des Planes der Kirche etwas gegen die Jesuiten. Nun war aber Buß, dem die Worte in den Mund gelegt werden, nicht Jesuit, sondern Professor der Jurisprudenz an der Universität Freiburg i. Br. Zudem stammen die Worte weder von einem Jesuiten noch von Professor Buß. Sie sind in jeder Hinsicht unecht, frei erfunden.

Die erste nachweisbare Quelle scheint ein Artikel der Wiener „Neuen Freien Presse" vom Juni 1872 zu sein. Aus dieser Zeitung entnahm Wolfgang Menzel das Zitat, um es seiner „Geschichte der neuesten Jesuitenumtriebe in Deutschland" (1873) einzuverleiben. Auf Menzel berief sich Dr. Falk, der preußische Kultusminister, als er die Worte am 7. Mai 1875 im Abgeordnetenhause verwertete, in der Gluthitze des Kulturkampfes!

Falk drückte sich übrigens recht vorsichtig aus:

„Herrn Buß werden in einem Buche von W. Menzel (Die Geschichte der neuesten Jesuitenumtriebe) folgende anscheinend in einer Katholikenversammlung gefallenen Worte in den Mund gelegt. Er soll sie im Jahre 1851 gesprochen haben: Die Kirche rastet nicht usw. Meine Herren, die Quellen dieser Erklärung sind ja, soviel ich wenigstens weiß, andere nicht als die öffentlichen Blätter jener Tage. Aber, meine Herren, wenn Sie den Mann ansehen . . ., dann werden Sie wenigstens an eine innere Wahrheit der Worte glauben."

Mit solchen Beweisen schürte man damals von hoher Stelle den Haß gegen die Katholiken und den Wahn ihrer Staatsgefährlichkeit. Windthorst erhob sofort Einspruch gegen „das große Paradepferd einer angeblichen Rede des Herrn Hofrat Buß" und verlangte bessere Beweise. Minister Falk war zudem im Irrtum, wenn er sich auf „öffentliche Blätter jener Tage" (1851) berief. Die ganze Quelle war ein mehr als zwanzig Jahre später erschienenes Kulturkampfblatt schlimmster Tonart.

---

„Hundert Stimmen über den Jesuitenorden" herausgegeben hat, dem Pilatus in der Augsburger Postzeitung, Lit. Beilage 22. Mai 1908, „stupende Unwissenheit" nachgewiesen, dem „jedes kritische Gefühl so unbekannt ist, wie dem Maulwurf das Fliegen". Dabei hat Pilatus nicht einmal berührt, daß Eckart u. a. auch vier Seiten aus den gefälschten Briefen Josephs II. und eine Seite aus den gefälschten Briefen des Prinzen Eugen von Savoyen als echt gegen die Jesuiten verwertet hat.

Zunächst scheint hierauf die Fabel nicht mehr viel beachtet worden zu sein, bis 1890 der Kampf um das Jesuitengesetz wieder brennend wurde. Da holte der Evangelische Bund das „Paradepferd" wieder aus dem Stall.

In den Versammlungsreden jener Tage, die von Bundesgrößen wie Superintendent Meyer (Zwickau), Superintendent Bärwinkel (Erfurt), Professor Pötzschke in Plauen, Professor Rietschel in Leipzig und vielen andern gehalten wurden, mußte „der Jesuit Buß" immer und immer wieder seine Rolle spielen.

Regelmäßig verlangten die katholischen Blätter Beweise für die Anklage, aber immer umsonst. Professor Beyschlag (Halle) kam in seiner Zeitschrift „Deutsch-evangel. Blätter" wenigstens dreimal auf das abgehetzte Zitat zurück (1892, S. 857; 1893, S. 333; 1895, S. 694). Die „Flugschrift des Sächsischen Landesvereins des Evangelischen Bundes: Sollen sie wiederkommen?" (Leipzig 1890), als deren Verfasser sich nachträglich Superintendent Meyer bekannte, gab die Stelle unter der Überschrift: „Das Ziel des Jesuitenordens gegenüber dem Protestantismus" und setzte die Worte: „Die Hohenzollern unschädlich machen" in Fettschrift! Selbst geschulte Historiker von Fach ließen sich täuschen, so z. B. der Stadtbibliothekar in Fürth, Dr. Chr. Hutzelmann, in seiner Schrift: „Ein jesuitischer Feldzugsplan" (Nürnberg 1891, Hennings), bei dem die Stelle mit folgender Einleitung auftritt:

„Es ist dieser friedliche Ausgang der Differenz mit Preußen [in Olmütz 1850] ein großer Schlag für unsere Kirche. Steht unser Radetzky in Berlin, so ist die Burg des Protestantismus gefallen, und der Papst wird von Berlin aus den deutschen Protestantismus in den Schoß der Kirche zurückführen. Für jetzt ist es damit nichts, aber die Kirche rastet nicht" usw.

Ganz wirkungslos blieb übrigens der Ruf der Katholiken nach Beweisen für diese Anklage doch nicht. In der „Kirchlichen Korrespondenz des Evangelischen Bundes" erließ der Herausgeber, Pfarrer Brecht, im Jahre 1891 folgenden Aufruf:

„Kein Wort wird öfter zitiert als das Bußsche Wort von den Zielen der römischen Propaganda. Es ist ein unschätzbares Wort in seiner brutalen Offenheit. Oft haben Freund und Feind nach den Quellenbelegen für dieses Wort gefragt. Ich konnte die Bußschen Broschüren, in deren einer es stehen muß, auch antiquarisch nicht erhalten.... Wir sollten nun aber unter allen Umständen das betreffende Wort auffinden. Es ist unzweifelhaft authentisch. Ich bitte dringend alle Freunde des Evangelischen Bundes, vor allem in Baden, dem Heimatlande von Buß, zur Auffindung des Bußschen Wortes mir behilflich zu sein."

Nach drei Jahren, Februar 1894, gestand der Nachfolger Brechts in der Redaktion der Kirchlichen Korrespondenz, Pfarrer Dr. Karl Fey:

„Leider ist es mir bis jetzt noch nicht gelungen, den Fundort dieses Ausspruchs zu ermitteln."

Dabei ist es bis heute geblieben. Man sollte meinen, damit sei das Zitat ein für allemal erledigt. Leider ist dem nicht so. Derselbe Dr. Karl Fey, jetzt

Pfarrer in Zschortau, schreibt neuestens in der „Allgemeinen Evangel.-Luther. Kirchenzeitung“ (Nr. 22 vom 1. Juni 1917):

„Einem bekannten Vorkämpfer der katholischen Sache, Franz Joseph Buß, werden die Worte in den Mund gelegt: ‚Mit einem Netz von katholischen Vereinen werden wir den altprotestantischen Herd in Preußen von Ost und West umklammern.‘ Seitdem sind über 60 Jahre verflossen, und das ‚Netz‘, von dem er nur die ersten Maschen gesehen hat, ist immer größer und feiner geworden.“

Durch diese Fassung des Zusammenhangs werden die Worte trotz der von Falk geborgten Einleitung als ganz glaubwürdig und unverdächtig hingestellt. Historische Kritik, geschichtliche Wahrheitsliebe, verhülle dein Haupt!

Wenn es noch eines weiteren Beweises bedurfte, daß es sich um ein bösartiges, von Mund zu Mund getragenes Gerede ohne festen Grund handelt, das sich erst in der Luft des Kulturkampfes zu einem anonymen Zeitungsartikel verdichtete, so läge der Beweis in folgendem.

Der altkatholische „Deutsche Merkur“ brachte 1895 eine Zuschrift des Reichstagsabgeordneten und Senatspräsidenten Dr. Petri, datiert vom 17. März 1895, worin es heißt:

„Kurz vor der Klosterdebatte im preußischen Abgeordnetenhause erhielt ich von dem Oberamtsrichter F. Beck einen Brief, datiert Heidelberg, 4. Mai 1875, der im Original zu Diensten steht, welcher folgende Stelle enthält: Der Jesuit Roh hat 1851 in den Exerzitien zu St. Peter geäußert: Unser Endziel ist die Hohenzollern zu stürzen. Behaltet das im Auge. Und wenn ihr's verratet, wird es abgeleugnet werden. Die Klöster und kirchlichen Vereine werden diese Aufgabe zu lösen wissen. Dies teilte mir Pfarrer Napper als Ohrenzeuge auf Ehrenwort mit.“

Als dieser Bericht erschien, war P. Roh, Pfarrer Nopper (das scheint der richtige Name zu sein) und wahrscheinlich auch alle andern an jenen Exerzitien beteiligten Priester längst begraben. Warum haben wohl Nopper, Beck und Petri mit ihrer Enthüllung so lange gewartet, bis ihre Anekdote bei verständigen Lesern nur noch ein zweifelndes Achselzucken erregen konnte? Tatsächlich ist das Geschichtchen damals (1895) ziemlich unbeachtet geblieben. Erst im Jahre 1903 beim Kampf um den § 2 des Jesuitengesetzes holte man auch diese Waffe wieder aus dem Arsenal der Jesuitenfabeln hervor. Die „Zentralauskunftstelle der katholischen Presse“ hatte unter dem 6. April 1903 ausführlich damit zu schaffen.

Ihr Schlußurteil lautete: „Inzwischen ist die Welt um eine Jesuitenfabel reicher, und die anständige Welt hat einen Beweis mehr, mit wie edeln Waffen der Krieg gegen die Jesuiten geführt wird.“

In B. Duhrs „Hundert Jesuitenfabeln“ (Volksausgabe, 7.—11. Aufl. [1913] 8) ist dem Ereignis ein Denkmal gesetzt.

Daß auch der Graf Paul von Hoensbroech ihm die Ehre antat, es in seine Selbstbekenntnisse „14 Jahre Jesuit“ aufzunehmen, sei um der Vollständigkeit willen registriert.

Das andere Beweisstück, mit dem Dr. R. Kohlrausch aus der Broschüre Heldweins sein Verwerfungsurteil über die Jesuiten begründet, können wir kürzer erledigen.

„Nach Ansicht des Ignatius ist das deutsche Volk dumm und abergläubisch, es hängt an seinen Priestern, die eine unbeschränkte Gewalt über ihre Gemüter haben."

Heldwein beruft sich für diese Worte auf Zirngiebl, Studien über das Institut der Gesellschaft Jesu (Leipzig 1870) S. 198. Dort stehen allerdings diese Worte, aber nicht als Worte des hl. Ignatius, sondern als eine Äußerung des Kardinals Morone, der Ignatius seine in Deutschland empfangenen Eindrücke mitteilt. Zirngiebl zitiert dafür die anonyme Schrift: Das deutsche Collegium in Rom. Von einem Katholiken (Leipzig 1843) S. 6. Da ist die Sache noch klarer. Morone ist es, der Ignatius für seinen Plan, Deutschland zu helfen, gewinnen will und ihm deshalb seine Erfahrungen vorlegt, die er als Legat in Deutschland gemacht hat. Daraufhin erklärte Ignatius seine Bereitwilligkeit.

Also beide aus Heldwein angeführten und von Heldwein den Jesuiten „leicht, einseitig und irrig" zugeschobenen Äußerungen stammen nicht von Jesuiten, sondern werden ihnen fälschlich zur Last gelegt.

Aus all dem Gesagten folgt aber mit einleuchtender Klarheit, daß die Mahnung Faßbenders an den Evangelischen Bund, er möge sich nicht nach dem Hörensagen mit ererbten Vorurteilen zufriedengeben, sondern die Schriften der Jesuiten selbst studieren, vollberechtigt und bitter notwendig war.

Die Gesellschaft Jesu hat in der neueren Zeit viel Mühe und Kosten darauf verwandt, die Quellen und Urkunden ihrer Geschichte allgemein zugänglich zu machen. Dabei war es erklärter Grundsatz, daß nur die Wahrheit und die ganze Wahrheit angestrebt werden solle, auch wo diese unangenehm und unerfreulich sein mag. Beweis dessen sind die Werke von Duhr über die Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, von Astrain über die spanischen, von Kröß über die böhmischen, von Zaleski über die polnischen Jesuiten, Braunsberger über Canisius usw. Was den hl. Ignatius betrifft, so liegen seine Briefe und Unterweisungen seit Jahren in zwölf Bänden gedruckt vor[1]. Hier hätte Kohlrausch sich über die Gesinnung des Mannes gegen das deutsche Volk Aufschluß suchen sollen, wenn er darüber ein Urteil abgeben wollte. Statt dessen kauft er ein Groschenschriftchen eines erklärten Gegners, eine richtige Tendenz-, um nicht zu sagen Schmähschrift, die sich wieder ganz auf andere Tendenz- und Schmähschriften gründet und von den wirklichen Quellen keine Ahnung hat.

Heldwein und Kohlrausch sind lebende Beweise dafür, daß man mit dem von ihnen und leider von sehr großen Kreisen des Evangelischen Bundes beliebten

---

[1] Monumenta Ignatiana. Series I (Matriti 1903 ff.; in der großen Sammlung: Monumenta historica Societatis Iesu).

Verfahren dem inneren Frieden, dem gegenseitigen Verstehen und Vertragen, kurz dem Wohl des Vaterlandes einen schlechten Dienst leistet, wenn man unbekümmert um alle von der heutigen Wissenschaft gebotenen Gelegenheiten, die geschichtliche Wahrheit kennenzulernen, die abgehetzten Vorurteile veralteter Parteischriften eigensinnig weiterschleppt. Der Evangelische Bund hat doch selbst mehr als einmal anerkannt, daß man Duhrs „Jesuitenfabeln" und ähnliche Hilfsmittel nicht unbeachtet lassen kann, wenn man nicht Gefahr laufen will, sich ins eigene Fleisch zu schneiden und die Sache, der man dienen möchte, in Verruf zu bringen.

Matthias Reichmann S. J.

## Friedrich Schlegel im Lichte neuerer Forschung.

Die Frühromantik ist nicht sofort in schroffen Gegensatz zur Freigeisterei des ausgehenden 18. Jahrhunderts getreten, sie war vielmehr die über Kant und Lessing weitergeführte Aufklärung und huldigte anfänglich dem Grundsatz einer tendenzlosen, vor allem unpolitischen Kunst und Poesie. Erst im Laufe der Jahre streiften ihre Vertreter sowohl die Ansichten ihrer ehemaligen Lehrer wie die Schlagworte der französischen Revolution ab und sahen in der Wiedererweckung der Religion die Voraussetzung und unerläßliche Bedingung des nationalen Erwachens und Erstarkens. Ein typisches Beispiel dafür bildet, wie Dr. Richard Volpers in einer umfangreichen Studie überzeugend nachweist, der große Gesetzgeber der Romantik, Friedrich Schlegel[1].

Als Sohn eines protestantischen Pfarrers am 10. März 1772 in Hannover geboren, verrät Schlegel weder in seiner Jugend noch später irgendwelche lokalpatriotische Anhänglichkeit an seine engere Heimat. Das gleiche gilt von seinem älteren Bruder und geistesverwandten literarischen Mitkämpfer August Wilhelm. Ein anderer Bruder, Karl, trat 1782 in den Dienst der Englisch-ostindischen Kompanie und hat den deutschen Boden nie mehr betreten. Er starb 1789 achtundzwanzigjährig zu Madras. Friedrich selbst gestand offen, er habe kein „besonderes Vaterland".

Das Studium der Geschichte weckte in dem Zwanzigjährigen zum erstenmal das Interesse für das deutsche Volk und seine Eigenart. Unter dem Einfluß der Kulturdame Karoline Böhmer, der zeitweiligen Gattin seines Bruders August Wilhelm, befreundete er sich während der Jahre 1793—1798 mit der auch in Deutschland damals weitverbreiteten Auffassung von der demokratischen Republik als der idealen Staatsform; aber nicht bei den Franzosen, sondern bei den Griechen des Altertums suchte er dafür das Vorbild. Seine Hauptforderung lautete: „Die Gesamtheit muß Kulturgemeinschaft werden!" und seine Antwort auf alle Einwände: „Gebt die Bildung frei und laßt sehen, ob es an Kraft fehlt."

---

[1] Friedrich Schlegel als politischer Denker und deutscher Patriot. Von Dr. Richard Volpers. 8° (X u. 250 S.) Berlin u. Leipzig 1917, B. Behrs Verlag. *M* 5.—

Von 1798 bis zum Tode des Freundes im März 1801 unterhielt Schlegel herzliche Beziehungen zu dem hochsinnigsten Vertreter der Frühromantik: Friedrich v. Hardenberg, genannt Novalis. Volpers nennt diese Jahre „die unpolitische Athenäumszeit", weil in der Tat das Literaturorgan der Romantiker, das „Athenäum", dem Leben und Schaffen Friedrich Schlegels damals die Prägung gab. Aber Novalis war alles andere eher denn französischer Demokrat oder Freigeist; er bekannte sich vielmehr offen als Anhänger der mittelalterlichen Feudalherrschaft und Bewunderer der katholischen Vorzeit des deutschen Volkes. „Alle eure Stützen sind schwach", ruft er den zeitgenössischen Fürsten und Diplomaten zu, „wenn euer Staat die Tendenz nach der Erde behält. Aber knüpft ihn durch eine höhere Sehnsucht an die Höhen des Himmels, gebt ihm eine Beziehung aufs Weltall, dann habt ihr eine nie ermüdende Feder in ihm und werdet eure Bemühungen reichlich belohnt sehen." Die Wirkung des geistigen Verkehrs mit dem edlen Freunde konnte bei Friedrich Schlegel nicht ausbleiben, aber sie wurde in den nächsten drei Jahren durch widrige äußere Verhältnisse noch zurückgehalten. Als Schlegel Ende Mai 1802 zu längerem Aufenthalte nach Paris übersiedelte, war sein Standpunkt in den religiösen und vaterländischen Fragen wenig geklärt. In seiner Zeitschrift „Europa", die er von Paris aus leitete, finden sich neben treffenden Urteilen über die katholische Kirche und die politische Bestimmung des deutschen Volkes auch mancherlei Ungereimtheiten, besonders bei der Verherrlichung der französischen Revolution als Segensquelle für die Völker.

Es bedurfte erst persönlicher Enttäuschungen, wie sie in einem fremden Lande selten ausbleiben, um Friedrich Schlegel für das deutsche Vaterland zu gewinnen. In Frankreich fand er das Heimatgefühl wieder oder vielleicht genauer: er hat es erst dort in sich entdeckt und preist nun in dem schwungvollen patriotischen Lied „Am Rhein" die glaubensstarke große Vergangenheit.

Da der Mann dem Mann noch traute,
Deutsche Lust im Walde blühte,
Glaub' in Demut liebend glühte,
Ach, da keiner noch alleine
In des Herzens tiefem Schreine
Um sein Vaterland mußt klagen,
Selbst sich bitt're Wunden schlagen,
Wie ich hier am heil'gen Rheine
Hohen Unmuts Tränen weine.

Mehr und mehr erhält jetzt die Zeitschrift „Europa" eine deutsch-nationale Färbung, während die wachsende Abneigung gegen französisches Wesen sich gelegentlich in spöttischen Bemerkungen Luft macht.

Im Sommer 1804 erschienen Schlegels Lessingbücher, d. h. seine ganz subjektiv ausgewählten Fragmente aus Lessings Werken und Briefen in drei Bänden. Hier offenbart Friedrich seine neugewonnene Weltanschauung und seine Auffassung von der politischen Lage Europas in klarer, geschlossener Darstellung. Er verwirft die französische Revolution als bildungsfeindlich und sieht im Protestantismus das

negative Prinzip, das der Umwälzung auf staatlichem Gebiet die Wege ebnete. Seine Ansicht erinnert hier, wie auch Volpers bemerkt, an das bekannte Distichon Goethes vom Jahre 1797:

Franztum drängt in diesen verworrenen Tagen, wie ehmals
Luthertum es getan, ruhige Bildung zurück.

In Napoleon, den er früher über Gebühr bewunderte und verehrte, erkannte jetzt Schlegel den Sohn der Revolution und Unterdrücker Deutschlands; seiner gewalttätigen absolutistischen Herrschaft setzte er die universalistische Idee des mittelalterlichen Kaisertums entgegen.

Von Paris zog Friedrich 1804 nach Köln, das damals bereits unter französischer Botmäßigkeit stand. Hier lernte er das katholische rheinische Volk kennen und hochschätzen, dessen Glaubensinnigkeit und treues Festhalten an den Tugenden der Väter ihn mit Hoffnung auf eine nationale Wiedergeburt erfüllten. Ein richtiger Volksmann ist Schlegel freilich auch damals nicht geworden, dazu fehlte ihm zu sehr die natürliche Anlage; aber er wurde ein Wegweiser, der die gebildete Oberschicht von den Irrungen des Individualismus zurück zu den Quellen aller staatserhaltenden Kräfte lenkte, indem er bei ihr wieder die Ideen der Zusammengehörigkeit und des großen gemeinschaftlichen Vaterlandes zur Geltung brachte. Auch für die mittelalterliche Kunst zeigte der Romantiker in Köln reges Interesse. Er war es, der die literarische Welt auf die Bestrebungen der Kölner Kunstfreunde wirksam aufmerksam machte. „Friedrich Schlegel ist es gewesen", sagt Volpers, „der in der Kunst und in der Architektur die spezifisch ‚deutsche' Kunst entdeckte und sie programmatisch verkündete, im Gegensatz zu den klassizistischen Bestrebungen, die von Weimar ausgingen. Und er erfüllte in jenen Zeiten der politischen Ohnmacht eine nationale Pflicht, wenn er auf diese Erzeugnisse ‚echt deutschen Geistes' hinwies, deutschen Künstlern und dem deutschen Publikum deutsche Ideale zur Bewunderung und Nachahmung hinstellte."

In den Vorlesungen über Politik und Staat, die er im Jahre 1805 in Köln hielt, zog Schlegel auf diesem Gebiet einige weitere Schlußfolgerungen aus seinen neugewonnenen Grundsätzen. Kirche und Staat, so führt er aus, müssen einander stützen und ergänzen. Von der Religion erhält die Staatsgewalt ihre Weihe. Durch bloße Furcht läßt sich auf die Dauer kein Staatswesen erhalten, da seine Gewalt schließlich auf dem Glauben an ihre Rechtlichkeit beruht. — Schlegel geht noch weiter; er meint auch, physische Kraft und Verträge vermöchten keinen Staat zu begründen, und gelangt schließlich zu der extremen Forderung eines reinen Nationalstaates. Die Monarchie ist ihm die beste Regierungsform, den agrarischen Charakter bezeichnet er als notwendig für ein gesundes Gedeihen, den Industriestaat lehnt er rückhaltlos und schroff ab.

In den Unglücksjahren 1805—1807 wird sich Schlegel immer entschiedener seiner Zugehörigkeit zum gemeinsamen, von einem fremden Eroberer zertretenen deutschen Vaterlande bewußt. Vor allem ist es Österreich, dem seine glühenden Wünsche gelten, während Preußen, wie ihm schien, durch seine Sonderpolitik

(Siebenjähriger Krieg, Frieden von Basel, „vermittelnde Neutralität" im Jahre 1805) die deutsche Sache aufs schwerste geschädigt hatte. Berlin war ihm als Hochburg des Rationalismus und der Aufklärung noch besonders unsympathisch, und Dorothea, die man hier wie fast immer in religiös-politischen Fragen als das Sprachrohr ihres Mannes bezeichnen kann, meinte: daß Klemens Brentano in Berlin romantische Dichtkunst suche, komme ihr vor, „als wenn jemand nach Grönland reisen wolle, um Ananas wachsen zu sehen".

Wie redlich Friedrich indes gegen diese Abneigung ankämpfte, sobald es sich um die gemeinsame deutsche Sache handelte, beweist ein Brief an Schleiermacher vom 26. August 1807, worin es heißt: „Daß Du Dich an Preußen halten würdest, solange es noch besteht, habe ich wohl gedacht, und billige ich von ganzem Herzen. Eigentlich finde ich Dich aber in allen diesen äußeren Widerwärtigkeiten nicht bloß zu beklagen, sondern auch zu beneiden. Es liegt eine besondere Süßigkeit in einem solchen Verhältnis zu seiner Provinz selbst in Widerwärtigkeiten, wie in den Leiden, die man mit der Geliebten übersteht. Ein solches besonderes Vaterland ward mir nie, weder Hannover noch Sachsen könnte mir sein, was Dir Preußen. Hier (in Köln) hätte ich mich sehr ansiedeln und festwurzeln können, aber die französischen Einrichtungen sind zu störend. Die Liebe zu dem großen Vaterlande aber findet fast nirgends Anklang und wird endlich zur Flamme, die den Einsamen verzehrt!"

Die gleichzeitigen dichterischen Erzeugnisse Schlegels sind ein getreuer Spiegel der neuen Welt- und Lebensanschauung ihres Verfassers. Der unpolitische Charakter der Frühromantik macht mehr und mehr einer bewußt patriotischen Zielstrebigkeit Platz, die aber dem poetischen Wert der Stücke keineswegs schadet. Schlegels Poesien leiden sonst wohl, rein ästhetisch betrachtet, an mancherlei Gebrechen und Mängeln: ihnen fehlt die Anschaulichkeit, die konkrete Darstellung und Unmittelbarkeit, daher auch die packende Wirkung auf den Leser oder Hörer; steife Wendungen sind bei ihm nicht selten, und statt der poetischen Bilder und Vergleiche herrschen abstrakte Redensarten und gelehrte Anspielungen auf die Werke der Alten vor. Jetzt aber in der furchtbaren Not der Zeit durchbricht die aufrichtige Vaterlandsliebe Schlegels diese beengenden Schranken und findet auch in der gebundenen Form zumeist einen überraschend glücklichen Ausdruck, vor allem in „Gebet", „Auf dem Feldberge", „Im Spessart" und in vielen seiner „Sprüche".

Die Bedeutung dieser Poesien hat Volpers nicht übertrieben, wenn er von der Sammlung „Dichtergarten" sagt: „Mit den Gedichten Friedrich Schlegels beginnt eine neue, eigene Epoche, nicht nur seiner Dichtung, sondern der deutschen Dichtung überhaupt, insofern sich diese nun herabläßt zur Gegenwart und eine Pflicht darin erkennt, der Stunde zu dienen. Das, was hier bei Friedrich Schlegel anhebt, ist nicht mehr Jena, ist auch nicht Weimar. Das Pathos der Dichtung der Befreiungskriege fängt zu schwingen an. Das nationale Gewissen beginnt zu erwachen, zu zürnen und zu mahnen. Das nationale Herz aber will immer noch hoffen und vertrauen: um leben zu können und zu sein flüchtet es

sich in die große Vergangenheit und glaubt wieder an den Gott der Väter. Die Dichtung der Befreiungskriege setzt im allgemeinen nur fort, was Friedrich Schlegel im ‚Dichtergarten' begonnen hat. Die Gedanken, die er hier und in seinen späteren Gedichten zuerst poetisch behandelt, kehren immer wieder. Die Motive seiner Dichtungen sind im wesentlichen die der Freiheitsdichter überhaupt. Nur wird das Pathos immer stärker und so gewaltig, wie wir es bei Friedrich Schlegel nur in einigen Gedichten aus den Jahren 1808 und 1809 in etwa finden."

In diesen seinen Gesinnungen wurde Schlegel bestärkt durch seinen vertrauten Verkehr mit Karl v. Hardenberg, dem Bruder seines verstorbenen Freundes Novalis. Er besuchte Hardenberg, der mit einer Tochter des Konvertiten Friedrich Leopold zu Stolberg verheiratet war, in Unterzell bei Würzburg und fand in dem unerschütterlichen, vorbildlichen Gottvertrauen des demütigen Edelmannes für seine eigene gedrückte Stimmung Trost und seelische Stärkung. Sein Weg erscheint ihm nun vorgezeichnet, seine Stellungnahme zu den Fragen der Weltanschauung gegeben. Scharf polemisiert er von jetzt an gegen die „ästhetische Ansicht" vom Leben, die von Weimar aus verbreitet wurde, und gerade zur Zeit der politischen Ohnmacht in den höheren Kreisen Deutschlands vorherrschte. Er verlangt vom Liede, daß es deutsch sei, wünscht eine Sammlung von Kriegs- und Siegesliedern, lobt nun auch Schillers „Wilhelm Tell" als eine Verklärung echter Vaterlandsliebe und findet anderseits Goethes „Wilhelm Meister", den er früher als mustergültig hingestellt hatte, jetzt zu schwach und farblos. Von der zeitgenössischen klassischen Literatur im allgemeinen aber urteilt er sehr treffend: „Es ist ein Anblick, der zum Teil mit Staunen, zum Teil mit Wehmut erfüllt, wenn man die von drohenden Anzeichen schwangere, ruinenvolle Geschichte des letzten Jahrhunderts gegenwärtig hat, und nun die ersten Geister der Deutschen, fast ohne Ausnahme, seit mehr als fünfzig Jahren einzig und allein in eine bloß ästhetische Ansicht der Dinge so ganz verloren, fast nur damit beschäftigt sieht, bis endlich jeder ernste Gedanke an Gott und Vaterland, jede Erinnerung des alten Ruhmes, und mit ihnen der Geist der Stärke und Treue meist bis auf die letzte Spur erloschen war."

Am 16. April 1808 legte Friedrich Schlegel mit Dorothea im Dom zu Köln das katholische Glaubensbekenntnis ab; im März des folgenden Jahres trat er als Hoffekretär in österreichische Dienste. Anfang April begann der Krieg gegen Napoleon. Mit der Wiedergabe des schwungvollen patriotischen Gedichtes „Gelübde", das Schlegel im Frühjahr 1809 verfaßte, bricht Volpers seine Studie ab.

Nur andeutungsweise konnte hier auf den reichen Inhalt des Buches hingewiesen werden. Neben einer Fülle von fruchtbaren Ideen und Anregungen gewährt es auch wertvolle Einblicke in Friedrich Schlegels Beziehungen zu fast allen führenden Geistern des damaligen Deutschland, insbesondere zu Arndt, Schleiermacher, Leopold zu Stolberg, Fichte, Adam Müller und vor allen andern zum Bruder August Wilhelm, mit dem Friedrich auch nach seinem Übertritt zur

katholischen Kirche noch einige Zeit durch das gemeinsame vaterländische Interesse verbunden blieb. Der umfangreiche Anhang zum Schluß des Buches beweist die wissenschaftliche Sorgfalt des Verfassers. Möge dem Werke eine günstige Aufnahme beschieden sein und der abschließende Teil bald folgen!

Wichtiges Material hierfür dürfte sich in den bisher ungedruckten Briefen und anderweitigen Dokumenten Friedrichs und Dorotheas finden, die kurz vor Ausbruch des Weltkrieges von Dr. J. Bleyer herausgegeben wurden[1]. Im Vorbericht wird darauf aufmerksam gemacht, daß sich in der Bibliothek des ungarischen Nationalmuseums zu Budapest eine größere Zahl von Briefen des romantischen Ehepaares an den katholischen Grafen Széchényi aus den Jahren 1815 bis 1818 vorfand, die Bleyer durch die glückliche Entdeckung von gleichzeitigen Briefen, amtlichen Berichten und politischen Denkschriften Schlegels an Metternich und Staatsrat v. Hudelist ergänzte. Die ganze vom Herausgeber nun zuerst veröffentlichte Sammlung gewährt daher ein zwar nicht lückenloses, aber doch festumrissenes Gesamtbild von Schlegels Tätigkeit als österreichischer Legationsrat während seines Aufenthaltes in Frankfurt zur Zeit des Deutschen Bundestages. Neue Züge für die Charakteristik bietet sie wohl kaum, aber sie bestätigt durch eine Reihe wichtiger einzelner Tatsachen, was im allgemeinen schon bekannt war: die außerordentlich eifrige Tätigkeit, die der Gesetzgeber der Romantik als gereifter Mann im Dienste der Kirche und des deutschen Gesamtvaterlandes entfaltete.

---

[1] Friedrich Schlegel am Bundestage in Frankfurt. Ungedruckte Briefe Friedrich und Dorothea Schlegels nebst amtlichen Berichten und Denkschriften aus den Jahren 1815—1818. Von Dr. Jakob Bleyer. Lex. (168 S.) München u. Leipzig 1913, Duncker & Humblot. *M* 4.—

**Alois Stockmann** S. J.

UT TESTIMONIUM PERHIBEAM VERITATI

Gegründet 1865 von deutschen Jesuiten

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Giselastraße 31 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., R. v. Nostitz-Rieneck S. J. (zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Österreich-Ungarn), J. Overmans S. J., M. Reichmann S. J., O. Zimmermann S. J.

Verlag: Herdersche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau (für Österreich-Ungarn: B. Herder Verlag, Wien I, Wollzeile 33).

Von den Beiträgen der Umschau kann aus jedem Heft einer gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.

# Die Untugend des Mißmuts.

Mißmut? Was ist das?

Wenn die Sonne wochenlang ihr Angesicht hinter schwarzen Wolken verbirgt, wenn immer wieder kalte Regenschauer an die Fenster schlagen, wenn das Haus zum Gefängnis wird, wenn jeder Aufenthalt im Freien und jede Bewegung in der frischen Luft fast unmöglich gemacht ist, dann entsteht wohl auch in der Seele trübe, niederdrückende Witterung: der Frohsinn flieht, zur Arbeit muß man sich zwingen, keine erheiternde Rede will mehr fließen, kaum noch ein freundliches Wort über die Lippen kommen, das Lächeln ist verschwunden, die Miene finster geworden, jede Kleinigkeit reizt zu mißliebigen Äußerungen. Man fragt sich, ob man noch derselbe sei, dem vor kurzem in der sonnigen Natur so wohlig zumute war, und der so gern alles um sich her vergnügt und freudig sah. Damals Goldglanz als Hintergrund des schönen Lebens, jetzt alles grau in grau.

Das ist die Stimmung des Mißmuts, die über jeden kommen kann, ob er will oder nicht. Die unvernünftigen Tiere sind ihr unterworfen so gut wie der Mensch. Aber mit mancherlei Unterschied.

Die vernunftlosen Wesen sind fast ausschließlich von den augenblicklichen Eindrücken abhängig; nur das sinnliche Gedächtnis an erduldeten Schmerz oder widerwärtiges Begegnis spielt noch mit. Auf dem Menschen aber lasten oft viel schwerere seelische Leiden und suchen den Frohsinn zu verscheuchen: das Bewußtsein der Sündenschuld, Haß, Neid, oder auch Mitleid mit dem Leiden der Lieben, bange Zukunftssorgen und tausend andere düstere Erinnerungen oder Befürchtungen. Vergangenheit und Zukunft können den Menschen in einer Weise quälen, wie es beim Tier nicht möglich ist.

Dafür hat der Mensch aber auch eine Widerstandskraft gegen den Druck der Leiden, die den niederern Geschöpfen vollständig abgeht. Das ist der freie königliche Wille, zu dessen Machtgebiet zunächst und vorzüglich das eigene Seelenleben gehört. Nirgendwo ist der Mensch so sehr unumschränkter Selbstherrscher wie in der Ausübung des Wollens oder Nichtwollens. Du kannst den Willen eines andern locken durch Reize,

du kannst ihn schrecken durch Drohungen; aber ihn zu einem Entschlusse nötigen kannst du nicht. Mit allen Waffen der Freuden und der Schmerzen magst du auf ihn einstürmen; aber erobern kannst du diese Feste nur, wenn der Wille sich durch freie Selbstbestimmung deinem Drängen ergibt. Dem entschlossenen freien Willen steht jede Macht der Erde ohnmächtig gegenüber.

Man kann einen Menschen niederschmettern, man kann durch Mißhandlungen seinem Körper so zusetzen, daß die Nerven ihren Dienst versagen, man kann es selbst dahin bringen, daß das Geistesleben zerrüttet und infolge der mangelnden leiblichen Vorbedingungen das vernünftige Wollen unmöglich wird. Solange aber der Mensch noch menschlich wollen kann, ist er allein der Gebieter über seine innere Selbstbestimmung.

Wesentliche Voraussetzung für das freie Wollen ist hinlänglich klare Vernunfterkenntnis. Ist diese gehindert oder getrübt, so daß von wahrhaft menschlichem Erkennen keine Rede mehr sein kann, wie im Traum, im Fieberwahn und ähnlichen Zuständen, dann hört auch, solange ein solcher Zustand dauert, das freie Wollen auf. Im frühen Kindesalter gibt es deshalb noch keine sittliche Freiheit, weil das Kind zu sittlichem Überlegen nicht imstande ist. Wo der Vernunftgebrauch fehlt, da fehlt auch die Verantwortlichkeit, durch die jene unwillkürlichen Stimmungen erst zu Tugenden oder Untugenden umgebildet werden.

So verdient auch der Mißmut erst dann den Namen einer Untugend, wenn man ihm unvernünftigerweise freiwillig nachhängt oder ihn gar eigens hervorruft und züchtet.

Die Anlage zum Griesgram ist manchen Menschen von Geburt an als böses Geschenk mitgegeben, vielen ist sie durch eine freudlose Jugend anerzogen oder durch harte Schicksalsschläge eingehämmert worden. Nicht wenige bilden sie aber auch mit einer eigenen Art Lust heran.

Sofern der Trübsinn eine Gemütskrankheit ist und einen Gegenstand ärztlicher Kunst bildet, liegt er außerhalb des Rahmens unserer Erwägungen. Wir wollen uns hier nur jenen Schwarzseher einmal anschauen, der sich aus der Pflege und Verbreitung des Mißmutpilzes eine Art Lebensaufgabe macht.

Kennst du den Mann mit den finstern Gesichtsfalten, dem abweisenden Blick, der gebückten Haltung, dessen einziges Vergnügen es ist, sich in sich selbst zurückzuziehen und in diesem einzig sichern Schmollwinkel über diese klägliche Welt nachzudenken, in der er der Mittelpunkt alles Elends ist?

Richte eine höfliche Frage an ihn, so erhältst du eine mürrische Antwort; je freundlicher du mit ihm redest, desto brummiger kommt es zurück; Frohsinn ist ihm in der Seele verhaßt. Was wäre auch für ein Grund zur Freude vorhanden? Denn schlechter könnte die Welt ja nicht sein, als sie wirklich ist; und so schlecht, wie sie jetzt ist, war sie noch niemals. Teilst du ihm eine traurige Kunde mit, so erklärt er dir, er habe nie etwas anderes erwartet; überbringst du ihm eine freudige Botschaft, so ist er gewiß, daß es nur Schein ist und schließlich einen unliebsamen Ausgang nehmen wird, jedenfalls tue man besser, sich vor allzu großer Vertrauensseligkeit zu hüten. Er allein ist ein wahrer Menschen- und Lebenskenner; und das Bewußtsein, daß sein scharfer Blick all das Verkehrte durchschaut, erfüllt ihn mit dem Stolze eines Weltweisen und mit Verachtung des großen Haufens von Toren.

Das Gegenstück zu dem wortkargen Grillenfänger ist, wenigstens dem äußeren Verhalten nach, das Klageweib, männlichen oder weiblichen Geschlechts. Unversieglich ist der Redestrom, wenn es gilt, das Unvernünftige der jeweiligen Einrichtungen, Anordnungen und Handlungen aufzuzählen. In Haus, Gemeinde und Staat ist nichts im rechten Geleise, so daß man gar nicht begreift, wie überhaupt noch etwas zusammenhält und nicht alles aus den Fugen geht. Die Kinder, die Dienstboten, die Nachbarn, die Gemeindevorsteher, die Staatsbeamten, der König auf dem Thron und der Feldherr auf dem Schlachtfeld begehen jeden Tag so viel Torheiten, daß einem der Verstand stillstehen möchte, zumal man doch klar sieht, wie es eigentlich gemacht werden sollte. Selbst mit der allgemeinen Weltregierung stimmt es nicht. Wie wären sonst so schreckliche Dinge möglich? Wie könnten sonst so viele Menschen schuldlos zu leiden haben? Ja, ja, wenn man nur ein paar Tage Herrgott wäre, dann sollte es bald anders werden.

Zwischen diesen beiden Klassen: dem tiefsinnigen Unglückspropheten und dem geschwätzigen Allerweltsjammerer, gibt es alle möglichen Zwischenstufen in allen möglichen Abtönungen. Die einen singen ihr Klagelied lauter, die andern leiser; die einen zeigen unverhohlenes Wohlbehagen, wenn es ihnen gelingt, die zuversichtliche Stimmung ihrer Nebenmenschen zu verderben; die andern möchten vorgeblich nur ihr mitfühlendes Herz zeigen oder die Vertrauensseligen beizeiten warnen, damit sie nicht von dem unfehlbar hereinbrechenden Verhängnis desto härter getroffen werden. Alle aber fühlen sich berufen, Widerspruch zu erheben, so oft sie mit zufriedenen

Menschen zusammentreffen, die den Druck der Gegenwart starkmütig zu ertragen wissen und der Zukunft unverzagt ins Auge schauen, und die dabei sich der Sonnenstrahlen freuen, die immer wieder durch die dunkeln Wolken brechen und beweisen, daß über allen Ungewittern die lebenspendende Macht ungebrochen thront und in ihrem Siegeslauf nicht aufgehalten werden kann. Der Apostel des Mißmuts kämpft mit aller Gewalt gegen den Grundsatz, daß schließlich das Gute den Endsieg davontragen wird, weil, Schöpfer und Geschöpfe zusammengenommen, das Gute an Kraft dem Bösen unendlich überlegen ist. Ist dieser Grundsatz aber richtig, dann ist der Mißmut unberechtigt; denn Mißmut als Ausdruck der Überzeugung ist ein Widerspruch gegen die gesunde Vernunft und die Offenbarung, und als Übung ist er eine Bundesgenossenschaft mit den gottwidrigen und menschenfeindlichen Mächten.

Wer entschlossen auf seiten des Guten steht, kann kein Vertreter des Mißmuts sein; denn dieser stammt vom Bösen und führt zum Bösen. Wenn er je etwas Gutes veranlaßt, so kann das nicht seinem Wesen zugeschrieben werden, sondern er hat dabei nur zufällig mitgewirkt, indem er einen Gegenstoß der Vorkämpfer für mannhafte und zuversichtliche Lebensauffassung hervorrief.

Auch dem Besten begegnet es wohl, daß er bei plötzlich aufstoßenden Widerwärtigkeiten sich zu Äußerungen des Unmuts und des Tadels hinreißen läßt, von denen er nachher bei ruhiger Überlegung wünscht, sie unterlassen zu haben. Solche vorübergehende Anwandlungen machen einen noch nicht zu einem Vertreter des Mißmuts. Ebenso fordert die Vernunft nicht, daß der Mensch bei schweren Unglücksfällen und Leiden dieselbe Heiterkeit bewahrt wie in den Tagen des Wohlergehens. Wo gerechter Grund zur Trauer vorhanden ist, da darf man sich den Gefühlen und Äußerungen der Trauer maßvoll hingeben. Ernst ist noch kein Mißmut. Die Untugend des Mißmuts besteht in der freigewollten andauernden Neigung, alles schwarz zu sehen und was nicht schwarz ist, durch Auslegung und Unterschiebung schwarz zu machen, um so über alles die Lauge des Tadels ergießen zu können.

Das Unkraut des Mißmuts wuchert natürlich besonders üppig in den Zeiten schwerer Heimsuchungen, wie wir sie jetzt durchleben. Die herben Schicksalsschläge und die harten Entbehrungen, unter denen fast alle Bewohner Europas seufzen, bieten dem Unkraut vorzüglichen Nährboden, und die Liebhaber dieses Unkrauts sind überall als fleißige Gärtner an der

Arbeit. Sie brauchen ja nicht einmal, wie in ruhigen Zeiten, mühsam nach Gründen der Unlust zu suchen, da diese offen vor aller Augen liegen. Ihre Arbeit besteht hauptsächlich darin, das Große, Edle und Bewunderungswürdige, das gerade in der Not der Tage sich allenthalben zu herrlicher Blüte entfaltet, geflissentlich zu übersehen oder herabzusetzen. Das schmachvolle „Flaumachen" ist ihnen Herzensbedürfnis, und diesem niedrigen Trieb können sie nun nach Wunsch frönen.

Leider finden sie allzuviel gelehrige Schüler, die töricht genug sind, eine Art Glück in der unaufhörlichen Wiederholung des Gedankens zu finden, daß sie unschuldigerweise bejammernswerte Opfer so schrecklicher Ereignisse geworden sind.

Ein Volk, das aus lauter Helden des Geistes und der Tat besteht, hat es niemals gegeben; wohl aber Völker, in denen unter dem Druck schwerer Not oder Gefahren der starke, ausdauernde Wille alles Kleinliche so zurückdrängte und überstrahlte, daß wir mit Recht von Heldenzeiten reden können.

Wir bewundern das kleine Griechenvolk des Altertums, das einem zehnfach überlegenen Feind mit solcher Entschlossenheit und Wirksamkeit Trotz bot. Wir staunen über die sittliche Größe der Christen in den ersten drei Jahrhunderten, an denen Tyrannenmacht umsonst alle Schrecken der Grausamkeit versuchte. Wir sind mit Stolz erfüllt über unsere Vorfahren in den Freiheitskriegen gegen Napoleon, der die Heere so vieler Völker, auch die unseres eigenen Vaterlandes, unter sein Banner gezwungen hatte, und der schließlich doch unterliegen mußte, niedergerungen nicht nur durch die Feldherrnkunst der großen Schlachtenlenker und die Tapferkeit der Soldaten, sondern auch durch den Opfermut der Daheimgebliebenen, die alles ertrugen und hingaben für die eine, große, heilige Sache.

Selbst in den herrlichsten Zeiten gab es Gleichgültige, Nörgler, Unruhestifter, Verräter und Überläufer; aber sie bildeten eine verschwindende Minderheit, der gegenüber die große Mehrheit sich als ein edles, bewundernswertes Geschlecht bewährte.

Wie sollen, wie werden in kommenden Zeiten die Kinder unseres Volkes über uns denken? Werden sie stolz auf ihre Väter und Mütter sein, oder werden sie beschämt den Blick zu Boden senken, wenn man sie an die Ereignisse unserer Tage erinnert? Gelingt es der Zunft der Mißmutmacher, ihre Gesinnungen in weiten Kreisen zur Geltung zu bringen, dann wird es dereinst von uns heißen: Ein kleines Geschlecht in einer großen

Zeit. Dann ist es für lange geschehen um die Zukunft unseres Vaterlandes, dann haben wir nur noch die Rolle geduldeter Mindermenschen zu erwarten, denen von ihren Nebenbuhlern nur ein kümmerliches Winkeldasein vergönnt wird. Dann wird die Armseligkeit Dauerzustand werden, und wir haben nicht einmal einen berechtigten Grund zum Klagen, weil uns zuteil geworden, was wir selber erwählt haben. Wir werden in Zukunft das sein, was wir selbst aus uns machen: ein starkes und glückliches Volk, wenn wir jetzt in der Leidensglut mit hohem Mut und starkem Arm unser Glück schmieden; oder aber eine armselige Masse, wenn wir mißmutig und kraftlos uns von widrigen Mächten zusammenhämmern lassen.

Nur der hochgemuten und ausdauernden Tatkraft winkt Größe und Glück als Lohn; Mißmut macht kraftlos und verurteilt zum Unterliegen im Kampf um ein würdiges Dasein.

Mißmut ist ein Kind der eigennützigen Selbstsucht, die wohl bereit wäre, Anteil zu haben an der Ehre und der Wohlfahrt, die andere mit schweren Opfern erringen, die aber aufschreit und zurückweicht, sobald sie selbst zu Opfern aufgerüttelt werden soll. Ich, ich und immer wieder ich ist der Mittelpunkt, um den alles Denken und Wünschen sich bewegt; das allgemeine Wohl kommt nur in Betracht, insofern es von dem lieben Ich nichts fordert, sondern ihm möglichst viel gibt.

Da heißt es wohl: Wenn wir zufrieden sind und in treuem Pflichtbewußtsein unsere persönlichen Wünsche dem Dienst des Ganzen unterordnen, dann erhalten wir nichts; wir müssen beständig Unzufriedenheit hegen und schüren, wenn wir möglichst wenig Not am eigenen Leib erfahren wollen. Diese niedrige Gesinnung, der das Gemeinwohl gleichgültig und die Selbstsucht alles ist, wird dann unter Umständen noch von gewissenlosen Menschen ausgebeutet. Ob dabei anstatt der gehofften Besserung nur Verschärfung der übeln Lage eintritt, ob vielleicht sogar die Verhetzten in den Tod hineingetrieben werden, das kümmert jene Hetzer nicht, denen die Parteiziele über alles gehen.

So kann der freiwillig gepflegte Mißmut schwere Verfehlungen gegen die Nächstenliebe, grobe Verletzungen der Pflichten gegenüber dem Vaterland, Aufruhr und Blutvergießen herbeiführen und zu den vorläufig nun einmal nicht abzuändernden Beschwernissen noch viel schlimmere Übel hinzufügen, die ein hochherziger Opfermut abgewendet hätte.

Manche sind nur zu geneigt, ihre Stellung gegenüber der öffentlichen Gewalt als eine Art Kleinkriegszustand zu betrachten, bei dem die Regierenden

zu allerlei unnötigen Plackereien und die Untergebenen zu jeder möglichen Widersetzlichkeit bereit sind.

So lehrt uns der göttliche Heiland nicht, wenn er sagt: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist" (Matth. 22, 21). So lehrt uns sein Apostel nicht, der mahnt: „Jeder sei der obrigkeitlichen Gewalt untertan; denn es gibt keine Obrigkeit außer von Gott. Wo sie ist, da ist sie von Gott angeordnet. Mithin wer sich der Obrigkeit widersetzt, der lehnt sich gegen Gottes Anordnung auf" (Röm. 13, 1 2). Die Pflichten gegen das Vaterland sind zugleich Pflichten gegen Gott; wenn wir sie erfüllen, dienen wir Gott, empfangen seine Gnade und seinen Lohn; wenn wir sie verletzen, versündigen wir uns gegen Gott und ziehen neue Züchtigungen über uns herab.

Weder natürliche noch übernatürliche Pflichttreue verlangt von uns, daß wir blind sein sollen für die Übel, die uns und andere drücken, oder daß wir ihnen gefühllos und untätig gegenüberstehen und weder den Mund öffnen noch die Hände rühren, um ihnen abzuhelfen. Das christliche Tugendleben wäre gar kein Opferleben, wie es doch sein soll und muß, wenn man keine Widerwärtigkeiten sähe und ihren Druck nicht empfände, sondern stumpfsinnig dahinlebte. Es ist durchaus vernunftgemäß und erlaubt, auf Mißstände, die nun einmal nicht unvermeidlich sind, aufmerksam zu machen und ihre Abstellung zu befürworten. Tadeln darf man also auch obrigkeitliche Anordnungen, aber in gehöriger Form, auf gesetzmäßigem Wege und unter der begründeten Voraussetzung, daß man wirklich dadurch etwas zur Besserung beitragen kann. Lust an öden Schimpfereien, alles besser wissendes Aburteilen, geflissentliche Erregung von Mißmut ist pflichtwidrig und schmachvoll.

Wozu soll der Mißmut auch dienen? Gebessert wird dadurch nichts, vielmehr die Kraft und frohe Zuversicht gebrochen, die zum tapfern Aushalten und erfolgreichen Arbeiten notwendig sind. Wo Lust und Liebe fehlen, treten feiger Kleinmut oder verbissener Groll an ihre Stelle, hemmende, niederdrückende, zerstörende Mächte an die Stelle fruchtbarer Gedanken und werteschaffender Tätigkeit. Selbst wenn alles Schlimme, das der Mißmut voraussagt, einträfe, dann wäre es immer noch töricht, sich schon vorher in nervenaufreibender und tatenlähmender Weise zu ängstigen. Kluge Voraussicht schaut so in die Zukunft, daß sie darüber die Gegenwart nicht verscherzt. Heute gilt es so zu handeln, als ob dieser Tag ausschlaggebend wäre für die Zeit, die noch nicht da ist. Kommt die

Zeit, so kommt auch Rat. — Indessen ist der Mißmut meist ein Falschprophet, und wer ihm glaubt, muß sich nachher mit Beschämung gestehen, daß er sich von leeren Truggebilden hat schrecken und einen kostbaren Teil seines Lebens verkümmern lassen.

Frohmut ist eine echte Christentugend, nicht törichte Leichtfertigkeit, nicht kindisches Lärmen, nicht taumelnde Genußsucht, nein, gewiß nicht! sondern eine auf Gottesliebe und Gottvertrauen gegründete männliche Zuversicht und Entschlossenheit. Gott ist selber ganz Licht und Seligkeit. Die Gott anhängen, sind Kinder des Lichtes, voll Sonnenschein in sich selber, sonnig für andere. Das sind sie um so mehr, je vollkommener die Übernatur ihre Natur veredelt hat. Die größten Heiligen waren die liebenswürdigsten Menschen: ein hl. Franz von Assisi in all seiner Armut, ein heiliger Apostel Paulus in seinen unaufhörlichen großen Leiden, am meisten unser göttlicher Heiland auf seinem Kreuzweg von der Krippe bis Golgatha. Freude verkündeten die Engel bei seiner Geburt, Freude spendete er, wohin er kam; ausgenommen waren nur die mißmutigen Pharisäer und ihre Gesinnungsgenossen. „All seine Widersacher schämten sich, das gesamte Volk aber freute sich über all seine herrlichen Taten" (Luk. 13, 17). Selbst unmittelbar vor seinem Leiden, als er seinen Jüngern voraussagte, was über ihn und über sie kommen werde, prägte er ihnen ein: „Nicht bange euer Herz, ... den Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch, ... nicht bange euer Herz, nicht zage es" (Joh. 14, 1 27). „Das habe ich zu euch geredet, damit meine Freude in euch sei und eure Freude vollkommen werde" (Joh. 15, 11).

Aber hat Christus nicht die Trauernden selig gepriesen? (Matth. 5, 5.) Gewiß! Und doch enden die „Seligkeiten" mit den Worten: „Freuet euch und frohlocket" (Matth. 5, 12). Worüber sollen wir uns freuen? Weil wir im Dienste Gottes und aus Pflichttreue gegen Gott zu leiden haben.

Leid und Freude lassen sich eben unter einer doppelten Rücksicht auffassen, entweder insofern sie an sich für uns unangenehm oder angenehm sind; oder aber, insofern sie von der göttlichen Vorsehung uns als Mittel zum Dienste Gottes und zu unserer eigenen Vervollkommnung zugeteilt werden. Demgemäß gibt es auch eine rein weltliche und eine heilige Trauer, und ebenso eine rein weltliche und eine heilige Freude, je nachdem man die Beziehung zu Gott einschaltet oder ausschließt.

„Die gottgemäße Trauer bewirkt Besserung zu unwandelbarem Heile; die weltliche Trauer aber bewirkt Tod" (2 Kor. 7, 10). Denkt man nur

an die geschöpflichen Ursachen, die uns Schmerzen zufügen, faßt man die Widerwärtigkeiten nur als eine Störung des irdischen Wohlbehagens auf, dann kann nichts anderes entstehen als Mißmut, Zorn, Trotz, Klagen oder Toben, dumpfe Verzweiflung oder laute Äußerungen der Unzufriedenheit; das Leiden wird zur Quelle der Sünde, führt den Tod der Seele herbei und verewigt sich im Jenseits. Aller freigewollte und andauernde Mißmut ist solche weltliche Trauer, die zum Verderben führt, wenn ihr nicht zeitig Einhalt getan wird. Der Mißmutige steht unter dem Einfluß eines bösen Geistes; der Verbreiter des Mißmuts arbeitet in der Werkstätte des Teufels.

Die gottgemäße Trauer ist kein solcher Mißmut; sie erkennt in den Leiden und Beschwerden Zuchtmittel in der Hand des himmlischen Vaters, der keines seiner geliebten Kinder ohne Zucht läßt, damit sie so ihre Sünden abbüßen und in der Tugend voranschreiten (Hebr. 12, 6 ff.). Gottgemäße Trauer ist Trauer wegen der Sünde und der Folgen der Sünde; sie ist Reue und Streben nach Besserung; sie ist ein Sehnen nach Wiederherstellung des ungetrübten Verhältnisses zu unserem himmlischen Vater. Diese Trauer ist kein Mißmut, sondern frohe Zuversicht auf die Verheißung Gottes, daß er ein gedemütigtes und zerknirschtes Herz nicht verschmäht. Je aufrichtiger und herzlicher diese Trauer ist, desto mehr trägt sie in sich selbst einen süßen Trost, mit dem alle weltliche Freude nicht verglichen werden kann. „Selig die Trauernden, denn sie werden getröstet werden", nicht erst durch die Seligkeit des Himmels, sondern auch schon in diesem Leben durch Seelenwonnen, von denen kein Weltkind etwas ahnt.

Die bloß irdische Freude kann für den Augenblick berauschen; aber dem Rausch folgt Öde des Herzens und dem wiederholten und gesteigerten Rausch immer größerer Ekel und schließlich verzweifelnder Mißmut. Wahrhaft menschenwürdig und menschenbeglückend ist nur die in Gott gegründete Seelenfreude, die auch in Schmerz und Widerwärtigkeiten ihre Heiterkeit nicht verliert, weil ihre Quelle unversieglich von heiligen Bergen strömt.

„Wie glücklich bin ich!" wiederholte immer wieder eine heldenmütige Frau unserer Tage, als sie nach kurzer erfolgreicher Tätigkeit durch ein unheilbares und sehr schmerzhaftes Rückenmarksleiden jahrelang an das Krankenbett gefesselt war. Es war die Gräfin Maria v. Droste zu Vischering, geboren am 8. September 1863, gestorben als Schwester Maria vom göttlichen Herzen, Ordensfrau vom Guten Hirten, am 8. Juni 1899[1].

[1] Ihr Leben. Deutsch bearbeitet von P. Leo Sattler O. S. B. 5. Aufl. (Freiburg 1915) 178 ff.

Warum war sie so glücklich? Weil sie erkannte, daß sie durch das freudige Ertragen des ihr von Gott auferlegten Leidens dem kreuztragenden Heiland immer näher gebracht wurde. Ganz gewiß gehörte sie zu den „unschuldigen" Seelen, wenn auch ihre kleinen Fehler in ihren eigenen Augen noch so groß erschienen. Sie hat aber niemals geklagt: Warum muß ich trotz meiner Unschuld so schrecklich leiden? Sie hätte eine solche Klage als eine Art Lästerung betrachtet. Und mit Recht.

Hat denn unser gekreuzigter Erlöser das Kreuztragen nur für diejenigen bestimmt, die schwere Schuld auf sich geladen haben? Hat er nicht vielmehr ganz allgemein gesagt: „Wer mein Jünger sein will, der nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach; wer mir sein Kreuz nicht nachträgt, kann mein Jünger nicht sein" (Luk. 9, 23; 14, 27.)? Weil die Unschuldigen ganz vorzüglich seine Jünger sein sollen, darum haben sie auch vorzüglich Anteil am Kreuztragen, angefangen von der „Königin der Märtyrer" bis zu den unschuldigen Kreuzträgern unserer Tage. Für den Sünder ist das rechte Kreuztragen eines der kräftigsten Mittel zur Heilung seiner Seelenkrankheiten; für den Gerechten ist es die schönste Verklärung seiner Heiligkeit: leidende Liebe zum leidenden Heiland.

Der Freundschaftsliebe ist es eigen, Gleiche zu verbinden und die Verbundenen gleichzumachen. Gott hat sich uns gleichgemacht in der Menschwerdung; er macht uns sich gleich durch die Eingießung der heiligmachenden Gnade und der übernatürlichen Tugenden und Gaben. Zwischen Gott und den Gerechtfertigten besteht wahre Liebe der Freundschaft. Die Freundschaft drängt nach Betätigung; wahre Liebe kann nicht untätig und träge sein; sie will, sie muß sich dem Geliebten erweisen als Hingabe, der es eine Lust ist, für den Geliebten Opfer zu bringen. Opfer sind der Prüfstein der Liebe; eine Neigung ohne Opfergeist ist Selbstsucht, aber keine wahre Freundschaftsliebe.

Das gilt schon im tagtäglichen Verkehr der Menschen miteinander. Das liebende Mutterherz leidet mit dem leidenden Kinde und kennt keine Rücksicht auf eigene Bequemlichkeit, wenn es gilt, dem geliebten Kinde sein Leiden zu erleichtern. Das Kind nimmt teil an den Leiden der Eltern, der Gatte an den Leiden der Gattin, der Freund an den Leiden des Freundes. Unbekümmert um die Leiden der Nächststehenden nur auf eigene Befriedigung und Lust bedacht sein wollen, wäre der Tod aller wahren Liebe.

Wer steht dem Christen, dem Gerechtfertigten näher als unser Gott und Heiland am Kreuz, dessen Opfertod wir die Errettung aus ewigem

Verderben, das übernatürliche Leben und das Anrecht auf die ewige Seligkeit verdanken? Seine Freundschaft zu uns überragt um Gotteshöhe alles, was jemals auf Erden den schönen Namen Freundschaft getragen hat; an Innigkeit und Opferfreudigkeit reicht auch die zarteste und edelste Eltern- und Kindesliebe nicht an die Liebesglut jenes gottmenschlichen Herzens heran, das am Kreuz für uns verblutete.

Als der Heiland in Todespein seinen alldurchdringenden Blick in die Zukunft schweifen ließ, da suchte er mit Sehnsucht jene Getreuen, die bereit sein würden, ihm das Kreuz aus Liebe nachzutragen und ihn nicht alleinzulassen auf dem harten Weg, den er aus Liebe zu uns gegangen ist. Leider fand er bei den meisten Menschen nur Verständnislosigkeit für seine liebevollen Absichten, Kälte gegen seine Güte, Haß gegen sein Kreuz; denn „den Verlorengehenden ist das Wort vom Kreuze Torheit" (1 Kor. 1, 18). Kreuzeshaß ist das Kennzeichen der Verwerfung. Das war der bitterste Schmerz für das im Tode brechende Herz des Heilandes, daß sein Leiden so vielen nicht zur Auferstehung, sondern zu desto tieferem Falle gereichen sollte. Sein Trost war die zwar kleine, aber auserlesene Schar jener edeln, tapfern Seelen, die im Kreuz nicht sowohl das natürlich Widerwärtige erblicken als vielmehr die übernatürliche Gotteskraft, die uns zum leidenden und sterbenden, dann aber auch zum auferstandenen, ewig glorreichen und in der Seligkeit des Himmels herrschenden Heiland führt.

An sich ist die Gottesliebe eine ausschließlich beglückende Tugend; denn ihr Gegenstand ist das höchste Gut ohne Schatten von Übel, und durch die Liebe wird dieses Gut unser Besitz. „Wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm" (1 Joh. 4, 16). Wo aber Gott ist, da ist Glück, das einzig wahre Glück.

Seit jedoch die Sünde mit ihrem Gefolge von Übeln in die Welt gekommen ist, ist eine von Gott nicht gewollte, eine gottfeindliche Macht in der Welt, die dem ungetrübten Genusse des höchsten Gutes hindernd im Wege steht.

Die Macht der Sünde hat Jesus Christus gebrochen durch seinen Tod am Kreuze. Das Leiden, diese Wirkung der Sünde, hat er durch sein eigenes Leiden geheiligt und zu einem Mittel des Heils und des ewigen Glückes gemacht. Die Gottesliebe wird jetzt von selbst zur Heilandsliebe, zur Kreuzesliebe. „Durch viele Trübsale müssen wir in das Reich Gottes eingehen" (Apg. 14, 21).

Trotzdem bleibt das Wesen der Gottesliebe unverändert, ihre wesentlichen Eigenschaften werden nicht aufgehoben. Eine dieser unverlierbaren

Eigenschaften ist die Freude an Gott und an seinem heiligen Dienst. Gott von Herzen lieben und doch keine Freude an ihm haben, ihn wertschätzen als die unendliche Liebe und Liebenswürdigkeit und doch gleichgültig oder widerspenstig sein, wenn er verlangt, daß wir uns in allen Dingen seinem heiligen Willen fügen, selbst wenn es unserem Gefühl beschwerlich fällt, kurz, Gott lieben wollen mit freiwilligem Mißmut — das heißt offenbare Widersprüche miteinander vereinigen und das Unmögliche verwirklichen wollen.

Die Untugend des Mißmuts ist eine Feindin der Gottesliebe, weil sie die Freude am Dienste Gottes zerstört. Sie ist ihrem Begriff nach Unlust am Dienste Gottes wegen der mit diesem Dienste verbundenen Beschwerden. Gott zu lieben ist an sich gewiß nicht beschwerlich, da es der natürlichen Neigung unseres Willens entspricht, das Gute zu lieben. Aber die Gottesliebe verlangt von uns Kampf gegen die gottfeindlichen Triebe unserer gefallenen Natur, und sie verlangt von uns starkmütiges und bereitwilliges Ertragen der von Gott über uns verhängten Leiden. Entsagen und Ertragen sind die beiden Balken, aus denen das Kreuz der Jünger Jesu gezimmert ist.

Wer seinen Leidenschaften frönen will gegen Gottes Gebot, der verzichtet damit auf die Liebe Gottes. Darum kann die Untugend des Mißmuts mit der Gottesliebe nicht zusammen bestehen.

Das gilt selbstverständlich nicht von unfreiwilligen Regungen und Stimmungen, sondern nur vom vorsätzlichen Wollen, nicht von gelegentlichen Aufwallungen und Äußerungen der Ungeduld, sondern nur von andauernder Willensrichtung. Wer dem Mißmut nachhängt und ihn gewissermaßen zum Gepräge seines Lebens macht, der schließt damit die Freudigkeit der Gottesliebe und folgerichtig die Gottesliebe selbst aus seiner Seele aus. Mißmut unter seinen Nebenmenschen stiften und ihnen das Vertrauen auf die göttliche Vorsehung und die Hingabe an den göttlichen Willen rauben, ist eine offenbare Verletzung der Gottes- und Nächstenliebe, die einer tatsächlichen Verleugnung Gottes gleichkommt.

Daß diejenigen, die nicht an Gott glauben, unter dem Druck unvermeidlicher Leiden in Murren und Poltern eine Art Erleichterung suchen, läßt sich begreifen. Daß Feinde des Vaterlandes und der Religion Mißmut säen, ist ein zwar verwerfliches, aber doch oft wirksames Mittel für die Erreichung ihrer Zwecke, weil Umsturz und Gottlosigkeit vorzüglich auf dem Boden allgemeiner Unzufriedenheit gedeihen. Es kümmert den gewissenlosen Unglauben wenig, wenn seine Opfer noch viel unglücklicher

werden, als sie vorher schon waren. Ihm ist es nur um seine eigene Herrschaft und Macht zu tun, für das Elend der Tausenden und Millionen hat er in Wahrheit kein Herz. Die Geschichte hat so viele warnende Beispiele dafür geliefert, wie Verhetzte durch ihre Führer vollends ins Verderben gestürzt wurden; aber sobald die Menschen einmal dem Mißmut Gewalt über sich selbst einräumen, werden sie von blinder Leidenschaft erfaßt, und alle Lehren der Vergangenheit sind für sie verloren.

Ein Christ dagegen, der Gott seinen Vater nennt, wird in dem Glauben an die liebevolle Vorsehung eine so feste Stütze auch in den härtesten Heimsuchungen finden, daß der Friede, den die Welt nicht geben kann, in seinem Herzen niemals wankt, und daß die Freude der Gotteskindschaft nie aufhört, ihm ihren beseligenden Trost zu spenden. Er weiß, daß „denen, die Gott lieben, alles zum besten gereicht" (Röm. 8, 28). Er wandelt in den Gluten der Trübsal wie die Jünglinge im Feuerofen, denen die Flammen zum kühlenden Winde wurden, daß sie lobsangen und sprachen: „Gepriesen seist du, Herr Gott unserer Väter . . . Lobt und rühmt den Herrn in Ewigkeit; denn er entreißt uns der Unterwelt und rettet uns aus der Macht des Todes, befreit uns mitten aus brennenden Flammen und holt uns aus dem Feuer" (Dan. 3, 53 88).

Ist der Kreuzweg hart, ein Blick auf den kreuztragenden Heiland macht ihn leicht. Der Christ spricht zu seinem geliebten Meister: Wir lassen dich nicht auf dem Kreuzweg allein, und du läßt uns nicht allein; du für uns, und wir mit dir und für dich; du wirst auch an uns das Wort wahr machen: „Mein Joch ist süß, und meine Bürde ist leicht" (Matth. 11, 30); dein Beispiel, deine Liebe, deine Gnade machen das drückendste Joch süß und die schwerste Bürde leicht.

Mögen Ungläubige einen bittersüßen Trost in der Pflege des Mißmuts finden. Wo aber Gottesliebe und Heilandsliebe im Herzen wohnt, da findet die Untugend des Mißmuts keine Stätte; denn „das Reich Gottes ist Friede und Freude im Heiligen Geist" (Röm. 14, 17). Auch an den trübsten Tagen geht unsere Sonne, Jesus Christus, nicht unter, sondern sendet uns durch alle Trübsalswolken hindurch die Strahlen unzerstörbarer Gottesfreude in die Seele.

Christian Pesch S. J.

# Die Kölner Kartause.

## Erinnerungen aus alter Zeit.

Unter den vielen Militärlazaretten in und um Köln ist eines, das gleich beim ersten Anblick die Aufmerksamkeit in hohem Maße auf sich zieht. Das Eingangstor zeigt stattliche Säulen, die mit reichen Knäufen geschmückt und von einem schweren Deckengesimse bekrönt sind. Darauf erhebt sich in der Mitte ein kleiner Aufbau mit einem Standbild der Gottesmutter. Nicht weit davon gewahrt man ein Kirchengebäude mit großen, jetzt fast ganz vermauerten Spitzbogenfenstern. Die Umfassungsmauer weist zwei schöne Nischen auf; in der einen ist die Kreuzigung Christi dargestellt, in der andern Maria mit dem toten Sohn auf ihrem Schoß.

Dies Lazarett, das „Festungslazarett Cöln I", das seinen Eingang in der Kartäusergasse hat, ist an einer Stelle gelegen und in Räumen untergebracht, die fast ein halbes Jahrtausend lang ein Heiligtum des süßesten Gottesfriedens waren. Es war die hochberühmte, an großen Erinnerungen überreiche Kölner Kartause[1].

Es liegt uns fern, die gesamte ruhmvolle Vergangenheit dieses Hauses schildern zu wollen. Wir beschränken uns in den folgenden Zeilen auf die Zeit vom Ende des 15. bis gegen den Ausgang des 16. Jahrhunderts. Das war so recht die Glanzzeit des Klosters; sie hat auch in der Geschichte die meisten Spuren zurückgelassen. Ein Blick auf sie mag gerade im Jahre 1917 für uns Katholiken besonders tröstlich und erhebend sein.

Doch zuvor ein Wort über die Gründung. Der hl. Bruno, der Stifter des Kartäuserordens, war ein Sohn der Stadt Köln. Wahrscheinlich stammte er aus dem adeligen Geschlechte derer von Hartefaust. Doch die zwei Klöster, die er gründete, lagen weit ab von seiner Heimat, das eine bei Grenoble in Frankreich, das andere tief unten in Italien. Zwei Jahrhunderte vergingen; der Orden besaß schon weit über hundert

[1] Die Kirche gehört nicht zum Lazarett. Sie dient jetzt dem Artilleriedepot Köln als Lagerraum.

Niederlassungen; in der Vaterstadt Brunos aber war er noch immer ein Fremdling. Da gab im Jahre 1334 der Kölner Erzbischof Walram Graf von Jülich den Entschluß kund, in Köln eine Kartause zu errichten. Lange suchte er vergebens nach einem tauglichen Platz. Als er aber, so berichtet die Legende, zum Martinsfelde kam, offenbarte ihm der Geist Gottes, daß hier das Kloster stehen müsse[1]. Der Ort hatte seinen Namen vom hl. Martinus, Bischof von Tours. Denn hier hatte nach einer Überlieferung[2] das Wunder sich zugetragen, das Gregor von Tours uns berichtet: In der nämlichen Nacht, in der zu Tours Martinus aus dem Leben schied, machte zu Köln der hl. Severin, der Bischof der Stadt, der Gewohnheit gemäß mit seiner Geistlichkeit nach der Mette einen Rundgang zu verschiedenen heiligen Stätten. Da vernahm er plötzlich himmlische Klänge. Es war der Jubelgesang, unter dem eben jetzt die Engel die Seele des Bischofs von Tours zu Gott emportrugen[3]. Soviel ist sicher: Erzbischof Walram starb, bevor er sein Werk vollendet hatte. Aber nun führten reiche Kölner Bürger die Gründung zu Ende. Die ersten Kartäuser scheinen aus Trier gekommen zu sein. Im Jahre 1407 nahm König Rupprecht das Gotteshaus in den Schutz des Reiches[4].

Stellen wir uns nunmehr die Kartause vor, wie sie um Anfang des 16. Jahrhunderts aussah. Der gegenwärtige Bau kann uns kein vollständiges Bild davon geben; denn in den letzten hundert Jahren ist vieles abgetragen, anderes umgeändert oder hinzugebaut worden. Glücklicherweise gibt es alte Berichte und Bilder, die diese Lücken unseres Wahrnehmens ausfüllen können.

Das Kloster mit seinen Gebäuden, Höfen und Gärten bildete ein Viereck. Es maß, so hat man wenigstens behauptet, 217 Fuß in der Länge und 204 Fuß in der Breite[5]. Innerhalb dieses Vierecks besaß

---

[1] Aubertus Miraeus, Origines Cartusianorum Monasteriorum (Coloniae 1609) 59. Petri Dorlandi O. Cart. Chronicon Cartusiense, ed. Theodor. Petraeus O. Cart. (Coloniae 1608) 353—354. Aegid. Gelenius, De admiranda, sacra, et civili magnitudine Coloniae Ubiorum Urbis libri IV (Coloniae 1645) 453.

[2] Erhard. Winheim O. Cart., Sacrarium Agrippinae (Coloniae 1607) 203.

[3] S. Gregorius Turonensis, De miraculis S. Martini lib. 1, c. 4 (Migne, P. lat. LXXI 918).

[4] Leonh. Ennen, Geschichte der Stadt Köln III (Köln u. Neuß 1869) 755. Vgl. auch Herm. Keussen, Topographie der Stadt Köln im Mittelalter II (Bonn 1910) 182—183.

[5] Jos. Bayer, Köln um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts (Köln 1912) 202.

jeder Mönch ein Häuslein mit einem kleinen Garten. Das Ganze bot Raum für ungefähr 30 Einsiedeleien dieser Art. Sie mündeten nach einer Seite hin in einen Kreuzgang. Eine besondere Behausung von größerem Umfang war für den Prior bestimmt. Mit ihr mögen der Krankensaal, die Wärmestube, die Flickstube und die Gastzimmer verbunden gewesen sein. Nahe dabei stand als eigener Bau der Speisesaal der Mönche, der von Wohltätern herrlich ausgeschmückt worden war. Fanden sich diese Bauten in der Nähe des Kirchentores, so lag ihnen gewissermaßen gegenüber beim Chor der Kirche der Kapitelsbau. Sein unteres Stockwerk hatte Spitzbogenfenster und ein Gewölbe, das in der Mitte durch eine achteckige Säule getragen wurde[1]; es war der Kapitelssaal, in dem sich die Mönche an bestimmten Tagen zu gemeinsamer Beratung und gegenseitiger Erbauung versammelten. Der obere Stock war für die kostbare Büchersammlung bestimmt; daneben lag die Kleiderkammer. Umgänge gab es zwei. Der kleinere lehnte sich teilweise an die Epistelseite der Kirche an. Um das Jahr 1465 hatten die Kölner Patrizier Johann und Peter Rinck ihn mit Glasgemälden schmücken lassen, welche biblische Ereignisse des Alten Bundes darstellten. Hier lag auch die Kapelle des heiligen Ordensstifters Bruno. Auf den Wänden vor der Kapelle war in elf großen, prächtigen Malereien die Entstehung des Kartäuserordens vor Augen geführt. Hohe und höchste Herren hatten diese Bilder gestiftet: Kaiser Friedrich III., sein Sohn König Maximilian, dessen Sohn Erzherzog Philipp, König Karl von Frankreich, König Kasimir von Polen, die Herzöge Ernst von Sachsen, Wilhelm von Jülich, Johann von Kleve, die Erzbischöfe von Trier und von Köln[2]. Der größere Umgang, um 1492 errichtet, war berühmt durch die kunstvollen Steinarbeiten an seinen Gewölben. Die einschiffige gotische Klosterkirche war der hl. Barbara geweiht. Sie umschloß zwei Chöre; der eine schmiegte sich an den Hochaltar an und gehörte den eigentlichen Mönchen, die alle oder fast alle mit der priesterlichen Würde bekleidet waren; von ihm durch eine Art von Lettner getrennt, lag im Schiff der Kirche der Chor der Laienbrüder[3]. Die gemalten Fenster mit ihrem Farbenschmelz und die schmucken Flügelaltäre mit ihren innig frommen

[1] J. J. Merlo, Kunst und Kunsthandwerk im Karthäuserkloster zu Köln, in „Annalen des Histor. Vereins für den Niederrhein", 45. Heft (Köln 1886), 1—52.

[2] Merlo 14.

[3] Ludw. Arntz, Die Karthause zu Köln in baugeschichtlicher Hinsicht, in „Zeitschrift für christliche Kunst", 7. Jahrgang (Düsseldorf 1894), 9—22.

Gemälden verliehen diesem Gotteshause eine höhere Weihe, einen geheimnisvollen Zauber. An den hohen Festen diente hier beim Hochamt ein Kelch von reinem Gold, der mit Rubinen, Diamanten und andern Edelsteinen besetzt war. Die Altäre waren dann mit den feinsten Stickereien geziert. Die heiligen Gewänder glänzten im Perlenschmuck. Den größten Schatz aber bildeten die vielen und seltenen Reliquien der Kartäuser. Winheim nennt unter ihnen ein ansehnliches Stück vom Kreuz des Erlösers, zwei Dornen aus seiner Dornenkrone, die Kinnlade des Apostels Simon, einen Arm der hl. Anna, der Mutter der seligsten Jungfrau, einen Arm der hl. Maria Magdalena, einen Teil des Hauptes des hl. Bruno, einen Arm des hl. Märtyrers Vitus, viele Überreste von Märtyrern und Bekennern der kölnischen Kirche[1]. Sie waren in Behälter von verschiedener Gestalt eingeschlossen, die miteinander an Kostbarkeit und Kunstschönheit wetteiferten. Waren sie an den Feiertagen in der Kirche zur Verehrung ausgestellt, vom Lichterglanz und Weihrauchduft umflossen, dann brannte in den Herzen jenes tiefgläubigen Geschlechtes die Liebe zu Christus und seinen Heiligen in hellen Flammen und mit ihr das Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit und das Verlangen, in die Fußstapfen der Heiligen zu treten, die Christus so getreulich nachgefolgt waren. Das war auch der Grund, warum so viele reiche und vornehme Kölner geistlichen und weltlichen Standes im Schatten jener Heiligtümer, in der Kirche und den Kreuzgängen der Kölner Kartause, ihre letzte Ruhestätte gewählt hatten. Viele hatten auch aus Andacht zu diesen Heiligen und aus Verehrung für den Kartäuserorden das Kloster mit Feldern und Wiesen, Wäldern und Weinbergen so reichlich begabt, daß die Kölner Kartause sich eines ansehnlichen, weit über das Weichbild der Stadt hinaus sich erstreckenden Grundbesitzes erfreute.

Reichtum bedeutet unleugbar für das Ordensleben eine ernste Gefahr. Gerade am Eingang des 16. Jahrhunderts waren viele Klöster dieser Gefahr erlegen. Die Zucht war tief gesunken. Die Mönche vernachlässigten den Gottesdienst, ergaben sich dem Müßiggang, verschleuderten das Kirchengut in üppigen Gelagen und trieben noch schlimmere Dinge. Ein Orden aber erhielt sich von diesem Verderben fast gänzlich unberührt. Es waren die Kartäuser. Ihren schönsten Ruhm bildete in Deutschland die Kölner Kartause. Hier wurde die strenge Regel noch in ihrer ursprünglichen Reinheit beobachtet. Jede Mitternacht versammelten sich

[1] Winheim 205—211. Ebenso Gelenius 454—457.

die Ordensmänner in der Kirche zum Lobe Gottes. Es konnte zwei, ja drei Stunden dauern. Nach kurzer Ruhe kamen sie wieder zusammen, um das Hochamt zu singen. Sie hatten dabei ihre eigenen, von der römischen Ordnung abweichenden Gebräuche. Niemals war ein Orgelton oder der Klang einer Schelle zu hören. Es war ein ergreifender Anblick, wenn bei der Wandlung und bei der Kommunion des Priesters die weiß gekleideten Gestalten mit den kahl geschorenen Häuptern sich auf den Boden niederwarfen und mit dem Antlitz die Erde berührten. Gemeinsames Mahl fand nur an Sonn- und Festtagen statt. Die Fastenzeit währte von Mitte September bis Ostern. Jede Woche mußte jeder Mönch wenigstens an einem Tage mit Wasser und Brot sich begnügen. Fleisch wurde niemals gereicht. Einmal in der Woche machten sie einen gemeinsamen Spaziergang, der aber über bestimmte Grenzen innerhalb der Besitzungen des Klosters nicht hinausgehen durfte. An den Feiertagen fanden sie sich zu gemeinsamer Erholung ein. Im übrigen aber war ihnen den ganzen Tag über strenges Stillschweigen geboten[1].

Je mehr sich indessen die Kölner Kartäuser vom Treiben der Erde absonderten, desto näher rückten sie dem Himmel. Bei ihnen traf man noch jenes höhere, mit besondern Erleuchtungen und Gemütserhebungen verbundene Glaubens- und Liebesleben in Gott, das wir mit dem Namen „Mystik" bezeichnen. Johannes Tauler, Heinrich Seuse, Johannes von Ruysbroek, die großen mittelalterlichen Lehrer der Mystik, standen in hohen Ehren. Der hocherleuchtete, 1471 zu Roermond dahingegangene Dionysius Rickel, gewöhnlich Dionysius der Kartäuser genannt, schien in der Kölner Kartause noch fortzuleben. So eifrig vertieften sich dort die Mönche in seine zahlreichen gottinnigen Schriften. Es war ein merkwürdiges Schauspiel: Ringsum tobten unbändige Leidenschaften. Verhetzte Bauern erhoben sich gegen ihre Obrigkeiten. Ehrsüchtige Fürsten verschworen sich gegen den Kaiser. Verblendete Richter entfachten ihre Hexenbrände. Unzufriedene Nonnen warfen ihre Schleier weg und brachen aus ihren Klöstern hervor. Unlautere Priester empörten sich gegen Bischof und Papst. Wiedertäufer, Lutheraner, Kalviner zankten und verdammten sich gegenseitig in wildem Haß. An den Mauern der Kölner Kartause

---

[1] [Pet. Helyot,] Histoire des Ordres monastiques, religieux et militaires VII (Paris 1718) 381—401. M. Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche I² (Paderborn 1907) 485—488.

jedoch brachen sich alle diese trüben Wogen. Hier herrschte süßer Gottesfriede. Hier glaubte man im Vorhof des Paradieses zu weilen.

Am sprechendsten verkörperte sich dieses innere Glück in dem heiligmäßigen Kölner Kartäuser Johannes Justus, den man meist nach seinem Geburtsorte Landsberg „Johannes Lansperger" nennt. Ihm hatte der Heiland schon zweihundert Jahre vor der Einführung der öffentlichen kirchlichen Herz-Jesu-Andacht die Geheimnisse seines göttlichen Herzens erschlossen. Mochte er seine Novizen unterweisen, mochte er an die gesamte Ordensgemeinde eine Erbauungsrede richten, mit allem Eifer benutzte er die Gelegenheit, seine Zuhörer mit Liebe zum Erlöserherzen zu entflammen. Da konnte man denn auch sehen, wie an den Eingängen der Zellen dieses Herz gemalt war, und wie die Mönche es beim Heraus- und Hereintreten mit heißer Andacht begrüßten und küßten[1]. Aus dem Herzen Jesu schöpfte Lansperger auch die Demut, Sanftmut und Güte, durch die er aller Menschen Herzen an sich zog, und die Salbung, die seinen Schriften so großen Reiz verlieh. Der sel. Petrus Canisius gedachte noch als Greis mit Wonne der seligen Stunden, die er als Student der Kölner Hochschule im Verkehr mit diesem Gottesfreunde verlebt hatte[2].

Auf das engste geistesverwandt mit Lansperger war Peter Blomevenna aus Leiden. Nachdem er sein großes Vermögen unter die Armen verteilt hatte, leitete er 33 Jahre lang als Prior die Kölner Kartause. Nach Aussage derer, die ihn genau kannten, hat er niemals die Taufunschuld verloren. In reichem Maße war ihm die Gabe der Tränen beschieden. Wenn er bei Tisch die Heilige Schrift vorlesen hörte, wurde er zuweilen so tief ergriffen, daß er vor Schluchzen nicht mehr imstande war, die Danksagungsgebete nach dem Essen seinen Mönchen vorzubeten[3].

Einen würdigen Nachfolger im Vorsteheramte erhielt er an Gerhard Kalkbrenner aus Hammond in Belgien. Kalkbrenner war Rechtsanwalt und Notar in Aachen gewesen, aber bei einem Besuche in Köln vom Anblick der Kartäuser so erbaut worden, daß er ihr Ordenskleid nahm. Ihn zeichnete besonders eine zarte Andacht zur Gottesmutter aus. „Ihr", sagte er, „verdanke ich meinen Ordensberuf. Mit ihrer Hilfe habe ich die Versuchungen überwunden. In Widerwärtigkeiten ist sie meine Zuflucht."

---

[1] M. Boutrais O. Cart., Der Karthäuser Landsberger und die Andacht zum göttlichen Herzen Jesu, übersetzt von Bern. Hermes (Mainz 1880) 82.

[2] Beati Petri Canisii Epistulae et Acta I (Friburgi Brisgoviae 1896) 37.

[3] Boutrais 3—4.

Wo er nur konnte, pries er Maria[1]. Durch Canisius und dessen Freunde hörte er von den geistlichen Übungen, die der sel. Peter Faber, der erste Gefährte des hl. Ignatius, in Mainz vielen gottsuchenden Seelen erteilte. Er schrieb darüber am 31. Mai 1543 an den Grafen Christoph von Ryneck, den Prior der Trierer Kartause: Gott hat seine Kirche in diesen stürmischen Zeiten nicht gänzlich verlassen. „Vielmehr hat er uns einige apostolische Männer erweckt, die er mit seinem Geist erfüllt und mit Kraft von oben ausrüstet. Sie führen mit selbstlosem Eifer die Irrenden zur Wahrheit zurück. Sie ziehen die Sünder weg von der Sünde und leiten sie hin auf den Weg des Heiles. Ihre Worte sind Feuerfunken, die bis zum Herzen dringen und es entzünden. Einer von ihnen, Peter Faber mit Namen, gibt den Leuten, die guten Willens sind und sich an ihn wenden, gewisse geistliche Übungen. Dadurch erlangen sie innerhalb weniger Tage eine wahre Erkenntnis ihrer selbst und ihrer Sünden und eine herzhafte Abkehr von vielen geschaffenen Dingen. Sie wenden sich dann dem Schöpfer selbst zu, gewinnen Fortschritt in der Tugend, Vertrautheit mit dem Himmel, Gottes Liebe und Freundschaft. Ich hoffe, daß ich diesen Mann Gottes, diesen Liebling des Herrn vor meinem Tode noch sehen werde. Viele hängen sich jetzt an die großen Irrlehrer, die Gefäße des Verderbens, die Werkzeuge des bösen Feindes. Deshalb müssen wir um so lieber an die Freunde Gottes, die Werkzeuge des Heiligen Geistes, uns anschließen."[2] Es ist nicht zu verwundern, daß der eifrige Prior auch an Faber selbst schrieb und ihn einlud, nach Köln zu kommen. Er bereite sich darauf vor, so sagte er in rührender Demut, von Faber „eine wahre und gediegene Anleitung zum geistlichen Leben zu erhalten"[3]. Peter Faber stand schon lange in freundschaftlichem Verkehr mit Kartäusern. Sein Vetter Klaudius Perissin war Prior der Kartause Reposoir in Savoyen. Faber erschien im August oder September des Jahres 1543 zu Köln, nahm eine Zeitlang Wohnung in der Kartause und führte die Mönche in die geistlichen Übungen seines Meisters Ignatius ein[4]. Auf ihre Bitten ließ er im Kloster eine eigenhändige Niederschrift dieser Übungen zurück. Friedrich

---

[1] Frid. Reiffenberg S. J., Historia Societatis Iesu ad Rhenum inferiorem I (Coloniae Agrippinae 1764) 121.

[2] Ebd. 10.

[3] Acta Sanctorum Iulii VII (Parisiis et Romae 1868) 493.

[4] Fabri Monumenta (Matriti 1914) 202. Jos. Hansen, Beiträge zur Geschichte vornehmlich Kölns und der Rheinlande (Köln 1895) 192—193.

Reiffenberg, der Geschichtschreiber der niederrheinischen Provinz der Gesellschaft Jesu, sah das Büchlein noch um die Mitte des 18. Jahrhunderts. „Die Kartäuser", schreibt er, „bewahren es sorgfältig auf und sehen es als eine Art von Heiligtum an." [1]

Aber, so möchte man einwenden, war denn eine solche Lebensweise auch zeitgemäß? Die Menschheit blutete in jenen Tagen aus tausend Wunden. Der Kölner Kartäuser aber zieht sich die Kapuze über den Kopf und vergißt das Diesseits, um den ganzen Tag vom Jenseits zu träumen! Wir antworten: Die Mönche waren keineswegs gleichgültig gegen das Elend ihrer Mitmenschen. Vor allem beteten und büßten sie für die Welt. Dann gaben sie ihr das Beispiel engelreiner Enthaltsamkeit und vollkommenen Gehorsams. Endlich leisteten sie ihr auch tätliche Hilfe.

Von der Kanzel herab das Gesetz Gottes zu erklären oder an öffentlichen Anstalten zu lehren oder nach der Art von Pfarrern und Missionären dem Volke die Sakramente zu spenden, das war ihnen allerdings durch ihre Regel verboten. Dafür bemühten sie sich, Mitwelt und Nachwelt durch ihre Schriften zu belehren und zu heiligen. Das Schriftstellerverzeichnis des Ordens nennt mehr als 600 Namen [2]. In erster Reihe steht auch hier wieder Köln. Das gilt besonders für das ausgehende 15. und das ganze 16. Jahrhundert. Das Kloster besaß eine eigene Druckerei [3] und beschäftigte außerdem verschiedene andere Kölner Pressen. Werner Rolewink, der ihm bis zum Jahre 1502 vorstand, verfaßte Erklärungen von Briefen des Apostels Paulus und andere geistliche Schriften. Sein Abriß der Weltgeschichte war eines der gelesensten Bücher. Binnen 18 Jahren erlebte das Werk 30 verschiedene Auflagen und Ausgaben. Bis 1513 war es sechsmal ins Französische übersetzt. Es gehörte auch zu den ersten in Spanien gedruckten Büchern [4]. Bald nach

---

[1] Reiffenberg 12. Leider ist es jetzt verschollen. Doch bewahrt das Kölner Historische Archiv noch eine vielleicht gleichzeitige Abschrift, die sich ein Kölner Kartäuser angefertigt hat oder hat anfertigen lassen. Sprachlich weicht sie an unzähligen Stellen ab von den gedruckten lateinischen Ausgaben des Exerzitienbuches. Sachlich aber stimmt sie fast überall genau mit ihnen überein. An einigen Stellen bietet sie eine kleine Erweiterung oder Erklärung der hergebrachten Fassung. In den Monumenta historica Societatis Iesu wird sie voraussichtlich eingehender gewürdigt werden. [2] Boutrais 11. [3] Ebd. 12.

[4] Joh. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters I[19–20] (Freiburg 1913) 120 f.

Rolewinks Tod zeigten sich die ersten Anfänge der großen Kirchenspaltung. Das gab dem schriftstellerischen Fleiß der Kölner Kartäuser einen neuen Sporn. Wie ehedem die Einsiedler Ägyptens in Zeiten schwerer Glaubenskämpfe ihre Wüsten verlassen hatten, um für die katholische Wahrheit einzutreten, so stellten auch sie sich mit verdoppelter Rührigkeit auf dem Büchermarkt ein, als sie wahrgenommen hatten, daß die Neuerer vor allem der Presse zur Verbreitung ihrer Lehren sich bedienten. Lansperger gab 20 Schriften in lateinischer, 17 in deutscher Sprache heraus. In seinem „Zwiegespräch zwischen einem lutherischen Soldaten und einem Mönch" widerlegt er die landläufigen Einwürfe gegen das Ordensleben. In den meisten seiner übrigen Werke nimmt er davon Abstand, die Neuerung offen zu bekämpfen. Er kommt ihr zuvor, indem er die Leser mit Liebe zu Christus und der von ihm gestifteten katholischen Kirche erfüllt[1]. Manche von diesen Büchern sind oft aufgelegt worden. Lansperger hat auch die erste Ausgabe der Schriften der hl. Gertrud besorgt, die gleich ihm zu den Vertrauten des Herzens Jesu gehörte.

Die mystische Schrift einer niederländischen Seherin wurde durch Prior Gerhard Kalkbrenner in das Lateinische übertragen[2]. Prior Gerhard sammelte und veröffentlichte auch eine Anzahl Schriften, in denen Dionysius der Kartäuser die verschiedenen Stände der Christenheit zur Besserung der Sitten anleitete. Dazu verfaßte er eine Schrift über den rechten Weg zur evangelischen Vollkommenheit und ein Rosenkranzbüchlein[3]. Von ihm unterstützt, bereitete Dietrich Löher, der spätere Prior der Hildesheimer Kartause, in Köln seine Gesamtausgabe der Werke Dionysius' des Kartäusers vor. Auch sein Bruder Bruno Löher war unter Gerhards Leitung schriftstellerisch tätig[4]. Am meisten aber machte sich Prior Kalkbrenner um das Bücherwesen verdient durch die Anregung und Förderung, die er seinem Ordensgenossen Laurentius Surius angedeihen ließ.

Surius verdient es, daß wir seiner mit einigen Worten gedenken. Eines Lübecker Goldschmiedes Sohn, hatte Lorenz eine Zeitlang zu Frankfurt a. d. O. auf der Schulbank gesessen[5] und dort manche unkatholische

[1] Janssen, Geschichte des deutschen Volkes V[1–2] 201—202 452.

[2] Jos Hansen, Rheinische Akten zur Geschichte des Jesuitenordens 1542—1548 (Bonn 1896) 133.

[3] Hansen, Beiträge 192—193. Theodor. Petreius O. Cart., Bibliotheca Cartusiana (Coloniae 1609) 97—104.

[4] Petreius 35—36 265—284.

[5] Leo Le Vasseur O. Cart., Ephemerides Ordinis Cartusiensis II (Monstrolii 1890) 143.

Grundsätze eingesogen. Er wurde ihrer rasch wieder ledig, als er nach Köln gebracht und in das Schülerheim aufgenommen wurde, das der Stiftsherr Andreas Herll in seinem Hause errichtet hatte. Unter seinen Mitzöglingen befand sich Peter Canisius, der Sohn des Bürgermeisters von Nymwegen. Die Aufsicht führte Nikolaus van Esche, ein gelehrter und tiefinnerlicher Mann, den Canisius in seinen „Bekenntnissen" als das Muster eines Erziehers hinstellt[1]. Man berichtet, Esche sei nur durch seine körperliche Schwäche gehindert worden, in die Kartause einzutreten; er habe jedoch dort eine Zelle besessen, in die er sich zum beschaulichen Gebet zurückziehen konnte. Durch Esche wurden Surius und Canisius in das Kloster eingeführt. Surius fühlte sich dort bald so heimisch, daß er sich am 23. Februar 1540 in den Orden des hl. Bruno aufnehmen ließ. Bald darauf drückte ihm sein Prior die Feder in die Hand. Surius gab die Werke des Papstes Leo des Großen heraus und lieferte lateinische Übersetzungen der Schriften von Seuse, Ruysbroek und Tauler. Ins Lateinische übertrug er auch eine Reihe von deutschen Büchern, in denen zeitgenössische Gottesgelehrte, wie Gropper, Staphylus, Helding, Fabri, Eisengrein, die katholische Lehre gegen die Angriffe der neuen Lehrer verteidigten. Daran reihte er ein großes Predigtwerk. Der protestantische Geschichtschreiber Johannes Sleidan stellte eben damals die Geschehnisse der jüngsten Zeit in papst- und kaiserfeindlichem Lichte dar. Um sein Buch den Händen der Katholiken zu entwinden, setzte ihm Surius seine wiederholt aufgelegte Schilderung der Zeitereignisse von 1500 bis 1568 entgegen. Herzog Albrecht V. von Bayern hatte es übernommen, ihm Stoff liefern zu lassen[2]. Uneingeschränktes Lob kann diese Schrift nicht beanspruchen. Sie ist, so spricht Johannes Janssen sich aus, „reich an herben, bittern, verletzenden Äußerungen gegen die Häretiker, vornehmlich gegen Luther, dem gegenüber er einer ähnlichen Sprache sich bedient, wie dieser sie unzähligemal über Päpste, Bischöfe und alle ‚Papisten' geführt hatte"[3]. Um so ruhiger und sachlicher war ein anderes Werk des unermüdlichen Forschers gehalten. In vier Foliobänden sammelte Surius vollständiger, als es bis dahin geschehen war, die Verhandlungen und Beschlüsse der Kirchenversammlungen. König Philipp II. von Spanien, dem er sie widmete, war davon so befriedigt, daß er dem Kloster durch den Herzog von Alba eine reiche

[1] Canisii Epistulae I 17—20. O. Braunsberger, Petrus Canisius (Freiburg i. Br. 1917) 9—11. [2] Petreius 231.
[3] Janssen, Geschichte VII[1–12] 292—293.

Geldspende zukommen ließ[1]. Den größten Dank verdienten sich Surius und seine klösterlichen Gehilfen durch ihre großartige Sammlung von lateinischen Heiligenleben. Mit Schmerz hatte der Kölner Gelehrte bemerkt, daß die Heldengestalten der christlichen Vorzeit bei so manchen Katholiken Deutschlands in völlige Vergessenheit gerieten und von manchen Nichtkatholiken verhöhnt und verlästert wurden. Darum stellte er nach dem Vorgange des Italieners Luigi Lipomani die Leben der Heiligen, auf die einzelnen Tage des Jahres verteilt, in sechs Foliobänden nach alten, glaubhaften Berichten zusammen. Den ersten Band widmete er dem heiligen Papste Pius V. „Immer", so schrieb ihm Pius zurück, „habe ich ein solches Werk mir gewünscht." Dem Prior Gerhard gab der Papst durch ein besonderes Breve den Auftrag, für die Gesundheit des Paters aus allen Kräften zu sorgen, damit dieser seine Arbeit vollenden könne[2]. Pius trug sich auch mit dem Gedanken, Surius zum Kardinal zu ernennen[3]. Herzog Albrecht von Bayern ließ das Werk unter schweren Kosten durch seinen Hofprediger Johannes Zummeg in deutscher Sprache herausgeben. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts bot der Kölner Kartäuser Zacharias Lippelo einen lateinischen Auszug aus den gewaltigen Bänden, und dem fügte dessen Ordensbruder und Hausgenosse Johann Mosander einen Ergänzungsband bei. Die heutige Geschichtswissenschaft wirft Surius vor, er sei des öftern sehr leichtgläubig gewesen; sie tadelt es auch, daß er das holperige Latein mancher alten Urkunde zu glätten versucht hat. Das aber müssen alle zugestehen: der Kölner Kartäuser hat viel brauchbaren Stoff zusammengetragen. Er ist der Vorläufer der Bollandisten geworden. Canisius urteilt über ihn in seinem geistlichen „Vermächtnis": „Er hat sicherlich durch seine Schriften der Kirche vielen Nutzen gebracht."[4]

Die gleichen Männer, die mit so viel Hingebung die Wissenschaft pflegten, ließen auch der Kunst und dem Kunsthandwerk liebevolle Förderung angedeihen. Goldsticker und Goldschmiede fanden Arbeit bei ihnen. So ließ, um ein Beispiel anzuführen, im Jahre 1502 der Prior für den feierlichen Gottesdienst kunstvolle silberne und vergoldete Meßkännchen fertigen. Als Glasmaler, der in der Kartause tätig war, wird für das 16. Jahrhundert Heinrich Braun genannt. Dort eröffnete sich auch dem

[1] Petreius 229. Canisii Epistulae III 241.

[2] Die Schreiben stehen bei Ios. Hartzheim S. J., Bibliotheca Coloniensis (Coloniae 1747) 219 221.

[3] Petreius 305. [4] Canisii Epistulae I 36—37.

Holzschneider Anton Woensam von Worms ein weiter Wirkungskreis. Lanspergers Buch vom geistlichen Rosenkranz hat er mit 56 Bildern verziert. Viele andere Werke von Kölner Kartäusern zeigen Randleisten, Wappen, große verzierte Anfangsbuchstaben und andern Schmuck von seiner Hand. Woensam war auch Maler. Prior Blomevenna ließ durch ihn ein sehr andächtiges Gemälde schaffen. In der Mitte der gekreuzigte Heiland; Blomevenna umfängt den Kreuzesstamm; ringsum viele Heilige[1]. Im Jahre 1529 beauftragten die Kartäuser den Kölner Meister Meinertzhagen, oberhalb ihrer Chorstühle Bildwerke anzubringen, die das Leiden des Heilands darstellten[2]. Einen wahrhaft großen Künstler, einen Ruhm der Kölner Malerschule besaß die Stadt damals und bis in die sechziger Jahre des Jahrhunderts hinein an Bartholomäus de Bruyn. Heutzutage rühmen sich die Pinakothek zu München, das Königliche Museum zu Berlin, das Wallraf-Richartz-Museum zu Köln, Werke seines Pinsels zu besitzen. Auch diesen Meister nahmen die Kölner Kartäuser in ihren Dienst. Wahrscheinlich hat er ihnen mehrere Bilder gemalt. Jedenfalls schuf er für sie jene großartige eucharistische Darstellung, die jetzt zu Köln in der Severinskirche verwahrt wird. Man sieht in der Mitte das letzte Abendmahl, an den zwei Seiten den Mannaregen und das Opfer Melchisedechs[3].

Hand in Hand mit der geistigen Liebestätigkeit, die sich in Schriftstellerei und Kunstpflege entfaltete, gingen zu Köln bei den Söhnen des hl. Bruno die Werke der leiblichen Barmherzigkeit. Nicht immer standen ihnen dafür reichliche Mittel zu Gebote. Eine Aufzeichnung des Priors Gerhard besagt, in der Zeit von 1553 bis 1556 hätten sie ab und zu Mangel gelitten und Geld entlehnen müssen[4]. Trotzdem wurden sie nie müde im Wohltun. Hier seien nur einige Züge erwähnt. Die Hausgeschichte des Klosters erzählt: „Zur Zeit des Priors Gerhard lebte in Köln die Jungfrau Maria von Oisterwijck. Sie war von Gott mit übernatürlichen Erleuchtungen und Entzückungen begnadigt. Sie war eine verborgene Heilige. Unser Prior sorgte für ihren leiblichen Unterhalt."[5] Von Canisius erfahren wir, daß durch seine Hände der gleiche Prior 500 Gulden, nach unserem Geldwert wohl einige tausend Mark, den

[1] Merlo 18—21 40—41. [2] Arntz 14.

[3] Merlo 1—52. Heribert Reiners, Kölner Kirchen (Köln 1911) 113—131. J. J. Merlo, Nachrichten aus dem Leben und Wirken Kölnischer Künstler (Köln 1850) 69—74.

[4] Canisii Epistulae II 155. [5] Hansen, Akten 65*.

frommen Frauen des Diester Beginenhofes zur Linderung ihrer Not sandte[1]. Johann von Reidt, der Vorsteher des Kölner Dreikronengymnasiums, merkte sich in seinem Tagebuch beim Jahr 1571 an: „Es war große Hungersnot in der Stadt. Die Kartäuser verteilten um diese Zeit an ihrer Klosterpforte außer den gewöhnlichen Almosen noch wöchentlich 7000 besondere Gaben.“[2]

Wohltaten zweifacher Art, geistliche und leibliche, spendeten die Kölner Kartäuser im 16. Jahrhundert der eben damals aufblühenden Gesellschaft Jesu. Die Jesuiten erwiderten sie mit zahlreichen Liebeserweisen. Die vielen Quellenveröffentlichungen zur Jesuitengeschichte, die uns die neueste Zeit gebracht hat, geben davon ein ganz neues, farbenfrisches Bild.

Beginnen wir mit dem Ordensstifter Ignatius. Im Jahre 1547 machte Prior Gerhard Kalkbrenner ihn und alle seine geistlichen Söhne aller Gebete und andern guten Werke der Kölner Kartause teilhaftig[3]. Ignatius seinerseits gewährte daraufhin am 11. Juni 1547 den Kartäusern von Köln die Teilnahme an sämtlichen geistlichen Gütern der Gesellschaft[4]. Er fügte ein besonderes Geschenk bei. Wie jetzt die Päpste mit Rosenkränzen, Kreuzen, Denkmünzen gewisse geistliche Gnaden zu verbinden pflegen, so verbanden sie damals derartige Vergünstigungen mit geweihten Körnern. Prior Gerhard hatte den Wunsch geäußert, einige solche Körner zu besitzen[5]. Nun erhielt er deren sechs. Ignatius bemerkte in seinem Begleitschreiben: „Wenn wir andern solche Körner schicken, so pflegen wir zu verlangen, daß sie eine Beichte über alle Sünden ihres Lebens ablegen, wofern sie das nicht schon getan haben, und daß sie jeden Monat die heiligen Sakramente empfangen.“[6]

Die folgenden Jahre belasteten den Heiligen mit Nahrungssorgen. „Hier“, so meldete er am 13. November 1554 aus Rom nach Niederdeutschland, „herrscht große Teuerung. Unser sind es 140, und wir haben fast gar keine ständigen Einkünfte. Was wir aber an Almosen in der Stadt selbst empfangen, das genügt kaum für den fünften Teil unserer

[1] Canisii Epistulae I 138.

[2] Bernh. Duhr S. J., Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge im 16. Jahrhundert I (Freiburg 1907) 776.

[3] Monumenta Ignatiana. Ser. I, tom. I (Matriti 1903) 526—527.

[4] Ebd. und Io. A. de Polanco S. J., Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Iesu historia I (Matriti 1894) 212—213.

[5] Polanco a. a. O.; Litterae quadrimestres III (Matriti 1896) 251.

[6] Polanco a. a. O.

Ausgaben."[1] Der Kartäuserprior von Köln erbarmte sich der Notleidenden und tat zu wiederholten Malen seine Hand weit für sie auf. In dem einen Jahre 1554 sandte er 500 Gulden[2]. Er wolle, ließ er nach Rom schreiben, keinen Dankesbrief; was er begehre, sei Gebet und Schweigen[3]. Das erste gewährte ihm Ignatius; nicht so das zweite. Zunächst ließ er für den Prior eigene Gebete verrichten und eine Anzahl von Meßopfern darbringen[4]. Dann schickte er ihm wiederum geweihte Körner und dazu mehrere „Agnus Dei". Ein Zeichen ungewöhnlichen Vertrauens war es, daß er auch sein Exerzitienbuch beilegte; das Werk war nur für den Gebrauch der Gesellschaft Jesu gedruckt und durfte nicht in den Buchhandel kommen. Noch mehr. Der Orden besaß zu Rom einen begabten Dichter an dem Belgier Andreas Frusius. Frusius mußte 200 Verse zum Preis des Priors Gerhard dichten. Daran reihten sich andere dichterische und rednerische Ergüsse, in denen die jungen römischen Ordensgenossen ihre Dankbarkeit gegen die Kölner Kartäuser bekundeten[5]. Diese hinwiederum widmeten Ignatius und seinem Orden ihre Neuausgabe der mystischen Theologie des Franziskaners Heinrich Herp[6]. Es war im Todesjahr des hl. Ignatius. Vom Tage seines Todes, dem 31. Juli 1556, sind noch zwei in seinem Namen und Auftrag geschriebene Briefe vorhanden. Beide gelten der Kölner Kartause. In dem einen teilt der General dem Obern des Kölner Jesuitenkollegs mit, er schicke nach Köln einen trefflichen Jüngling, der auf seinen Rat sich entschlossen habe, dort in den Kartäuserorden zu treten. Im andern Schreiben werden die Rektoren der italienischen Jesuitenkollegien beauftragt, dem angehenden Kölner Kartäuser auf seiner Durchreise Gastfreundschaft zu erweisen[7].

Weit mehr noch als Ignatius im fernen Rom kosteten die brüderliche Liebe der Kölner Kartäuser die Jesuiten, die in Köln ständig oder wenigstens vorübergehend sich aufhielten. Petrus Faber hatte, wie wir gesehen, den Mönchen die geistlichen Übungen erteilt. Er erhielt von ihnen ein Geschenk, das er höher achtete als Silber und Gold; es war eines von den Häuptern der Jungfrauen, die unter Führung der hl. Ursula zu Köln die Marterkrone errungen hatten. Der Selige nahm das Heiligtum

---

[1] Monumenta Ignatiana. Ser. I, tom. VIII 47.
[2] Polanco I 294; IV 278; V 45—46 287—288.
[3] Monumenta Ignatiana Ser. I, tom. VII 190. [4] Ebd. VIII 163.
[5] Ebd. X 349 450 487; XI 79 202 358 382.
[6] Canisii Epistulae I 92. [7] Monumenta Ignatiana Ser. I, tom. XII 199—220.

mit sich nach Portugal und verehrte es dem mächtigen Gönner seines Ordens, dem König Johann III. Es wurde zu Lissabon in der Hauskapelle der Königin niedergelegt[1]. Den Kölner Kartäusern erzeigte Faber sich dankbar dadurch, daß er ihnen einen mächtigen Fürsprecher bei Gott verschaffte: er schrieb wiederholt an den Apostel von Indien, den hl. Franz Xaver, und bat ihn, diese großen Wohltäter ihrer gemeinsamen Mutter, der Gesellschaft Jesu, dem Herrn im Gebete zu empfehlen[2].

In Köln hatte Faber eine kleine Genossenschaft von Novizen der Gesellschaft zurückgelassen. Sie waren von ihm angewiesen, sich eng an die Kartäuser anzuschließen[3]. Als ein Sturm gegen die jungen Jesuiten losbrach und sie zwang, zeitweilig ihr gemeinsames Leben aufzugeben, fanden zwei von ihnen Wohnung und Kost in der Kartause[4]. Um diese Zeit erlag der Novize Lambert de Castro einem schleichenden Fieber. Die Kartäuser holten die Leiche und betteten sie zu ihren Toten[5]. Den Prior Gerhard nannte Canisius einfachhin „unsern Vater“[6], und als Ignatius aus Rom einige seiner Jünger nach Köln schickte, schrieb er dem Prior: „Es ist nicht nötig, daß ich sie Ihnen und Ihrer heiligen Ordensgemeinde empfehle; ich weiß ja, daß ich Eurer Liebe in ihnen ebensoviele Söhne zusende.“[7] In der Tat bildeten die ersten Kölner Jesuiten mit den Kartäusern sozusagen eine Familie. Das zeigte sich auch, als Canisius in Nymwegen sich seines reichen Erbes entledigte. Er bestimmte dabei, zwölf Jahre sollten jährlich 100 Taler den Kölner Kartäusern ausgezahlt werden; diese hätten das Geld für den Unterhalt seiner kölnischen Ordensbrüder zu verwenden[8].

Canisius selbst mußte im Jahre 1547 Köln für lange Zeit verlassen. Aber auch in der Ferne gedachte er immer wieder der Gönner und Freunde, die in der Kartause lebten. Mit dem Prior wechselte er vertrauliche Briefe[9]. Den Kölner Jesuiten schrieb er am 28. Februar 1548 aus Rom, er lasse den Prior der Kartäuser, seinen allerbesten Freund, bitten, er möge alle Priester seines Klosters für „seinen Canisius“ eine Messe lesen lassen. „Aber auch“, so fügt er bei, „der hochwürdige Vater Ignatius zusamt dieser ganzen Gesellschaft Jesu empfiehlt sich ihm auf ganz besondere Weise.“[10]

---

[1] Fabri Monumenta 679—680. [2] Ebd. 413.
[3] Canisii Epistulae I 100. [4] Ebd. I 109. [5] Ebd. I 122—123.
[6] Ebd. 138. [7] Monumenta Ignatiana Ser. I, tom. XI 358.
[8] Canisii Epistulae I 215[4] 286. [9] Ebd. I 290 293—295.
[10] Ebd. I 269.

Am 19. März 1550 schrieb er aus Ingolstadt an den Obern des Kölner Hauses: „Der Gruß der Kartäuserväter, den Du Deinem Brief angefügt hast, war mir überaus willkommen. Ich empfehle mich ihnen recht angelegentlich. Keine Gelegenheit, ihnen zu Diensten zu sein, soll an mir unbenutzt vorübergehen. So viele Jahre hindurch haben sie gegen mich so viel Wohlwollen und Zuneigung gezeigt. Sie verdienen, mir viel teurer zu sein als alle meine Blutsverwandten." [1] Im Herbst des Jahres 1557 war es Canisius vergönnt, seinem geliebten Köln einen kurzen Besuch abzustatten. Er mußte bei den Kartäusern speisen und ihnen darauf eine geistliche Erbauungsrede halten. Beim Weggehen händigte ihm der Prior 200 Taler ein; es sei, sagte er, ein Almosen für das Kölner Kolleg. Am nächsten Tage sandte er weitere 100 Taler [2].

Blicken wir kurz zurück auf die Entstehung des Kollegs. Viele Jahre war die Zahl der Kölner Jesuiten gering. Ihre äußere Tätigkeit bestand fast nur im Predigen und Beichthören. Allmählich mehrten sie sich. Da kam eines Tages, es war im Jahre 1551, ein ganzer Wagen voll Hausgeräte bei ihnen angefahren [3]. Der Fuhrmann erklärte, das sei von den Kartäusern geschickt. Zwei Jahre später richtete Prior Gerhard an den Stadtrat eine schriftliche Vorstellung, in der es hieß: „Hier in Köln sind die Studien verfallen. Die Jugend wird verdorben. Wir alle gestehen das ein. Da wäre es doch hohe Zeit, daß ein weiser Rat eine Anzahl Jesuiten damit betraute, diesem Unheil Einhalt zu tun und für diese Mißstände Abhilfe zu schaffen." Die Antwort lautete: Man wolle sich die Sache überlegen. Drei Jahre vergingen. Dann verstand der Rat sich dazu, das Dreikronengymnasium einem Ordensgenossen, dem Kölner Patrizierjohn Johannes Rethius, zu übergeben [4].

Der Prior hatte sich bereit erklärt, sechs oder sieben junge Jesuiten in Köln auf Kosten der Kartause zu ernähren. Er hatte auch die Absicht geäußert, eine Rente von 100 Gulden für das Kolleg zu stiften [5]. Ob diese Anerbieten angenommen wurden, wissen wir nicht. Soviel ist sicher: das Kartäuserkloster wandte dem Jesuitenkolleg fortwährend die wärmste Fürsorge zu. Am 5. November 1556 berichtete Leonhard Kessels, der Rektor des Kollegs, nach Rom: „Den Wein, den wir bisher getrunken

[1] Ebd. I 305. [2] Ebd. II 805. [3] Polanco II 282.

[4] Epistolae mixtae IV (Matriti 1900) 35—36. Monumenta Ignatiana Ser. I, tom. VII 430. Polanco III 268. Litterae quadrimestres II 476.

[5] Polanco I 294. Litterae quadrimestres III 753.

haben, verdankten wir den Kartäusern. Sie werden uns auch fernerhin Wein geben, wenn wir dessen bedürfen." [1] Auch mit Belobungen und Empfehlungen geizten die großmütigen Mönche nicht. So sagte ihr Prior im Jahre 1559 dem Kölner Erzbischof Johann Gebhard von Mansfeld in dem Schreiben, womit er ihm seine Ausgabe von Werken Dionysius' des Kartäusers widmete: die Jesuiten seien Männer von hervorragender Frömmigkeit und Gelehrsamkeit; Gott habe sie dem Erzbischof als „Hilfstruppen" zugesandt. „Sie tun unglaublich viel Gutes in den fernen Landstrichen und weiten Reichen von Indien und auch an vielen Orten Europas. Es fehlt allerdings nicht an Leuten, die ihnen Übles nachsagen. Aber gerade deshalb müssen sie allen katholischen Christen um so teurer sein." [2] Auch bei Mansfelds Nachfolger, dem Erzbischof Friedrich von Wied, legte der Prior Fürsprache für den aufstrebenden Orden ein [3].

Das Beispiel des Priors Gerhard befolgte in ausgiebigstem Maße sein Schüler und Ordensbruder Laurentius Surius. Dafür nur ein paar Belege. Um möglichst viele Studenten zu gewinnen, ließ der Regens des Dreikronengymnasiums ein halbes Tausend Lektionsverzeichnisse drucken. Surius sorgte dafür, daß sie bis nach Lübeck, Rostock, Königsberg, Frankfurt a. d. O. gebracht wurden [4]. In seiner Zeitgeschichte erstattete er ausführlichen Bericht über Entstehung, Ausbreitung und Wirken der Gesellschaft Jesu und spendete ihr hohes Lob. Er wisse wohl, so bemerkte er, daß auch einige gute Leute ihr abgeneigt seien. Aber das komme nur daher, daß sie die Jesuiten nicht genügend kännten [5]. Ein Kölner Jesuit, der viel mit ihm verkehrt hatte, versicherte später: „Pater Surius freute sich über die Fortschritte unserer Gesellschaft ebensosehr wie über das Gedeihen seines eigenen Ordens." [6] Ähnlich dachten die andern Kartäuser von Köln. Das erfuhr P. Franz Coster, als er im Jahre 1575 die marianische Sodalität ins Leben rief. Sie war zunächst für die Studenten des Jesuitengymnasiums bestimmt. Doch durften auch Schüler anderer Anstalten und gereifte Männer in sie eintreten. Im Jahre 1576 ließen

[1] Epistolae mixtae VI 506.

[2] Opuscula insigniora D. Dionysii Carthusiani (Coloniae Agrippinae 1559) f. A III[a].

[3] Hansen, Akten 461. [4] Duhr I 761.

[5] Laur. Surius O. Carth., Commentarius brevis rerum in orbe gestarum (Coloniae 1566) 455—464.

[6] Canisii Epistulae VI 383.

sich 15 Kölner Kartäuser in den Verein aufnehmen[1]. Eine eindrucksvollere Gutheißung seines Unternehmens hätte Coster sich kaum wünschen können.

Die Jesuiten suchten solche Liebesdienste durch Gegendienste zu vergelten. Canisius und Rethius beschränkten sich nicht darauf, die Heiligenleben des Surius zu empfehlen. Sie bemühten sich, Ergänzungen zu dem Werke aus Bayern, Böhmen, Ungarn, Italien herbeizuschaffen[2]. Zu der Konzilienausgabe des Surius hat Canisius gleichfalls Beiträge geliefert[3]. Öfters schickten die Jesuiten dem Prior junge Männer zu, die Beruf für den Kartäuserorden zeigten[4].

Noch müssen wir eines Bandes gedenken, das nicht nur in der rheinischen Hauptstadt, sondern auf der ganzen Welt die beiden Orden miteinander vereinte. Auf Anregung des Kölner Priors Gerhard Kalkbrenner trat im Jahre 1544 das in der Großen Kartause bei Grenoble versammelte Generalkapitel der Kartäuser in geistliche Gütergemeinschaft mit der Gesellschaft Jesu und gewährte ihr Teilnahme an allen Meßopfern, Gebeten, Bußübungen und sonstigen guten Werken des gesamten Ordens[5]. Seitdem war kein Orden den Jesuiten so enge verbrüdert und so herzlich befreundet wie der des hl. Bruno. Es war keine Seltenheit, daß ein Jesuit zu den Kartäusern übertrat. Als Beispiel mag Arnold Havens dienen. Er stand in den siebziger Jahren des 16. Jahrhunderts an der Spitze des Kölner Jesuitenkollegiums; von 1590 bis 1610 aber leitete er als Prior nacheinander die Kartausen von Herzogenbusch, Lüttich, Löwen, Brüssel und Gent[6].

Ein Schriftsteller des vorigen Jahrhunderts sagt mit Anspielung auf Moses, der bei der Amalekiterschlacht auf dem Berge betete und den unten kämpfenden Israeliten den Sieg erflehte (2 Mos. 17, 11—13): „Die Söhne der Einöde hoben von der Höhe des beschaulichen Gebetes ihre Hände gen Himmel, während die Soldaten Christi im Gewühl des alltäglichen Lebens

[1] Hansen, Akten 709.

[2] Duhr I 769. Hansen, Akten 640 644 649. Canisii Epistulae V 215 217. K. Schellhaß in „Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken" XIV (Rom 1911) 311—313.

[3] Canisii Epistulae V 215 217.

[4] Litterae quadrimestres II 308. Polanco I 212—213; III 276.

[5] Das Schreiben des Priors der Großen Kartause ist gedruckt bei Nicol. Orlandinus S. J., Historiae Societatis Iesu Prima Pars (Romae 1615) 132 und in Monumenta Ignatiana Ser. I, tom. XII 483—484.

[6] D.-M. Tappert O. Cart., Der hl. Bruno (Luxemburg 1872) 506—508. Reiffenberg 150.

stritten. Durch die vereinten Anstrengungen beider wurde die Amalekiterschar, Satan mit seinem Anhang, besiegt und verjagt."

In Köln fand diese Bundesgenossenschaft ein jähes Ende am Ausgang des 18. Jahrhunderts. Das Jesuitenkollegium teilte im Jahre 1773 mit den meisten Häusern des Ordens das Schicksal der Aufhebung. Die Kartäuser mußten 1794 den französischen Umsturzmännern weichen. Die Jesuitenkirche verwandelte sich in einen heidnischen Dekadentempel. Auf dem Hochaltar prangte das Bildnis der Göttin der Vernunft[1]. Die Kartäuserkirche wurde als Heuschuppen benutzt[2]. Später diente sie eine Zeitlang als Pferdestall[3]. Doch es kamen wieder bessere Zeiten. In dem ehemaligen Jesuitenkolleg ist seit einer Reihe von Jahren das Priesterseminar des Erzbistums Köln untergebracht. Die Jesuitenkirche ist Seminar- und Pfarrkirche geworden. Die Kartäusermönche sind allerdings in ihr altes Heim nicht wieder eingezogen. Sie würden sich auch kaum mehr recht wohl darin fühlen. In der Zeit seiner Gründung lag das Kloster nahe bei der Stadtmauer still und einsam da, wie es für weltabgezogene Kartäuser sich schickte. Jetzt ist es in das Getümmel des Großstadtlebens eingetaucht. Zurückgekehrt ist aber in diese Mauern, wenn auch in sehr verschiedener Gestalt, das Ordensleben und der Liebesgeist von ehedem. Seit dem 1. Oktober 1866 widmen sich Augustiner-Cellitinnen aus dem Mutterhause Neuß hier in selbstloser Hingabe der Pflege kranker und verwundeter Krieger. Als teures Andenken verwahren die Schwestern ein Bild, das ihnen die Kaiserin Augusta gestiftet hat. Wo früher der Prior wohnte, wurde im Juli 1916 eine schmucke Kapelle eingerichtet[4]. Der Heiland weilt hier im Sakramente und strahlt seinen Himmelsfrieden hinein in die Herzen der Ordensfrauen und ihrer glücklichen Pfleglinge. Die Kölner Kartause ist zudem wieder aufgelebt in der so reizend schönen und so andächtigen Kartause Hain bei Düsseldorf, der einzigen Niederlassung des Kartäuserordens im Deutschen Reich.

---

[1] F. E. v. Mering und L. Reischert, Die Bischöfe und Erzbischöfe von Köln I (Köln 1844) 478. Bayer 201. Reiners 152.

[2] Tappert 486. [3] Reiners 113—131.

[4] Diese Einzelheiten wurden mir durch das hochw. katholische Garnisonspfarramt der Festung Köln gütig mitgeteilt.

Otto Braunsberger S. J.

# Volksregierung und Volksfreiheit.

Die Vorgänge in den feindlichen Ländern und vor allem in jenen, die erst in jüngster Zeit gewaltsam und listig aus ihrer Neutralität herausgerissen und in den Krieg hineingestoßen wurden, drängen uns die Frage auf, ob es denn möglich ist, daß ganze Völker gegen ihren Willen zur Schlachtbank geführt werden. Es erscheint uns wie eine seltsame Ironie, daß gerade in den demokratisch, „freiheitlich" regierten Republiken des Westens überhaupt kein Raum für den sog. Volkswillen, für ein wirklich freies, selbstmächtiges, eigener Entscheidung fähiges Volk zu finden ist. Und gerade aus dem feindlichen Verbande, der so viele Völkerschaften in den mörderischen Krieg und teilweise bereits in den Ruin gezwungen hat, ertönt unaufhörlich die Losung, daß auch die Völker Mitteleuropas in ähnlicher Weise „befreit" werden müßten. Herrscht da nicht eine unbegreifliche Verwirrung über die grundlegenden Begriffe von Volksfreiheit und Selbstregierung? Verübt man da nicht eine beständige Verwechslung von naturgesetzlicher Notwendigkeit mit willkürlicher Despotie, der inneren Willensfreiheit mit äußerer Schrankenlosigkeit, der moralischen Bindung mit seelischer Unfreiheit? Das Leben eines Volkes ist so gut wie das Leben des Einzelnen immer ein Geflecht von Notwendigkeit und Freiheit, und es ist eine unverantwortliche Täuschung, wenn die Fragestellung immer wieder auf eine einfache Alternative zwischen diesen beiden zugespitzt wird. Irgendwelchen Notwendigkeiten wird ein Volk immer unterliegen, und es kann nur die Frage sein, welcher Art sie sind; und anderseits gibt es Freiheiten, die schlimmer sind als jede Sorte von Sklaverei; Freiheit von äußerem Zwang und Freiheit von moralischen Rücksichten, Freiheit von Fremdherrschaft und Freiheit von zielbewußter Führung sind sehr verschiedene Freiheiten, die gar nichts miteinander gemein haben.

Auch der innerlich freieste Mensch, um so mehr eine ganze Gruppe von Menschen, hat Schranken und Hemmungen seiner Wahlfreiheit, und diese Hemmungen haben überall einen gewissen Schwellenwert, wo der Wille sie tatsächlich nicht mehr überwindet, obwohl er mit einem größeren Kraftaufwand sie noch überwinden könnte; aber dieser erhöhte Aufwand

wird eben nicht mehr geleistet. So erklärt es sich, daß die Handlungsweise der Menschen frei und verantwortlich bleiben und doch eine statistisch berechenbare Konstanz aufweisen kann. Mit der Veränderung der Erziehung, der Vererbung, der Umgebung, der Lebensverhältnisse verschiebt sich freilich jene Schwelle, an der die Hemmungen nicht mehr überwunden werden; aber in einer Gemeinschaft stammverwandter und gesellschaftlich verbundener Menschen besitzen die Bedingungen und Hemmungen für alle Einzelnen eine durchschnittliche Gleichheit, und darum hat auch die zugehörige Schwelle einen gewissen gleichbleibenden Wert. Die Menschen behalten auf Jahrtausende ihre feststehende Art zu handeln, ihren eigenen Charakter des Denkens, des Empfindens, des Strebens und Leidens, der als immer gleichbleibende Resultante aus den Millionen von Einzelbewegungen hervortritt. So wie die Menschen nun einmal sind, liegen ihre moralischen Kräfte und Anstrengungen um einen Durchschnitt herum, der, nach dem Gesetz der großen Zahlen, mit mathematischer Sicherheit eingehalten wird; die große Masse wird tatsächlich niemals merklich abweichen von diesem Durchschnitt, wie sehr das auch in der Macht jedes Einzelnen stehen mag; die Zahl der Heiligen und Helden, wie auch der ganz abgefeimten Bösewichter wird immer nur eine verschwindend kleine sein, obgleich jeder Einzelne von normaler Seelenstruktur Freiheit genug besäße, bis zu einer heroischen Breite nach oben oder nach unten abzuweichen von der Durchschnittslinie. Die menschliche Gesellschaft wird, das läßt sich mit mathematischer Gewißheit voraussagen, niemals ganz und vollkommen gut, aber auch niemals ganz verrottet sein.

Eine ähnliche Gesetzmäßigkeit ist natürlich auch in den einzelnen Menschengruppen wirksam, vor allem in den rassen- und stammverwandten Gruppen, den Völkern. Jedes Volk wird eine gewisse Höhenlage seiner Kräfte und Anstrengungen und darum auch einen bestimmten Durchschnitt seiner Leistungen aufweisen; die Resultante, zu der das Wirken aller Volksgenossen sich schließlich vereinigt, ist eine Funktion jenes Durchschnittsmaßes innerer Kräfte und jenes Schwellenwertes der inneren und äußeren Hemmungen. Der Einzelne hätte es freilich in der Hand, für seine Person jene beiden Werte zu verschieben, aber in Wirklichkeit tut er es eben nicht. Die Gesamtheit ist also machtlos gegen diese bestimmenden Werte; so wie sie nun einmal aus ihren Individuen zusammengesetzt ist, muß sie so handeln, arbeiten, leiden, begehren und entsagen, wie es tatsächlich geschieht.

Nun entstehen aber außerdem in den sozialen Gebilden neue, eigenartige, eben soziale Hemmungen, die so weit gehen können, daß sie die Freiheit der Einzelnen gänzlich aufheben, wie die Massenpanik, die Massensuggestion, der Massenfanatismus. Und lange bevor diese Hemmungen eine solch krankhafte Höhe erreichen, gehen sie bereits über jene Schwelle hinaus, wo die große Masse der Einzelnen, ja vielleicht ihre Gesamtheit tatsächlich aufhört, sie zu überwinden; die Menschenfurcht, genannt Rücksicht auf die öffentliche Meinung, der Einfluß der umlaufenden Gerüchte, der Tagespresse, die Stärke des nationalen Ehrgeizes und Zornes und anderer Leidenschaften, die Stimmung gegenüber den sozial höheren Schichten, die Gier und Sorge um materielle Güter, die Einfachheit oder Vielseitigkeit der Bedürfnisse, die Weichlichkeit oder Rauheit der Lebensführung, alle diese Verhältnisse und Mächte besitzen in jedem Volk und in jeder Zeit einen gewissen festen Wert, wo sie anfangen, das Volksganze mit unentrinnbarer Notwendigkeit zu bestimmen.

Das Volk als Ganzes hat also keinen eigenen Willen, der verschieden wäre von dem Willen der Einzelnen; und da in einer Gesamtheit immer gewisse Hemmungen auftreten, denen gegenüber auch die Einzelnen entweder machtlos sind, oder denen sie sich tatsächlich widerstandslos ergeben, so folgt, daß ein Volk als Ganzes unter dem bestimmenden Zwang der Eigenart seiner einzelnen Volksgenossen und seiner Eigenart als soziales Gebilde steht. Eine Gemeinschaft kann sich also auch nicht im eigentlichen Sinne selbst regieren, sowenig als ein zu Tal stürzender Bach, sowenig als der Blitz seine kapriziösen Wege selber „wählt". Sie wird mit Notwendigkeit die Bahn dahin getrieben, auf die sie gesetzt ist. Und diese Bahn führt aus sich selber immer nach unten. Die moralische Gesamtlage der Menschheit und der einzelnen Völker ist ohnehin nicht sonderlich hoch; die große Mehrheit handelt tatsächlich allzuoft nach den Eingebungen der niederen Triebe, der rein animalischen Furcht und Begierde, der Selbstsucht, und ebenso sind die Völker, auch die hochstehenden, erschreckend klein und kleinlich, engherzig und erbärmlich. Dazu kommt, daß auch die Durchschnittshöhe der Einsicht nicht gerade bewundernswert ist: wirklich begabte, allseitige, objektiv und gerecht denkende Menschen sind immer die Ausnahme. Dieses an sich niedrige Niveau hat nun noch die seltsame, tragische Neigung, immer mehr zu sinken, oder wenigstens nicht aus sich selber zu steigen. Nur beständige Wachsamkeit, mühevolle Arbeit und Pflege bringen es dahin, dieses Niveau unter vielen Rückschlägen und

Schwankungen langsam zu heben. Solche Arbeit und Sorge bringen aber immer nur einzelne Wenige auf, und diese Wenigen vermögen dann auch die übrigen in etwa mit sich zu reißen, ihnen durch Gesetze und Gewöhnung, die oft Erziehung genannt wird, wenigstens eine gewisse äußere Gesittung beizubringen; aller wirkliche Fortschritt kann also nur von einzelnen ausgezeichneten Menschen, von Helden und Heiligen und Genies kommen. Wo keine Helden und Heiligen mehr aufstehen, da hat jede menschliche Gemeinschaft die unwiderstehliche Neigung zur Dekadenz, zur Erstarrung, Erkaltung, zum Verfall und zur Verrottung.

Die Möglichkeit einer fortschreitenden Entwicklung ist also erst gegeben, wenn mit den individuellen Persönlichkeiten, in deren Händen irgendeine „Macht" über die Gemeinschaft ruht, das Moment persönlicher Freiheit eintritt. Es ist also zum Besten des Volkes selbst, daß es keine überindividuelle Entschlußkraft und Wahlfreiheit besitzen kann, daß einzelne freie Persönlichkeiten die Herren seines Geschickes sind, mögen es ihrer nun wenige oder viele sein, ein Monarch oder ein Diktator oder eine Familie oder Kaste. Auch in demokratisch regierten Völkern können, wenn sie bestehen sollen, immer nur Einzelne, dauernd oder abwechselnd, an der Macht sein; alle übrigen aber haben nur zu folgen, werden regiert. Mit dem Eintritt der individuellen Freiheit beginnt freilich auch die Gefahr und der Kampf. Es scheint, daß damit die Gemeinschaft immer der Willkür Einzelner preisgegeben ist, daß überhaupt keine „Volksfreiheit" in irgendeinem wahren Sinn vereinbar ist mit dem notwendigen Bestehen einer das Volk regierenden persönlichen Macht.

Es ist hier zunächst die Frage zu beantworten, worauf sich eigentlich die Macht über die Gemeinschaft gründet, die in die Hände der „Machthaber" gelegt ist. Da die Gemeinschaft keinen eigenen, überindividuellen Willen hat, also auch keinen Willensbeschluß kundgeben kann, ist die Bestellung und Anerkennung des Führers immer nur dadurch möglich, daß die Triebe und Strebungen, die in den Einzelgliedern bestehen und denen die Einzelnen notwendig oder wenigstens tatsächlich folgen, umfassend befriedigt werden durch das Wesen und Wirken einzelner Persönlichkeiten, von denen eben dadurch die Gemeinschaft abhängig wird, zu ihrem Besten oder zu ihrem Schaden. Solcher Triebkräfte, unter deren Zwang ein Volk in die Hand eines Führers gerät, lassen sich erfahrungsgemäß mehrere aufzeigen, die verschieden sind je nach der Kulturstufe und dem Volkscharakter: die aus Begierde und Not entstehende Furcht, der kriegerische

Eroberungsgeist, die Heldenverehrung und der Organisationstrieb lebendiger Organismen.

Die Furcht ist die primitivste und niedrigst stehende von diesen Kräften. Sie braucht aber darum nicht gerade bei den kulturlosen Völkern oder in den vorgeschichtlichen Anfängen des Staatslebens aufzutreten; im Gegenteil, gerade die heutigen Kulturvölker werden zum größten Teil durch die Furcht einer gewissen dünnen Oberschicht von Machthabern unterworfen, nämlich der modernen Plutokratie, welche die Völker der Entente heute regiert. Was diese Plutokratie selbst bezweckt, ist freilich nicht die Rettung der von ihr beherrschten Völker, sondern ihr kapitalistischer Eigennutz; aber die Massen der Ententevölker und selbst der Neutralen in Europa wie in andern Weltteilen wird unter diese Machthaber gebeugt durch die Furcht vor der Presse und der öffentlichen Meinung, durch die Furcht vor wirtschaftlichem Zusammenbruch, durch die Furcht vor noch grausameren Gewalten, zu denen man auch die deutschen „Barbaren" rechnet. In Frankreich kommt dazu noch die Angst um die französische Gloire, um das Prestige, ohne das einem gallischen Herzen das Dasein nicht lebenswert ist. Mag alle diese Furcht begründet sein oder nicht, subjektiv ist sie eine ungeheure Kraft, der höchstens einzelne sich entziehen, die aber von den großen Massen nicht überwunden wird und vielleicht nicht einmal überwunden werden kann, die so stark ist, daß sie selbst das englische Volk in einen Umsturz der seit Jahrhunderten geheiligten englischen Lebensgewohnheiten hineintreibt.

Der kriegerische Eroberungsgeist ist die Kraft, welche die jugendlichen Naturvölker an ihre Führer kettet; er ist aber auch in Kulturvölkern noch wirksam. Er gab das römische Volk in die Hand seiner Diktatoren und Cäsaren, er hat die Völker des Islam unter die absolute Herrschaft seiner Kalifen gebeugt, er hat Napoleon zum Herrn über die Revolution gemacht, er hat Jung-Japan geeinigt unter dem Mikado.

Auf einer weit höheren Stufe steht der Heldenkult, der verehrende und huldigende Aufblick zu einem überragenden Menschen; in seiner urwüchsigsten Form erscheint er in den Spielen der Kinder, die mit instinktiver Sicherheit den irgendwie überragenden Genossen als Anführer anerkennen mit fast blinder Unterwürfigkeit. Ein besonderer Fall dieses Heldenkultes ist die Verehrung und der Gehorsam, die in patriarchalischen Verhältnissen das Oberhaupt der Sippe und des Stammes genießt. Der Heldenkult ist die eigentlich *germanische* Volkskraft; das germanische Gemüt wird

unwiderstehlich angezogen von dem „großen Manne", von dem Zauber der genialen Begabung. Das Idealbild eines germanischen Herrschers ist der Held, die geistes- und willensstarke und dabei bezaubernd edle Persönlichkeit, der Mann, der alles Volk um Haupteslänge überragt, in geistig-moralischem und womöglich auch in physischem Sinn.

Die vierte der genannten Kräfte, der Organisationsdrang des Menschen, läßt sich in voller Reinheit und Besonderheit vielleicht in keinem der historischen Staatenbildungsprozesse nachweisen, aber er wirkte doch wesentlich mit, gerade in den gesunden Volksorganismen; er hat seine Wurzel in der gesellschaftlichen Veranlagung des Menschen und äußert sich als Prinzip der organischen Arbeitsteilung, die für alle notwendigen Funktionen die besondern Organe hervortreibt und mit lebendiger Kraft ausrüstet.

Es ist ohne weiteres deutlich, daß die beiden letztgenannten Kräfte die höherstehenden sind; die Furcht wie der Eroberergeist gehören mehr in das Gebiet der wilden, blinden Massensuggestionen, sie grenzen an die Furchtbarkeiten des Massenwahnes und der Panik, während der Heldenkult und der lebendige Organisationstrieb schon dem Bereich zielbewußter Einsicht und Entschließung naheliegen und jedenfalls geistiger Durchdringung und Läuterung fähig sind; sie allein bieten die Möglichkeit, den Naturprozeß hinaufzuläutern zu sittlicher Freiheit, ja zu religiösem Leben. Vom Heldenkult führt in der Tat nur ein kleiner Schritt zur religiösen Verklärung des Herrschertums, zum Führertum „von Gottes Gnaden". Die ganz großen Persönlichkeiten überraschen uns ja meist durch die wunderbare Zeitgemäßheit ihres Auftretens; sie erscheinen oft wie die Retter in der Not, oft wie die ungeahnte Erfüllung aller Träume und Sehnsüchte einer Zeit, und so muten sie uns an wie gottgesandte Männer, wie ein Geschenk der vorsorgenden Weltregierung. Und die freie und ungekünstelte Anerkennung eines überragenden Talentes ist an sich schon eine sittliche Tat, die Äußerung von Idealismus und Wahrhaftigkeit. Der lebendige Organisationswille aber, der in jeder gesunden völkischen Arbeits- und Lebensgemeinschaft auftritt, wurzelt in der gesellschaftlichen Anlage, die der Schöpfer in die Menschennatur gesenkt hat, und fordert und rechtfertigt darum auch vor dem Gewissen des Einzelnen das Bestehen einer geordneten und dem Wohle der Gemeinschaft verpflichteten Leitung, sowie die Unterordnung des Einzelnen unter diese Führung. So ist hier die Möglichkeit zu sittlichem Denken und Tun gegeben, zu sozialer Gerechtigkeit, die dem Gemeinwohl aus freiem Entschlusse dient, indem sie der recht-

mäßig bestellten Obrigkeit sich fügt, indem sie einen entsprechenden Anteil an der Gemeinschaftsarbeit leistet und an den gemeinsamen Lasten mitträgt. Jede Sittlichkeit aber ist in ihrer tiefsten Begründung und in ihren letzten Folgerungen religiös. Sie ist nichts anderes als ehrfürchtige und liebende Hingabe an den Willen Gottes, wie er sich äußert in den Einrichtungen der Natur, die seine schöpferische Tat getroffen hat, in den Fügungen seiner Weltregierung, in dem Gewebe historisch gewachsener und begründeter Rechte.

Dieser Weg zur sittlichen Freiheit erweist sich nun auch als einzig gangbarer Weg zu einer wahrhaften Volksfreiheit. Der Naturprozeß, der das Volksganze in die Gewalt eines kleinen Kreises von regierenden Menschen gibt, scheint an sich die Volksfreiheit unmöglich zu machen, das Volk in seinen Massen zu entmündigen. Aber nur scheinbar. Denn indem die Gemeinschaft mit naturhafter Triebkraft eine Regierung aus sich hervortreibt, bringt sie eben das Organ hervor, mit dem sie erst bewegungsfähig wird; ohne dieses Organ ist sie blind und gebunden, unfähig zu fortschreitender Entwicklung. Es vollzieht sich so eine Art Selbsterlösung, eine Befreiung von der unberechenbaren Herrschaft der dunklen und wilden Massentriebe, die Geschicke der Gemeinschaft werden den hellen und guten Kräften einer freien Persönlichkeit anvertraut. Das ist der Sinn des ganzen Prozesses.

Damit ist aber noch nichts über die verschiedenen Formen gesagt, nach denen im einzelnen Fall die Führer bestellt werden, ob nach patriarchalischer Sitte oder durch Wahl oder nach Entscheid der Geburt. Ebensowenig bietet der Naturprozeß an sich eine Gewähr, daß auch die Gefahren der individuellen Freiheit, die Willkür und Tyrannei, die Selbstsucht und Ausbeutung, vermieden werden. Gerade die heute so wirksame Volkskraft, die Furcht, hat die von ihr beherrschten Völker in die Hände der gewissenlosesten Macht geliefert, die es gibt, der Plutokratie. Viel sicherer in der Wahl der Führerpersönlichkeit ist schon der kriegerische Geist, kraft der ihm eigenen rücksichtslosen Energie, die unfähige Führer blitzschnell wieder hinabstößt in die Masse. Noch sicherer geht der Heldenkult. Der Mensch, dem die spontane Huldigung eines ganzen Volkes zuteil wird, ist wohl auch meist ein Führer von Gottes Gnaden; denn wie der Trieb der Heldenverehrung in dem Menschenwesen niedergelegt ist, so auch ein instinktiver Spürsinn, der das wirklich Geniale und Große herausfindet aus Millionen. Ebenso mag der gesunde Geselligkeitstrieb der mensch-

lichen Natur auch eine Gabe haben, den rechten Mann auf den rechten Platz zu stellen.

Ein wirklich zureichendes Maß von Sicherheit erlangen wir aber erst dann, wenn diese beiden höheren Autoritätsmächte, der Heldenkult und die organische Arbeitsteilung, zu sittlicher und religiöser Tat werden, nicht bloß in einzelnen Wenigen, sondern in den breiten Schichten des Volkes. Die sittliche Durchdringung bewirkt eben eine Ausschaltung der Selbstsucht, die nur den privaten Interessen dienen will, sie ermöglicht eine charaktervolle Selbstdisziplin und Befreiung von unbeherrschten Trieben und verblendenden Leidenschaften. Auf dieser *seelischen Grundlage* wird ein kluges und rühriges Volk durch Überlegung und Erfahrung mit Sicherheit die Formen finden, die jedem Tüchtigen freie Bahn eröffnen, die jede brauchbare Kraft an ihrer Stelle einzusetzen gestatten. Erst diese Seelenverfassung gibt den Formen des politischen Lebens ihren klaren und guten Sinn und ihre Wirksamkeit. Die in dem Lauf der Geschichte zahlreich wechselnden Formen der Wahl- und Erbmonarchie, des Absolutismus und des Parlamentarismus, der Republiken mit ihren Abstimmungen und Wahlrechten haben keinen in sich geschlossenen Wert; ihr Wert richtet sich immer nach der geistigen und sittlichen Höhenlage des betreffenden Volkes, und diese hängt ausschließlich von der Verfassung der Einzelseelen ab; das seelische Wesen und Wollen jedes einzelnen Volksgenossen wird also schließlich sichtbar und wirksam in der Regierung, die dem Volk zuteil geworden; es gilt so wirklich das Gesetz, daß jeder unter dem Regiment steht, das er verdient, ob dieses Regiment nun Wilson und Wallstreet, oder Lloyd George oder Hindenburg heißt. Ein groß gesinntes Volk wird immer auch den Führerhelden herausfinden und zu seinem Platze lassen, den es braucht und den es verehren kann; ein im Niederbruch begriffenes Volk aber wird regiert von Schwätzern und Phrasenmenschen, von Strebern und ehrgeizigen Parteiführern. Die *Formen*, in denen das politische Leben sich auswirkt, kommen dabei erst in zweiter Linie in Betracht; jedenfalls sind sie ohnmächtig, die seelische Höhenlage des Volkes zu verändern, oder gar die geistig-sittlichen Vorbedingungen zu ersetzen. Nicht das Wahlrecht schafft ein glückliches und tüchtiges Volk, sondern umgekehrt, ein hochstehendes Volk wird sich die politischen Formen schaffen, die ihm dienlich und angemessen sind. Das Verhältnis von Grund und Folge darf hier am wenigsten verwechselt werden. Die moderne Demokratie träumt einen schönen und großen Traum von Volksglück und

Freiheit, und das Ideal, das ihr vorschwebt, ist im Grunde das gleiche, das auch die religiös-sittliche Obrigkeitsidee enthält. Es fragt sich nur, wie solches Ideal verwirklicht wird.

In der neugeordneten Welt, wie sie der Demokratie vorschwebt, soll es keine Herren und keine Knechte geben, keine Regenten und keine Untertanen, sondern nur das Volk und seine Beauftragten und Sachwalter; es gibt keine bevorzugten Klassen und keine gebornen Herrenmenschen, auch keine Würden und Ehrenstellen, als nur die Ehre, der Gemeinschaft dienen zu können und zu dürfen. Dieser Traum ist in der Tat auch geweckt worden durch die Erlebnisse des gegenwärtigen Krieges; es wurden ungeheure Lasten vor allem auf die Schultern der breiten Massen gelegt, und dafür können diese Massen, so scheint es, mit Recht verlangen, daß sie nicht einfach mechanisch regiert werden mit der zum Gesetz erhobenen Willkür: Tel est notre bon plaisir! Diese Massen sind überdies zum Bewußtsein ihres Wertes, ja ihrer Unersetzlichkeit aufgewacht, und zugleich haben die einzelnen Gruppen und Stände einsehen gelernt, daß auch alle andern Teilgruppen von gleichem Werte sind. So ist endlich auch den breiten Massen eine Ahnung gekommen von einem vollkommeneren Gemeinschaftsbegriff, wo jeder Volksgenosse sagen kann: der Staat bin ich, zu meinem Teil und an meiner Stelle; er ist nicht eine Einrichtung der Vornehmen oder Besitzenden, die außer mir steht und mir lästig oder feindlich entgegentritt, und mit der ich mich schlecht und recht abzufinden suche wie mit andern Natur- und Kulturerscheinungen auch. Er ist vielmehr ein Teil meines Selbst, und ich bin ein Teil seines Wesens; er ist ebensosehr mein Interesse, wie auch ich sein Interesse bin, nicht kraft eines ausgeklügelten Vertrages und nicht durch mechanische Verkettung, sondern durch organische Eingliederung. Das uralte Gleichnis vom Leib und seinen Gliedern beginnt erst heute in zahllosen Köpfen seiner ganzen Tragweite und Tiefsinnigkeit nach sich aufzuhellen.

Das Ideal, das jetzt weiten Kreisen zum erstenmal ganz bewußt wird, ist aber doch kein neues. Es hat bereits seinen kürzesten Ausdruck gefunden in dem Worte Jesu: „Wer unter euch der Erste ist, der werde wie der Letzte und der Diener aller." Nach dem Evangelium gibt es keine gebornen Herrenmenschen, sondern jeder hat zu dienen: der Gemeinschaft, den Brüdern, den Hilflosen und Schwachen. Aber einzelne haben zu dienen an besonders wichtiger Stelle als „treue und kluge Haushalter, die der Herr über seine Dienerschaft gesetzt hat, damit sie allen zur rechten

Zeit ihr Maß Getreide geben" (Luk. 12, 42). Die Obrigkeiten sind also auch in christlichem Sinne nichts anderes als dienstbare Organe des Volkes, sie sind Knechte, berufen zum Dienste ihrer Mitknechte, nicht weil sie schon etwas geleistet haben, sondern weil sie noch etwas leisten sollen, nicht weil sie alt sind, sondern weil sie noch nicht zu alt sind, nicht weil sie eine Versorgung brauchen, sondern weil sie andere versorgen sollen als treue Verwalter. Das Christentum wie die Demokratie erkennen nicht die verhängnisvolle Gleichung an, daß ein Amt gleich Würde, gleich Belohnung, gleich Versorgung, gleich Erfüllung persönlicher Herrschaftsgelüste sei. Es soll vielmehr die Gleichung gelten, daß jedes Amt eine Bürde, eine Verantwortung und ein Dienst ist.

Die Verwirklichung dieses Ideals ist nun aber nicht in erster Linie eine Frage der politischen Verfassungsformen. Die Formen sind die Kanäle, in denen das Blut des Volkslebens kreist, aber die Gesundheit dieses Blutes selbst vermögen sie nicht zu verbürgen. Um die Tüchtigen an ihre Stelle zu bringen, ist allerdings freie Bahn nötig; die Verhältnisse müssen flüssig genug sein, um dem Berufenen den Aufstieg zu ermöglichen; sie dürfen nicht erstarrt, nicht eingeschraubt sein in überlebte Klassen- und Kasteneinrichtungen. Aber diese Flüssigkeit der Verhältnisse, diese Freiheit der Bahn kann nicht Tüchtige schaffen, wenn sie nicht schon da sind; sie ist nicht einmal ein Prinzip der Auslese. Denn sie dient auch den unreinen Elementen, sich in die Höhe zu bringen; und diese unreinen Dinge, Selbstsucht, Parteigeist, Ehrgeiz und Gewinnsucht, erschweren dem wirklich Berufenen, wenn er sich je einmal findet, den Aufstieg, die Bewahrung seiner Führerstellung und die Bewährung seiner Führergaben, um so mehr, je flüssiger und veränderlicher die Formen sind; parlamentarisch regierte Länder könnten ein traurig Lied von solchen Erfahrungen singen.

Von entscheidender Bedeutung sind also die äußeren Formen nicht; ein gesundes politisches Leben, das dem Volksganzen wahrhaft dient, kann in der Republik wie in jeder Form der Monarchie verwirklicht, es kann aber auch hier wie dort unterbunden werden. Auch das fortgeschrittenste Wahlrecht kann das Volk nicht schützen gegen die Schändlichkeiten Einzelner oder gegen die Instinkte der blinden und aufgeregten Massen. Und anderseits tragen auch die Formen, die von altersher überliefert sind, ihr letztes Recht nicht in sich selber, noch in ihrem Alter; Gott hat nicht die einen Stände zum Herrschen berufen und andere zum Dienen, und keinerlei Erbansprüche dürfen dem Wohl der Gemeinschaft vorgehen. Es hat also

keinen Sinn, einseitig alles Heil von den politischen Formen zu erwarten, fanatisch nach neuen Verfassungen zu schreien oder sich mit kindischer Angst an die leer gewordenen Formen zu klammern.

Entscheidend ist vielmehr der staatsbürgerliche Geist, die gewissenhafte und aufopfernde Hingabe jedes Einzelnen an die Gesamtheit, die Achtung und das Verständnis, womit alle Glieder und Gruppen des Volkes einander entgegenkommen. Wie die unvollkommenen Formen früherer Jahrhunderte erträglich und verhältnismäßig segensreich wurden durch den sittlichen Geist einer gläubigen Zeit, so wird eine noch so demokratische Verfassung heute dem Volke keinen Trost bieten für die Selbstsucht und Hohlheit geschwätziger Volkstribunen. Es ist nicht so wesentlich, daß jeder Volksgenosse Anteil an der Regierung, daß er „etwas zu sagen hat". Das ist auch gar nicht möglich, nicht einmal in der freiesten und volkstümlichsten Verfassung. Der Anteil an der Gestaltung der Volksgeschicke, den der Einzelne durch direkte politische Arbeit nehmen kann, wird immer nur verschwindend klein sein, weit geringer als die Stimme, die er etwa abzugeben hat; denn die Haltung des von ihm Gewählten ist niemals in der Weise von den Willensmeinungen der Wähler abhängig, daß jeder einzelne Wille wie ein Atom darin enthalten wäre. Der Einzelne wird geschützt und gefördert allein durch die staatsbürgerliche Reife des Volkes, die gegenseitige Achtung des Landvolkes und der Städter, die Bescheidenheit und Rücksicht und Treue der Beamten gegenüber den Bürgern, die Rücksicht und Billigkeit, die die Industriearbeiterschaft allen übrigen arbeitenden Volksklassen angedeihen läßt, die Gerechtigkeit und Vertragstreue der Arbeitgeber gegenüber den Arbeitnehmern, die taktvolle Achtung, mit der die Gebildeten auf das „Volk" sehen, das Verständnis und die Ruhe, mit der die Tieferstehenden und Ärmeren die Bessergestellten würdigen und ertragen.

Nicht die vollkommene Gleichheit wird das Volk frei machen; denn die Menschen sind eben tatsächlich sehr ungleich. Es gibt auszeichnende Begabungen, und nicht jeder kann jeden Platz ausfüllen; und gerade die Führerbegabung ist die seltenste. Es dürfen auch die Standpunkte nicht verwechselt werden, von denen aus die Höherstehenden und Führenden sich darstellen. In ihren eigenen Augen müssen sie immer Diener bleiben, Knechte der Knechte Gottes, vor der Gemeinde aber sind sie Führer, und ohne Ehrfurcht, ja ohne Huldigung kann ein rechtes Einvernehmen nicht bestehen. Die Menschen glauben ja niemals an abstrakte Ideale, sondern

immer nur an Ideale, die in Persönlichkeiten verkörpert oder in glänzenden Symbolen anschaubar geworden sind; vor den Augen des Volkes verschmilzt die Führeridee mit der Führerpersönlichkeit, und so webt sein Auge einen goldenen Schein um das Haupt dessen, dem es vertrauen soll; er muß ihm als übermenschlich, als gottbegnadet erscheinen. Das setzt freilich voraus, daß die Führer diesen Nimbus ertragen können, daß sie wirklich größere und vornehmere Menschen sind. Würde das Volk gewöhnt, in seinen Führern nichts weiter zu sehen als seine Angestellten, die es nach seiner Laune ruft und vertreibt, dann wäre das Symbol zerschlagen, das dem Volke die Größe des Führerberufes und damit seine eigene Größe nahebringt. Die auserlesenen Menschen müssen auch wirklich hinausgehoben sein aus der Menge, das verlangt nicht nur die Natur der Sache, sondern auch der gesunde Sinn der Menge selber.

So kommen wir also zu folgenden Ergebnissen: indem die Gemeinschaft eine autoritative Leitung mit naturnotwendiger Kraft aus sich hervortreibt, gerät sie in die Hände individueller Freiheit. Darin wird sie aber nur dann sicher ruhen, wenn diese Freiheit der führenden Individuen wieder gebunden ist durch noch höhere Gewalten, die sittlichen Normen. Anders läßt sich das für die Demokratie so quälende Dilemma nicht lösen, daß jedes Führeramt eine Last sein muß und zugleich eine Herrschaft, daß die Volksführer zugleich dienen und eine Krone tragen sollen. Ein Volk kann nicht leben, wenn es nicht regiert wird durch die freie und persönliche Entschlußkraft individueller Persönlichkeiten, und es kann nur frei sein, wenn Führer und Volk zusammen verharren in der Gebundenheit durch die soziale Gerechtigkeit und den uneigennützigen Gemeinschaftsgeist. So ergibt sich als einzige Möglichkeit, wie auch der letzte Mann des Volkes etwas zu sagen bekommt, Einfluß zu nehmen vermag auf die Geschicke des Ganzen und seine eigenen innerhalb des Ganzen: daß er sich in den Dienst des Ganzen stellt und an seiner Stelle möglichst beizutragen sucht zum Ganzen durch Leistung und Opfer. Jede Lockerung dieser Gebundenheit von Führer und Volk führt zur Knechtung des Volkes unter Massentriebe und unter die Leidenschaften Einzelner.

Peter Lippert S. J.

# Das Arbeitsziel der neueren Mykologie.

Die wissenschaftliche Pilzkunde (Mykologie) kann, wie jeder andere Zweig der Naturgeschichte, von verschiedenen Gesichtspunkten aus behandelt werden: biologisch, biochemisch, physiologisch, systematisch usw.

Der morphologischen Systematik liegt es ob, ihren Gegenstand genau zu beschreiben und ihm zu einem ehrlichen wissenschaftlichen Namen zu verhelfen. *Rosa canina* — Hundsrose, *Testudo graeca* — Landschildkröte: Gattungs- und Artname legen das Lebewesen für das internationale Verständnis fest.

Es ist wohl manchem schon unangenehm aufgefallen, wenn er z. B. den ihm bekannten geflügelten Geißklee, *Genista sagittalis*, in neueren Büchern entweder gar nicht oder endlich unter dem andern Namen *Cytisus sagittalis* wiederfand. Ebenso hieß das kleinköpfige Mutterkorn, welches auf Schilfgräsern vorkommt, früher *Sphaeria Hookeri*, dann *Kentrosporium microcephalum*, jetzt *Claviceps microcephala*. Manche Pflanzen und Tiere haben drei und mehr solcher verschiedenen Namen, „Synonyme", ja bis zehn und darüber, und in Fachzeitschriften streitet man hin und her, welcher Name rechtsgültig sei. Dem Nichtfachmann könnte diese *lis de verbo* als ein Streit um des Kaisers Bart erscheinen, und doch kristallisiert sich gerade in diesen Namensänderungen der ganze Fortschritt der wissenschaftlichen Systematik.

Der Gattungsname *Rosa*, *Testudo* usw. ist eben kein Name wie Schmitz und Müller, er ist mit einer genau bestimmten Summe morphologischer Merkmale verknüpft, sozusagen der stenographische Ausdruck für eine lange, aus der anatomisch-morphologischen Untersuchung sich ergebende Beschreibung. Eine Verschiedenheit des mikroskopischen Befundes hat unmittelbar die Änderung des Gattungsnamens zur Folge. Man streitet also im Grunde nicht über ein leeres Wort, sondern über den durch dasselbe formulierten Befund der Untersuchung, wenn man die Einreihung der betreffenden Pflanze in die Gattung *Genista* oder *Cytisus*, *Sphaeria* oder *Claviceps* fordert.

Bei höheren Pflanzen und Tieren ist der Entscheid über die maßgebenden Merkmale noch verhältnismäßig leicht zu treffen. Je weiter man

aber in der Stufenleiter der Lebewesen hinabsteigt, je winziger und scheinbar einfacher gebaut diese werden, desto schwieriger und unsicherer gestaltet sich die „Diagnose". Die Folge ist denn auch, daß das systematische Bild bei den höheren Formen ein ziemlich festes und gesichertes ist, bei den niederen Lebewesen aber vielfach schwankt und beständigen Änderungen unterliegt.

Ganz eigenartig ist in dieser Hinsicht die Lage in der Mykologie. Seit dem Beginn der wissenschaftlichen Tätigkeit anfangs des 19. Jahrhunderts war die Förderarbeit bis 1900 stetig und schnell gestiegen, so daß in der gewaltigen Literatur heute über 70000 Pilzarten niedergelegt sind. Alle waren sorgsam und säuberlich in Gattungen eingeteilt, die verwandten Gattungen zu Familien vereinigt, und die Familien in Ordnungen und Reihen zusammengelegt: ein wohlbefriedigendes, geordnetes System stand da, und den stetig zuströmenden neuen Arten konnte ohne viel Mühe ihr Platz und ihr entsprechender Gattungsname ausfindig gemacht werden.

Dann kam es anders. Einzelne, sehr vereinzelte Mykologen, die gelernt hatten, mit den Methoden neuzeitiger Technik zu arbeiten, stießen bei gelegentlichen Untersuchungen alter, längst bekannter Pilze auf Eigentümlichkeiten des inneren Baues, die bisher nicht beachtet worden waren und gar nicht zu dem gewohnten Schema passen wollten. Das machte stutzig. Man machte Stichproben bei andern bekannten Arten: Die Fälle mehrten sich in rascher Folge. Überall, wo man anfaßte, stellte sich heraus, daß man über die wichtigsten Merkmale bislang hinweggegangen war. Zahlreiche altgewohnte Pilze mußten neu beschrieben und demgemäß aus ihren alten Gattungen in neue versetzt werden. Immer klarer wurde bei einem kleinen Kreise streng wissenschaftlich vorgehender Fachleute die Erkenntnis, daß der ganze Unterbau des scheinbar festgefügten Systems ein morsches Werk sei, auf dem man nicht in kritiklos-naivem Glauben weiterbauen könne.

Damit war die Revisionszeit angebrochen, seit etwa 1900. Die mykologische Systematik sah sich vor die ungeheure Aufgabe gestellt, *das gesamte bisher geförderte Material* nach den neuen Gesichtspunkten und mit kritisch unanfechtbaren Methoden *neu zu untersuchen*. Die zahlreichen Erweise der Oberflächlichkeit und Unzulänglichkeit der alten Beschreibungen mußten von vornherein *alle* früheren Untersuchungen zum mindesten als verdächtig und der Überprüfung bedürftig erscheinen lassen. Die ersten Ergebnisse zeigten, daß die meisten Arten sich in falschen Gattungen befanden, Gattungen in andere Familien zu übertragen waren und selbst die Merkmale von Familien vielfach der Ergänzung bedurften.

Es stellten sich Eigentümlichkeiten des inneren Baues heraus, welche die Aufstellung neuer Familien und selbst Ordnungen erforderten. Nur zu klar war es, daß es bei diesen Stichproben nicht sein Bewenden haben würde, daß die fortschreitende Revision noch viel weitgehendere Änderungen nach sich ziehen würde.

Und so war ein neues Arbeitsziel aufgegangen: *ein neues*, wissenschaftlich begründetes und zuverlässiges *System zu schaffen*, auf Grund erneuter Untersuchung des ganzen bereits vorliegenden Materials. Während die meisten Nachbargebiete der Pflanzen- und Tierkunde sich eines gesicherten Systems erfreuten, das nur punktweise verbessert und ausgebaut zu werden brauchte, mußte hier von Grund auf neu begonnen werden.

Die Aufgabe war besonders deshalb dringend, weil gerade in den letzten Jahrzehnten die Erforschung der bislang nur mäßig bekannten tropischen Pilzflora stark eingesetzt hatte. Gewaltige Mengen neuer Pilzformen aus den Wäldern Südamerikas, Zentralafrikas, Japans, der Philippinnen usw. wurden beschrieben, durchgängig alles in dem toten, wissenschaftlich wertlosen Rahmen des alten Systems. Wenn die Wissenschaft sich nicht zu Tode beschreiben sollte, um schließlich in dem nicht mehr zu bewältigenden Wust von falschen Erkenntnissen zu ersticken, dann mußte jäh eingesetzt werden. Es galt, eine Wissenschaft vor dem Bankerott zu retten.

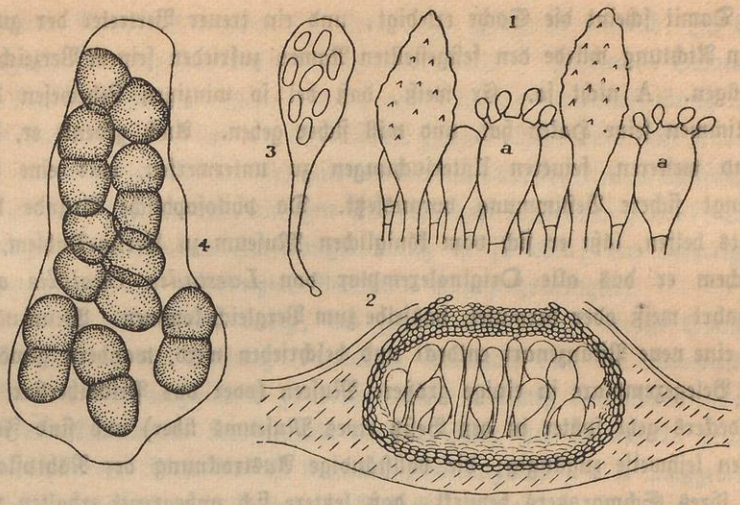
Äußerlich, im Getriebe der Fachzeitschriften, ging alles scheinbar seinen ruhigen Gang. Wie überall, gibt es auch hier Richtungen; einige halten unbekümmert an dem fest, was und wie sie es gelernt haben, — und diese sind auch in der Mykologie in der Überzahl; andere ziehen aus gesicherten neuen Erkenntnissen die notwendigen Folgerungen, auch wenn diese Wellen schlagen. So flutet in der Fachliteratur noch beides durcheinander: Körbe voll wissenschaftlicher Mitteilungen, die nur die Masse des nochmals zu untersuchenden Materials vermehren, dazwischen wertvolle Arbeiten am neuen Fundament, im gleichen ruhigen Fachstil gehalten, aber jedem Sehenden den hochdramatischen Kampf um die Grundlagen enthüllend. Es sind das Arbeiten, die, abgesehen vom Wert neuer Fundamentsteine, auch jedem in gleicher Richtung arbeitenden Fachgenossen fruchtbarste Anregungen geben.

Um vorstehende, nur in großen Umrissen gezeichnete Bewegung genauer zu durchleuchten und gleichzeitig die Schwierigkeit und Größe des neuen mykologischen Arbeitszieles zu zeigen, sei es gestattet, mehr im einzelnen die Arbeitsweise auseinanderzusetzen.

Vorausgeschickt seien einige kurze Bemerkungen über das, was man Pilz nennt. Als Pilze bezeichnet man alle chlorophyllfreien Kryptogamen, die also ihre organische Nahrung nicht selbst herstellen können wie die grünen Chlorophyllpflanzen, sondern in fertiger Form anderswoher beziehen müssen und deshalb nur auf organischer Unterlage gedeihen können, Humuserde, toten Blättern und Zweigen, in lebenden Tieren und Pflanzen, auf Dünger, Leder, Papier u. dgl. Die Bakterien sind als eine eigene selbständige Abteilung nicht eingeschlossen. Die Vermehrung erfolgt durch Sporen. Jeder kennt die Blätterpilze, wie den Feldchampignon *(Psalliota campestris)*; die Röhrenpilze, wie Steinpilz *(Boletus edulis)*, Zunderschwamm *(Polyporus fomentarius)*; die Keulen- oder Korallenpilze, wie die gelbe Bärentatze *(Clavaria flava)*. Bei allen diesen Formen entstehen die Sporen frei zu je vier auf kurzen Stielchen, die von einem keulenförmigen Sporenträger, der sog. „Basidie", getragen werden (Fig. 1). Diese Basidien, deren etwa 6000 auf einen Quadratmillimeter gehen, stehen dichtgedrängt an der Unterseite des Hutes auf den Blättern (Lamellen), in den Röhren oder auf der freien Oberfläche. Bei den Staubpilzen (Bovist, Hexeneier) sind die Basidien nicht frei, sondern im Innern der Fruchtkörper eingeschlossen. Alle diese Formen, zu welchen im weiteren Sinne auch die Rost- und Brandpilze (Getreiderost, Flugbrand u. a.) gehören, bezeichnet man als Basidienpilze.

Eine andere, noch größere Abteilung ist die der Schlauchpilze (Askomyzeten). Bei diesen werden an Stelle der Basidie mit freien Sporen geschlossene Behälter, Schläuche, angelegt, welche je acht Sporen einschließen; die Befreiung der reifen Sporen erfolgt durch Verschleimung der Schlauchspitze oder durch eine deckelartige Öffnung derselben, durch welche die Sporen mittels Quellungsdruckes ausgeworfen werden (Fig. 3, 4).

Auch die Schlauchpilze enthalten einige allgemein bekannte Formen, wie Speisemorchel, Mutterkorn, Trüffel; die meisten jedoch sind in weiteren Kreisen unbekannt; man trifft sie meist auf abgestorbenem Holz, Zweigen und Blättern in Gestalt unscheinbarer schwarzer Flecken, Pusteln oder nur Punkten, oder auch in lebenden Pflanzen oder Tieren, vielfach nur $^1/_{10}$ Millimeter groß oder noch winziger. Die Schläuche stehen entweder wie die Basidien flächenhaft parallel nebeneinander (Scheibenpilze oder Diskomyzeten) oder sind in kugelförmigen Gehäusen, sog. „Kernen" eingeschlossen (Fig. 2) (Kernpilze, Pyrenomyzeten). Auf letztere, bei welchen die Arbeitsweise der neueren Systematik besonders typisch ausgebildet ist, soll die folgende Ausführung beschränkt werden.




1 Oberflächenstück aus der inneren Röhre eines *Polyporus* mit Basidien (a); 2 Gehäuse der im Blatt von *Maesa* schmarotzenden *Vestergrenia chaenostoma* (Sacc.) Theiss. mit Schläuchen; 3 isolierter Schlauch derselben mit farblosen einzelligen Sporen; 4 Schlauch von *Pycnocarpon magnificum* (Syd.) Theiss. mit braunen zweizelligen Sporen. Alles stark vergrößert.

Gesetzt, A findet einen Stock des Sauerklees, *Oxalis acetosella*, dessen Blättchen durch gelbliche Fleckenbildungen seine Aufmerksamkeit erregen. Bei Lupenvergrößerung zeigen sich im Bereich der Flecken winzige schwarze Pünktchen, mit bloßem Auge kaum zu erkennen. Ein kleines Stück mit solchen Punkten wird ausgeschnitten, mit Nadeln zerfasert und mikroskopisch oberflächlich (zur ersten Orientierung) untersucht. Es ergibt sich, daß innen im Blattgewebe, im Mesophyll, schwarze Kügelchen von $^{85}/_{1000}$ Millimeter Größe liegen, deren Scheitel an die Epidermis des Blattes stößt, diese aufbricht und an der Öffnung dann als schwarzes Pünktchen sichtbar wird. Durch Zerquetschen eines der Kügelchen wird festgestellt, daß dieselben innen Schläuche mit je acht farblosen, anscheinend einzelligen Sporen enthalten.

Nächste Aufgabe ist nun, den Schmarotzerpilz zu bestimmen. Es ist ein Askomyzet, zu den Kernpilzen gehörig; weitere Eigenschaften führen auf die Ordnung der *Sphaeriales*, Familie *Mycosphaerellaceae*, die Form der Schläuche und Sporen schließlich auf die Gattung *Laestadia*. Um nun auf die Art zu kommen, wird Saccardos großes Sammelwerk der Pilze Sylloge Fungorum zu Rate gezogen (bisher 22 Bände mit rund 20000 Seiten; antiquarischer Preis 2400 Mark); der Vergleich des mikroskopischen Befundes mit den in Betracht kommenden Beschreibungen ergibt schließlich, daß es sich um *Laestadia Oxalidis* (Rabenh.) Sacc. handelt.

Damit scheint die Sache erledigt, und ein treuer Vertreter der guten alten Richtung würde den festgestellten Namen zufrieden seinem Verzeichnis einfügen. A nicht so. Er weiß, daß bei so winzigen Lebewesen das Bestimmen seine Haken hat, und will sicher gehen. Auch gedenkt er, den Fund weiteren, feineren Untersuchungen zu unterwerfen, was eine unbedingt sichere Bestimmung voraussetzt. Da philosophische Gründe hier nichts helfen, läßt er sich vom königlichen Museum zu Berlin-Dahlem, in welchem er das alte Originalexemplar von *Laestadia Oxalidis* aufbewahrt weiß oder vermutet, dasselbe zum Vergleich kommen. Wenn nämlich eine neue Pflanzenart entdeckt und beschrieben wird, wandern gewöhnlich Belegexemplare in einige größere Museen (oder das Privatherbar des Entdeckers geht später in den Besitz eines Museums über) und sind Fachleuten leihweise zugängig; die vollständige Austrocknung der Nährpflanze wie ihres Schmarotzers bewirkt, daß letztere sich unbegrenzt erhalten und untersuchungsfähig bleiben. Das übersandte Original, das schon seine 50 Jahre im Dunkel des Herbars gelegen hat, wird nun genau untersucht (ein millimetergroßes Stück genügt) und entweder als übereinstimmend oder ganz verschieden erkannt. Bei diesen Originalvergleichen ergeben sich fast immer Überraschungen. Beispielsweise hatte Schreiber dieses bei Gelegenheit der monographischen Bearbeitung der Gattung *Asterina* Gelegenheit, größere Posten von Originalen aus dem Museum von Kew Gardens bei London — neben dem British Museum wohl das größte der Welt — zu untersuchen, die aus der Zeit Berkeleys und Cookes stammten, der bekanntesten und produktivsten Mykologen um 1850—1875. Da lagen, um nur einen Fall anzuführen, unter dem Namen *Asterina pelliculosa*, einer vielgenannten tropischen Art, von der aber niemand Genaueres wußte, 19 Exemplare aus allen Weltgegenden, von welchen 15 von Berkeley selbst als *Asterina pelliculosa* bestimmt waren; und Berkeley mußte doch seine eigene Art kennen. Diese 19 Nummern stellten aber zwölf verschiedene Pilze dar, die zum Teil nicht einmal zur Gattung *Asterina* gehörten, sogar Vertreter verschiedener Familien und Ordnungen waren! Aus diesen mußte nun durch mühsamen Vergleich der verblichenen Schedae-Aufschriften mit den Literaturangaben Berkeleys das erste maßgebende Typ-Exemplar herausgesucht werden. Solche Fälle sind aus jener Zeit nicht einmal selten.

Günstigen Falls stellt sich das Original unserer *Laestadia Oxalidis* als identisch heraus; die von A getroffene Bestimmung war also richtig. Damit scheint nun endgültig die Untersuchung ihren Abschluß gefunden

zu haben. Nein, jetzt beginnt sie. Die nächste Frage ist nämlich: Ist der Pilz in der Gattung *Laestadia* richtig untergebracht? Saccardos Sammelwerk bezeichnet ihn so, fußend auf der gedruckten Originalbeschreibung von Anno dazumal. Aber hat er nicht vielleicht geirrt? Oder kann nicht Rabenhorst, der erste Entdecker der Art, mit den damals unvollkommenen technischen und geistigen Mitteln den winzigen Pilz fehlerhaft beschrieben haben? Das Grundgesetz der neueren Forschungsrichtung ist ja eben, den bisherigen Beschreibungen kein unbedingtes Vertrauen entgegenzubringen!

Es bleibt also nichts übrig, als genau festzustellen, welche Summe von Merkmalen die Gattung *Laestadia* ausmacht und die *Laestadia Oxalidis* darauf vergleichend zu prüfen. Die Gattung *Laestadia* wurde 1869 von Auerswald veröffentlicht mit der ersten Art *Laestadia alnea* in Erlenblättern. Diese Art ist demnach „Gattungstyp", d. h. maßgebend für die Beurteilung der Gattung. Auf Grund der von Auerswald gegebenen Beschreibung wurden späterhin von andern Forschern noch zahlreiche weitere *Laestadia*-Arten bekanntgegeben, denen man es schon an der Beschreibung ansieht, daß sie unmöglich alle zu derselben Gattung gehören können; das ist eben der allgemeine Fehler der älteren Systematiker gewesen, daß sie immer an den lückenhaften und unsicheren Beschreibungen ihr Genüge hatten und sich kein eigenes Urteil bildeten.

Da also wiederum nur der mikroskopische Vergleich des Gattungstyps Sicherheit geben kann, läßt sich A nun auch diesen Pilz aus irgendeinem Museum kommen (die Originale müssen nach erfolgter Untersuchung selbstredend zurückgestellt werden; für später notwendige Vergleiche genügen ja die gemachten Notizen und die vom Original hergestellten mikroskopischen Präparate). Diesmal muß eine peinlich genaue Untersuchung durchgeführt werden. Ein etwa millimetergroßes Stück des befallenen Blattes wird mittels Mikrotom oder freihändig zwischen Hollundermarkscheiben (wozu große Übung erforderlich ist), in $^{10}/_{1000}$ bis $^{15}/_{1000}$ Millimeter dicke Schnitte zerlegt, die genau mitten durch die winzigen Pilzkügelchen im Blatte gehen und so mit dem Blattstück auch den Schmarotzer in feine Scheibchen teilen; ist diese schwierigste Arbeit getan, dann kann die mikroskopische Beobachtung erfolgen; die Querschnitte ermöglichen bei genügender Vergrößerung einen genauen Einblick in den feinsten inneren Bau des kleinen Organismus. Die alte, rührend einfache Methode, kleine Pilze zwischen Objektträger und Deckglas zu quetschen und aus den Bruchstücken sich ein Bild der inneren Struktur zu machen, hat eben zu den

zahlreichen falschen Auffassungen geführt, von denen unsere Sammelwerke heute wimmeln.

A ersieht aus den Querschnitten des Gattungstyps, daß die von Auerswald gegebene Originalbeschreibung von *Laestadia* lückenhaft und zum Teil falsch ist; auch die Sporen sind nicht einzellig, sondern zweizellig, $^{13}/_{1000}$ Millimeter lang, $^{3}/_{1000}$ Millimeter dick. Bei gleicher Untersuchung erweisen sich die Sporen der *Laestadia Oxalidis* ebenfalls als zweizellig, die Struktur der Kerne aber von *Laestadia alnea* verschieden. Beide Pilze sind also generisch verschieden, und beide waren falsch beschrieben. Was Wunder, daß von den 200 späteren *Laestadia*-Arten die meisten ebenfalls fälschlich hierher gestellt wurden, weil nach einer falschen Gattungsdiagnose bestimmt. Um hier die Spreu vom Weizen zu trennen, müßten wieder alle 200 im Original überprüft werden! Doch vorläufig genügt die wichtige Richtigstellung des *Laestadia*-Begriffs.

Nun zurück zur ersten *Laestadia Oxalidis*. Eine *Laestadia* ist sie also nicht. Was denn? Bei aufmerksamer Durchmusterung der Literatur stößt A in der verwandten (d. h. als verwandt geltenden) Gattung *Sphaerella*, welche auch zweizellige Sporen besitzt, auf *Sphaerella depazeaeformis;* diese wurde ebenfalls in *Oxalis*-Blättern gefunden und ihre Beschreibung deckt sich gut mit dem vorhin gemachten mikroskopischen Befund. Nun beginnt wieder das gleiche Spiel. Um sicher zu gehen, schafft A das Original der *Sphaerella depazeaeformis* herbei und findet es tatsächlich übereinstimmend. Dann ist wieder zu entscheiden, ob dieser Pilz wirklich eine echte *Sphaerella* ist: Die Typart der Gattung *Sphaerella* wird beschafft und die Übereinstimmung des inneren Baues mit *depazeaeformis* einwandfrei festgestellt. Unsere *Laestadia Oxalidis* ist also *Sphaerella depazeaeformis* zu nennen und eine gute *Sphaerella*.

Noch bleibt eine kleine, aber folgenschwere Formalität zu erledigen. *Laestadia Oxalidis* ist der in Saccardos Sammelwerk angewandte Name, da Saccardo der Meinung war, der Pilz sei eine *Laestadia;* ihr Entdecker hatte sie aber *Karlia* getauft, und zwar war sie die erste Art dieser Gattung, also Gattungstyp von *Karlia!* A hat aber festgestellt, daß sie eine echte *Sphaerella* ist! Zu zwei Gattungen zugleich kann eine Art nicht gehören; das Vorrecht hat die ältere, in diesem Falle *Karlia*. Das hat bisher niemand geahnt, weil eben *Karlia* von ihrem Entdecker falsch geschildert wurde; die Folge war, daß *Karlia* als gleichbedeutend mit *Laestadia* galt, von der Bildfläche verschwand, und alle wie *Karlia* ge-

bauten Pilze als *Sphaerella* in die Literatur übergingen. Das ist nun rückgängig zu machen; alle *Sphaerella*-Arten müssen nun in *Karlia* zurückgetauft werden — an die 800! —, wenn sie richtig beschrieben sind, was wiederum nur die genaue Überprüfung der Originale ergeben kann!

Diese eine Untersuchungsreihe zeigt zur Genüge, wie tief die planmäßige Klarlegung eines einzigen Pilzes den ganzen Boden aufwühlt, wie sie Aufgaben enthüllt, die ein einziger überhaupt nicht bewältigen kann. Es ist kein Ausnahmefall, wie er schließlich überall vorkommen kann; nein, wo immer man anfaßt — mit der kritischen Vorsicht und zähen Genauigkeit, die auch scheinbar harmlosen Kleinigkeiten bis ans Ende nachgeht —, überall stößt man auf wurmstichige Stellen, deren Beseitigung weitgreifende, größere systematische Verbände treffende Änderungen nach sich zieht.

Ein anderer, einfacher liegender Fall:

Der amerikanische Mykologe Peck entdeckte auf Nadeln von *Abies balsamea* einen sehr kleinen Schmarotzer, den er *Meliola balsamicola* Peck nannte; die Sporen sollten farblos und zweizellig sein. Da die Gattung *Meliola* aber durch braune und vierzellige Sporen gekennzeichnet ist, führte Saccardo den Pilz in seiner Sylloge als *Zukalia ? balsamicola* (Peck) Sacc. ein (er selbst war nicht in der Lage, das Original untersuchen zu können); da aber auch *Zukalia* vierzellige, allerdings ungefärbte Sporen besitzt, fügte er hinzu, der Pilz würde wohl zu *Dimerosporium* gehören, wenn seine Sporen wirklich nur zweizellig wären. Später wurde der Pilz von einem andern Amerikaner wieder gefunden, seine Sporen tatsächlich als zweizellig erwiesen und sein systematischer Name endgültig als *Dimerosporium balsamicola* (Peck) Ellis festgelegt. Daß die damalige Vorstellung von *Dimerosporium* grundfalsch war, mag vorläufig übergangen werden.

Kurz darauf fand derselbe Peck wieder auf Nadeln von *Abies balsamea* einen winzigen Schmarotzer, *Asterina nuda* Peck, angeblich zur Familie *Microthyriaceae* gehörig; Sporen farblos zweizellig. Zur Gattung *Asterina* sind aber braune Sporen erforderlich; deshalb schob Saccardo in der Sylloge den Pilz, den er wiederum nicht selbst untersuchen konnte, in die nächste Gattung *Asterella* ab unter dem Namen *Asterella nuda* (Peck) Sacc.

Dieser letztere geriet nun gelegentlich einer kritischen Monographie über die Gattung *Asterina* in die Hände des Verfassers. Die Untersuchung auf feinen Querschnitten ergab einen von *Asterina* bzw. *Asterella* völlig abweichenden Bau, wie er bislang nicht bekannt war; die Einreihung des

Pilzes in die Familie *Microthyriaceae* erwies sich als groben Irrtum. Der eigenartige Bau des Pilzes, der scheinbar lose den Nadeln aufsitzt, in Wirklichkeit aber mit einem langen stielartigen Fuß („lang" in tausendsteln Millimetern verstanden; der ganze Pilz erreicht nicht die Höhe von $^1/_{10}$ Millimetern) in das Blatt eindringt und von dort seine Nahrung bezieht, erforderte die Aufstellung einer neuen Gattung *Cryptopus*, zu deutsch „Verborgenfuß". Nun hieß der Pilz *Cryptopus nudus* (Peck) Theiß., aber zur Ruhe kommen sollte er noch nicht.

Eine kleine literarische Notiz brachte mir die Gewißheit, daß die früher von Peck gefundene *Meliola balsamicola*, alias *Zukalia* und *Dimerosporium*, genau derselbe Pilz war; Peck hatte also denselben Pilz kurz hintereinander zweimal als neue Art beschrieben. Nach dem Rechte der „Priorität" mußte er nun *Cryptopus balsamicola* (Peck) Theiß. genannt werden. Unglücklicherweise stellte sich nachträglich heraus, daß der Name *Cryptopus* schon für eine Phanerogamengattung mit Beschlag belegt war, weshalb er in *Adelopus* geändert werden mußte. Die vollständige Synonymie, mit der das Unglückskind jetzt in der Literatur herumschwebt, lautet fachmännisch:

*Adelopus balsamicola* (Peck) Theiß.
Syn.: Meliola balsamicola Peck
Zukalia? balsamicola (Peck) Sacc.
Dimerosporium balsamicola (Peck) Ellis
Asterina nuda Peck
Asterella nuda (Peck) Sacc.
Cryptopus nudus (Peck) Theiß.
Cryptopus balsamicola (Peck) Theiß.

Eine solche Synonymie schließt einen halben Roman ein. Ob es dabei sein Bewenden hat? Wir haben gelernt, im Urteil zurückhaltend zu sein. Nach allen Erfahrungen ist es gar nicht ausgeschlossen, daß derselbe Pilz auch noch von anderer Seite unter anderem Namen „entdeckt" und falsch beschrieben wurde, an einer Stelle im System, wo ihn niemand vermutet, und daß erst ein günstiger Zufall zu seiner Identifikation führt. Wenn vergleichsweise ein australischer Florist eine Labkraut-Art als Knöterich ansähe und eine demgemäß falsche Schilderung gäbe, würde kein Labkraut-Monograph auf den Gedanken kommen, daß bei der Gattung *Polygonum* noch etwas für ihn zu holen sei; solche Irrtümer sind aber bei mikrokopischen Schmarotzern nicht überraschend, ihre Aufdeckung allerdings beruht mehr auf glücklichem Zufall.

Wer einen hohen Begriff von der absoluten Genauigkeit und Gewissenhaftigkeit der „exakten" Wissenschaft hatte, mag sich billig fragen, wie

denn die Unzuverlässigkeit der Beobachtungen auf einem exakten Gebiet so weit um sich greifen konnte. Die Frage ist berechtigt. Schreiber dieses muß ehrlich bekennen, daß auch er früher mit heiliger Ehrfurcht zu dem mykologischen Spezialistentum hinaufschaute, in dem Maße aber, als er tiefer in das Getriebe eindrang, einen schweren Teil seines Respektes, mit Respekt zu melden, verlor. Seit 1900 freilich ändert sich das Bild, seit eine kleine Schar Vorkämpfer strenge Forschungsmethoden gewissenhaft verfolgten und die wissenschaftliche Wiedergeburt der Systematik anbahnten.

Um die früheren, vielfach jetzt noch herrschenden Zustände zu begreifen, müssen wir bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts zurückgehen. Mikroskope gab es damals genug, auch von einer Güte, mit der sich hätte arbeiten lassen, aber die Methoden waren wenig entwickelt. Schwerwiegender ist noch, daß man damals noch sehr im unklaren darüber war, auf welche wesentlichen Merkmale es bei den mikroskopischen Pilzen überhaupt ankam, — sind doch vielfach jetzt noch die Anschauungen darüber verschieden. Die überwiegende Mehrzahl der Mykologen waren Engländer und Franzosen, welche aus ihren überseeischen Kolonien große Mengen neuer unbekannter Pilze zur Bearbeitung zugestellt erhielten und dieselben in einer den damaligen dürftigen Kenntnissen entsprechenden Weise noch dürftiger „beschrieben", etwa mit zwei oder drei Zeilen, mit denen sich heute nichts anfangen läßt. Beispiel:

„*Hypocrea parasitans* Berkeley" (1875) — „Minuta, subelliptica, pruinosa, pallida; sporis maioribus (wie groß?) globosis."

„*Diatrype carpinigera* Berkeley — Pustulis parvis nigris; perithecis abditis; sporidiis oblongis bicellularibus."

„*Phoma Nepenthis* Cooke — Perithecia scattered, immersed, black, membranaceous, perforate. Sporules elliptical, binucleate, hyaline, $7 \times 3'/_2$, on short sporophores."

Ich mache mich anheischig, hundert Pilze aus verschiedenen Gattungen, Familien und selbst Ordnungen auszusuchen, die alle diesen Beschreibungen genügen würden. So ungenügende Diagnosen, die noch zur Hälfte aus wertlosen gemeinplätzigen Wörtern bestehen, bildeten den Grundstock des wissenschaftlichen literarischen Materials. Daß sich nach ihnen spätere Funde nicht bestimmen lassen, liegt auf der Hand. Der Gedanke, sich die Originale selbst zur Untersuchung zu beschaffen, lag den meisten ferne, und so verlegte man sich aufs Raten. Man sagt, in grauer Vorzeit seien Dispute über die Frage möglich gewesen, wieviel Zähne ein Pferd habe, ohne daß man auf den Gedanken verfiel, einem Pferde einmal ins Maul zu sehen. Ähnliches ist in der Mykologie bis in die letzte Zeit möglich

gewesen. Das Unglück wollte, daß sich vielfach Männer ohne gründliche allgemein botanische Vorschulung mykologisch betätigten, die sich allmählich eine handwerksmäßige Fertigkeit erwarben, ohne den strengen Geist der exakten Schule überkommen zu haben. So wurde das Ererbte weitergegeben und vermehrt, ohne vertieft und verbessert zu werden. Auch der Vorwurf der Leichtfertigkeit kann vielen Forschern nicht erspart bleiben. Oft beschrieb einer denselben Pilz in Zwischenräumen drei-, viermal als neue Art unter verschiedenen Namen; Schläuche und Sporen wurden genau angegeben, wo keine vorhanden waren; zwei verschiedene Pilze — dieser Fall ist bis in die letzte Zeit häufig gewesen —, die zufällig auf demselben Blatte vermischt wachsen, wurden als ein einziger Pilz angesehen, der dann natürlich merkwürdige Eigenschaften aufwies. Ein neuerer, erst kürzlich verstorbener Mykologe, der in rund 150 Publikationen mehrere Tausend Pilze beschrieb, hat in dieser Weise geradezu belastend gewirkt; was von seinen Sachen bisher nachgeprüft wurde, erwies sich zu 90% als falsch. Ihm ist es z. B. auch gelungen, auf tropischen Blättern haftende Brocken tierischer Exkremente nach tiefgründiger Untersuchung als Pilze zu beschreiben, im schönsten Fachstil; oder er veröffentlichte einen größeren tropischen Pilz, der eine „eigenartige, aus mehreren dünnen Lagen bestehende geschichtete Oberfläche" besaß, als neue, bisher unbekannte Gattung; bei der Revision schrumpfte die „interessante" Schichtung zu Seidenpapier zusammen, in welches der Einsender den Pilz gewickelt hatte und das sich dem noch feuchten Pilz fest angeklebt hatte!

Viel ist seit der Wende des Jahrhunderts schon geschehen, um hier Ordnung zu schaffen, aber es ist nur ein Anfang. Diese negative Arbeit, die allerdings immer durch wertvolle positive Ergebnisse gekrönt ist, wird noch Jahrzehnte in Anspruch nehmen. Richtigstellen ist eben schwerer als flüchtige Falschheiten hinschreiben.

Manchem wird der Gedanke aufsteigen, daß nach Jahr und Tag die an verschiedenen Punkten des Systems ansetzenden Revisionen, deren jede strahlenförmig weitergreifende umstürzlerische Wirkungen zeitigt, eine Orientierung fast unmöglich machen müssen. Dem ist in der Tat so. Einige Dutzend der oben geschilderten *Laestadia*-Fälle genügen, um große Verbände einfach auf den Kopf zu stellen, so daß nur derjenige die vollständig durcheinander gewürfelten Einheiten beherrschend übersieht, der mit eiserner Geduld und dreifach-vierfachem Zettelkatalog die Neuarbeiten verfolgt — seine eigenen nicht ausgeschlossen — und verwertet. Nur er wird imstande sein, von Zeit zu Zeit besonders angefressene Gruppen einheitlich

vorzunehmen, um die darüber bisher geförderten Ergebnisse zu sammeln, noch unaufgeklärte Restbestände durch eigene Untersuchungen zu ergänzen, und dann die Gruppe — vielleicht nur eine oder wenige Gattungen — im neuen Gewande darzustellen. Solche Monographien sind harte Arbeit, aber sie wirken wie eine Erlösung; sie bilden auf dem brodelnden Lavaboden feste Quadern, die einen Halt und Ausgangspunkt für weitere Aufklärung bieten. Monographien über ganze Familien nach den neueren Gesichtspunkten erfordern eine fast übermenschliche Summe von Kleinarbeit. Beispielsweise sei die vom Verfasser durchgeführte Darstellung der Familie *Dothideaceae* erwähnt; sie besaß 38 Gattungen; 24 derselben mußten ausgeschaltet werden; Rest 14. Nach vollendeter Arbeit war die Familie eine Ordnung mit vier Familien und zusammen 140 Gattungen, eine derselben mit über 300 Arten! Alles, was bisher über die Familie veröffentlicht worden war, mußte gesichtet werden; die Originale sämtlicher Arten aus den europäischen Museen von Berlin, London, Paris, Stockholm, den amerikanischen, japanischen u. a. Herbarien waren wissenschaftlich nachzuprüfen und nach ihrer wahren natürlichen Verwandtschaft neu zu ordnen. Die erste Wirkung war ein unsagbares Tohuwabohu, aus dem erst allmählich, Zug um Zug, die neuen klärenden Gesichtspunkte sich abhoben und endlich zu einem Ganzen vereinigten. Die sinnverwirrende Menge von Tausenden mikroskopischer Bilder, welche bei der Neuordnung vergleichend zu überschauen sind — die Herstellungsarbeit der Präparate nicht eingerechnet —, übt ohne Übertreibung einen solchen Druck aus, daß man mehr als einmal vor der Aufgabe zurückbebt und öfters Tagepausen eintreten lassen muß — in einem Jahre ist eine derartige Arbeit ja nicht getan —, um die Energie wieder aufzusammeln und den Glauben an sich selbst und die eigene Arbeitskraft wieder zu gewinnen.

Solcher Arbeiten aber warten noch Dutzende auf Erledigung, bis wir ein neues systematisches Gefüge gezimmert haben, das zwar nicht als vollendeter Abschluß — Zukunftstraum! —, aber wenigstens als Grundlage und festes Arbeitsprogramm für die höhere Systematik dienen könnte.

Bevor wir über systematische Zusammenhänge reden können, müssen wir genau und sicher über das vorliegende Rohmaterial unterrichtet sein. Alle noch so tiefgelehrten, mit gezückten Augenbrauen und tiefgefaltetem Antlitz vorgetragenen Abhandlungen helfen nichts, wenn sie über Verhältnisse und Tatsachen gehen, die gar nicht oder ganz anders vorhanden sind. Gerade darum ist die ungeheure, ins scheinbar Unscheinbarste sich verlierende

Kleinarbeit mit ihrem Energieverbrauch notwendig, um das gesicherte Tatsachenmaterial aufzubringen für das tieferliegende Ziel der wissenschaftlichen Systematik: die natürliche Entwicklungslehre.

Gewiß hat die Pilzsystematik wie jeder andere botanische Zweig auch einen näheren, mehr praktischen Zweck. Die Lebewesen, welche den Menschen interessieren können, müssen in einer jedes Mißverständnis ausschließenden Weise international festgelegt werden können; dazu dient die lateinische binomische Bezeichnung nach Gattung und Art, das große Kolumbus-Ei Linnés. Es wurde schon betont, daß eine sachgemäße feste namentliche Bezeichnung nur auf Grund genauer Untersuchung möglich ist. Es ist nun ausgeschlossen, daß die Wissenschaft sich etwa auf diejenigen Pflanzen beschränken könnte, die irgend eine praktische Beziehung zu menschlichen Bedürfnissen aufweisen. Der Trieb nach weitgehendster Erfassung und geistiger Beherrschung der Natur würde die unnatürliche Schranke doch bald wieder einreißen. Auch kann niemand von vornherein wissen, welche Arten noch einmal von praktischem Interesse werden können; auch bisher „rein wissenschaftliche" Arten können ja wegen ihrer nahen Verwandtschaft zu einer landwirtschaftlich, technisch oder medizinisch wertvollen Pflanze plötzlich zu Bedeutung kommen. Die wissenschaftliche Vollständigkeit wird aber unbedingt, ohne Rücksicht auf nutzbare Ausbeutungsmöglichkeit, von dem entwicklungsgeschichtlichen Endziel, dem Augapfel neuzeitlicher Systematik, gebieterisch verlangt.

Jede naturwissenschaftliche Disziplin treibt Stammesgeschichte und muß sie treiben; alle nach denselben obersten Gesichtspunkten, aber in ihrer Eigenart so verschieden, wie ihr Rohmaterial verschieden ist. Auf die grundlegenden Anschauungen braucht hier nicht eingegangen zu werden. Die jetzt bekannten Formen von Lebewesen, die wir „Arten" nennen, betrachtet man nicht als ursprünglich gegeben, sondern als Endergebnis stufenweise (oder sprunghaft) fortschreitender Abänderung. Umfang und Richtung dieser Entwicklung festzustellen, ist die Aufgabe der (phylogenetischen) Entwicklungsgeschichte oder Stammesgeschichte.

Da die Abänderungen sich nur in kleinen Schritten vollziehen, so können die aufeinanderfolgenden Stufen natürlich nur unter allernächst „verwandten" Arten und Abarten gesucht werden. Die Aufdeckung dieser „Anschlüsse" hat also zur Voraussetzung eine möglichst lückenlose Kenntnis aller Glieder dieser Ketten, d. h. aller heute lebenden Formen. Die Forderung wissenschaftlicher Vollständigkeit der systematischen Forschung ist demnach von dieser Seite eine unabweisbare. Ferdinand Theißen S. J.

# August Wilhelm Schlegel.

In seiner berüchtigten Streitschrift „Die romantische Schule" (1833) schildert der Spötter Heinrich Heine mit beißendem Sarkasmus den Eindruck, den auf ihn, den angehenden Universitätsstudenten, im Jahre 1819 der Bonner Professor und Dichter August Wilhelm Schlegel machte: „Es war, mit Ausnahme Napoleons, der erste große Mann, den ich damals gesehen, und ich werde nie diesen erhabenen Anblick vergessen. Noch heute fühle ich den heiligen Schauer, der durch meine Seele zog, wenn ich vor seinem Katheder stand und ihn sprechen hörte. Ich trug damals einen weißen Flauschrock, eine rote Mütze, lange blonde Haare und keine Handschuhe. Herr August Wilhelm Schlegel trug aber Glacéhandschuhe und war noch ganz nach der neuesten Pariser Mode gekleidet; war noch ganz parfümiert von guter Gesellschaft und eau des mille fleurs; er war die Zierlichkeit und die Eleganz selbst, und wenn er vom Großkanzler von England sprach, setzte er hinzu, ‚mein Freund', und neben ihm stand ein Bedienter in der freiherrlichst Schlegelschen Hauslivree und putzte die Wachslichter, die auf silbernen Armleuchtern brannten und nebst einem Glase Zuckerwasser vor dem Wundermanne auf dem Katheder standen. Livreebedienter! Wachslichter! silberne Armleuchter! mein Freund, der Großkanzler von England! Glacéhandschuhe! Zuckerwasser! welche unerhörte Dinge im Kollegium eines deutschen Professors! Dieser Glanz blendete uns junge Leute nicht wenig, und mich besonders, und ich machte auf Herrn Schlegel damals drei Oden, wovon jede anfing mit den Worten: O du, der du, usw. Aber nur in der Poesie hätte ich es gewagt, einen so vornehmen Mann zu duzen. Sein Äußeres gab ihm wirklich eine gewisse Vornehmheit. Auf seinem dünnen Köpfchen glänzten nur noch wenige silberne Härchen, und sein Leib war so dünn, so abgezehrt, so durchsichtig, daß er ganz Geist zu sein schien, daß er fast aussah, wie ein Sinnbild des Spiritualismus."

Man mag von Heines offenbar tendenziöser Darstellung halten, was man will, es läßt sich jedenfalls nicht leugnen, daß August Wilhelm Schlegel durch sein selbstgefälliges Wesen den Spott der Neider und Gegner

nur zu sehr herausforderte. Auch durch einige seiner literarischen Erzeugnisse hat der steiffeierliche Herr seinen zahlreichen Feinden allzu unvorsichtig wirksame Waffen in die Hand gedrückt und selbst bei der Nachwelt seinem Rufe empfindlich geschadet. Am meisten gilt das von dem bekannten Sonette, worin er seine eigenen Verdienste als Dichter und Schriftsteller mit den nicht gerade bescheidenen Worten preist:

Der Völkersitten, mancher fremden Stätte
Und ihrer Sprache frühe schon erfahren,
Was alte Zeit, was neue Zeit gebaren,
Vereinigend in eines Wissens Kette,

Im Stehn, im Gehn, im Wachen und im Bette,
Auf Reisen selbst, wie unterm Schutz der Laren
Stets dichtend, aller, die es sind und waren,
Besieger, Muster, Meister im Sonette.

Der erste, der's gewagt auf deutscher Erde
Mit Shakespears Geist zu ringen und mit Dante,
Zugleich der Schöpfer und das Bild der Regel:
Wie ihn der Mund der Zukunft nennen werde,
Ist unbekannt, doch dies Geschlecht erkannte
Ihn bei dem Namen August Wilhelm Schlegel.

So verblüffend offen und so maßlos im Ausdruck Schlegel hier sein eigenes Lob verkündet, die Selbstcharakteristik entspricht doch wenigstens in den wesentlichen Zügen der Wahrheit. Den vollgültigen Beweis dafür liefern Leben und Schaffen dieses vielseitigen und reichbegabten Mannes.

August Wilhelm wurde als der vierte Sohn des Konsistorialrats Adolf Schlegel am 8. September 1767 zu Hannover geboren. Sein Oheim Elias Schlegel wird in der deutschen Literaturgeschichte als Shakespeare-Übersetzer mit Ehren genannt. Sein jüngerer Bruder Friedrich ist der geniale Gesetzgeber der Romantik. Auch der Vater zeigte eine ausgesprochene Begabung für Sprache und Form. So lag das Versemachen und Reimen dem Knaben schon im Blut, und August Wilhelm gab sich dieser angenehmen Beschäftigung in seinen Jugendjahren mit Leidenschaft und unermüdlicher Ausdauer hin. Als Gymnasiast trug er 1785 bei einem Schulaktus eine von ihm selbst in gebundener Sprache verfaßte Geschichte der deutschen Dichtung vor. In Göttingen, wo Schlegel anfänglich Theologie studierte, die er schon bald mit der Philologie vertauschte, wurde diese Vorliebe für poetische Versuche durch seine Lehrer Heyne und Bürger auf jede Art gefördert und mehr schulgerecht ausgebildet. Im „Göttinger Musenalmanach" und in der „Akademie der schönen Redekunst" erschienen

die Erstlingspoesien des jungen Hannoveraners, den Bürger damals seinen „Lieblingsschüler" und „poetischen Sohn" nannte. Es ist also kaum übertrieben, was Schlegel selbst über seinen unbezähmbaren, glühenden Drang zum Dichten berichtet.

In Göttingen begann dann auch August Wilhelms erfolgreiche Tätigkeit auf dem Gebiete der literarischen Kritik. Schlegel sah streng auf die äußere Form, auf Klarheit und Korrektheit im Ausdruck und auf Reinheit der Sprache. Scharf und unnachsichtlich ging er mit geschmacklosen Auswüchsen ins Gericht und stützte sich dabei in seinem Urteil schon damals auf gediegene philologische Kenntnisse. In seinen reiferen Jahren gesellte sich dazu als weiteres wertvolles Rüstzeug eine ganz ungewöhnliche Belesenheit. Den ersten glänzenden Ausweis für seine Begabung als Kritiker lieferte er 1790 durch die eingehende, allerdings in manchen Einzelheiten auch pedantische Würdigung von Schillers prachtvoller Dichtung „Die Künstler".

Bereits zu Anfang der neunziger Jahre hatte August Wilhelm sich für Shakespeare begeistert und den Plan einer möglichst vollkommenen Verdeutschung sämtlicher Dramen des großen Briten gefaßt. Doch die Übersiedelung nach Amsterdam, wo Schlegel 1791 eine Hofmeisterstelle antrat, zwang ihn einstweilen, die Ausführung aufzuschieben. Erst 1795 griff er die Idee von neuem auf und veröffentlichte 1797 zunächst die Übersetzung von „Romeo und Julie". Die weiteren Stücke folgten von 1797 bis 1801 in acht Bänden. Ein letzter Halbband brachte 1810 die mustergültige Verdeutschung von „Richard III.". Im ganzen hat August Wilhelm 17 Dramen Shakespeares selbst übertragen. Unter Ludwig Tiecks Leitung und Aufsicht wurde später von dessen Tochter Dorothea und dem Grafen Baudissin das noch heute als klassisch bewunderte Unternehmen abgeschlossen.

Von Holland zurückgekehrt, vermählte sich Schlegel 1796 mit der ebenso berüchtigten wie berühmten Kulturdame Karoline Böhmer, einer geborenen Michaelis, und ließ sich auf Schillers Einladung in Jena nieder. Mit dem Einfluß Bürgers war es nun zu Ende. Um so enger wurden die Beziehungen zu Goethe und Schiller. Zwar erlitt das Verhältnis zu letzterem in der Folgezeit eine schwere Störung, da Friedrich Schlegel durch eine rücksichtslose Kritik an dem „Musenalmanach" den Zorn Schillers herausgefordert hatte; an ihrer Goetheverehrung hielten dagegen die beiden Brüder noch geraume Zeit fest und priesen den Verfasser des

„Götz", „Werther" und „Faust" als den „Statthalter des poetischen Geistes auf Erden". August Wilhelm war übrigens Ende der neunziger Jahre trotz mancherlei literarischer Streitigkeiten, die ihm viel Zeit und Arbeitsfreude raubten, außerordentlich fleißig. Sein Herausgeber, Eduard Böcking, bemerkt in der Vorrede zu den kritischen Schriften: „Wäre nicht glücklicherweise die Tendenz der alten Jenaer Literatur-Zeitung zu Ende des vorigen Jahrhunderts so sehr gesunken, daß sich die notabelsten Mitarbeiter zurückziehen mußten und Schlegels Zwist mit dem seligen oder doch gewiß verstorbenen Schütz ausbrach, wer könnte jetzt wissen, daß jener in die genannte kritische Zeitschrift binnen etwa drei Jahren an dreihundert Rezensionen geliefert habe? Hectora quis nosset, si felix Troia fuisset?"

Unter diesen dreihundert Besprechungen finden sich neben einer großen Zahl von kürzeren Rezensionen über unbedeutende Tagesliteratur manche Würdigungen, die umfangreiche Arbeiten darstellen, das Urteil der Zeitgenossen entscheidend beeinflußten und den Ruf Schlegels als Kritiker und Literaturkenner fest begründeten. Dahin gehören die Charakteristiken von „Hermann und Dorothea", Schillers „Horen", Herders „Terpsichore" u. a.

Im Jahre 1798 wurde August Wilhelm außerordentlicher Professor an der Jenaer Universität. Es war um diese Zeit, als er Ludwig Tieck in Berlin persönlich kennen lernte. Die Freundschaft mit ihm und mit Schleiermacher führte zur Gründung des „Athenäums", das von 1798 bis 1800 in drei Bänden zu je zwei Stück erschien und von den Brüdern Schlegel gemeinschaftlich herausgegeben wurde. Das Programm der Zeitschrift bezeichnete Friedrich Schlegel mit den Worten:

Der Bildung Strahlen all in eins zu fassen,
Vom Kranken ganz zu scheiden das Gesunde,
Bestrebten wir uns treu im freien Bunde.

Friedrich v. Hardenberg, genannt Novalis, der schöngeistige Norweger Steffens, der Naturphilosoph Schelling und andere beteiligten sich als Mitarbeiter oder traten doch zu den führenden Geistern in nähere Beziehung. So wurde Jena um die Jahrhundertwende zum Mittelpunkt der jungen deutschen Romantik, die unter vielen Irrungen im wachsenden Gegensatz zum Klassizismus der Weimarer Xeniendichter sich wieder dem Christentum und dem Volksliede zuwandte, das verpönte Mittelalter als Fundgrube der nationalen Poesie von neuem zu Ehren brachte und ihr Ideal in der Verbindung des Religiösen mit dem Volkstümlichen erblickte.

An den eigenen Dichtungen August Wilhelms, die 1800 in zwei Bänden gesammelt erschienen, bewundern wir noch heute die glatte, wohldurchdachte, sorgfältig gepflegte Form. Sie sind aber auch nach Ideengehalt und in der poetischen Auffassung nicht ganz so unbedeutend, wie manche Literaturhistoriker uns glauben machen wollen. „Der Bund der Kirche mit den Künsten", ein Gedicht, das bedeutungsvoll an der Schwelle des neuen Jahrhunderts erschien, ist ganz im romantischen Geiste gehalten und reich an künstlerisch fruchtbaren Gedanken. Formell gehört es dagegen zu den schwächeren Leistungen Schlegels. Der Romantiker knüpft hier in programmatischer Weise die Fäden wieder an, die 300 Jahre früher der Protestantismus abgerissen hatte. „Pygmalion" und „Prometheus" erinnern nicht nur in den Stoffen, sondern auch in der Formvollendung und Idee ganz an die Marmorglätte griechischer Kunstwerke. Ausnahmsweise sind indes diese und einige ähnliche Erzeugnisse der Schlegelschen Muse nicht frostig und zurückhaltend im Ton; es spricht aus ihnen vielmehr eine Begeisterung für die Antike, die man zwar vom christlichen Standpunkt aus als verfehlt bezeichnen muß, der man aber die Echtheit der Empfindung nicht abstreiten kann. Unter den Liedern und Romanzen finden sich neben griechischen Stoffen („Ariadne", „Arion", „Kampaspe") romantische Sagenmotive verwertet, die aber nicht mit der gleichen Wärme wie die ersteren vom Dichter behandelt werden. Die meisten Poesien Schlegels tragen überhaupt einen ausgeprägt reflexiven Charakter: sie ergreifen deshalb den Leser nicht, sondern lassen ihn lediglich die formelle Gewandtheit, die vielseitigen Kenntnisse und das reife Urteil des Verfassers bewundern. Das gilt auch von den Sonetten, einer Dichtungsart, in deren Behandlung Schlegel eine unbestrittene Meisterschaft erlangte.

Eine scharfe Feder führte August Wilhelm gleich seinem Bruder in der Satire. Hier merkt man wenig von künstlerischer Mache und kühler Zurückhaltung, im Gegenteil, Spott und Hohn kamen ihm recht von Herzen. Es steckt viel Witz, Geist und jugendlicher Übermut in den Scherzgedichten, Farcen und Kernsprüchen, die er um die Jahrhundertwende gegen die Aufklärung eines Nicolai, die literarische Seichtheit eines Kotzebue und so manche andere unliebsame Erscheinungen der zeitgenössischen Literatur richtete. Zu dem besten, was Schlegel auf diesem Gebiete geleistet, gehört das „Fastnachtsspiel vom alten und neuen Jahrhundert. Tragiert am ersten Januarii im Jahr 1801". — Das alte Jahrhundert tritt als abgelebtes, vom Laster gezeichnetes Weib auf, das mit dem Teufel im Bunde steht

und für Aufklärung, Humanität und Hausbackenheit unablässig tätig ist. Das neue erscheint als ungemein regsames, etwas vorlautes Wiegenkind. Es stammt von der Mutter Freiheit und dem Vater Genius ab, wird aber von dem alten Weibe über diese glorreiche Herkunft in völliger Unwissenheit gehalten. Alle die listigen Anschläge der Alten helfen indes gegenüber der raschen, glänzenden Entwicklung des Kindes nichts. Die alte Hexe gerät immer mehr ins Gedränge und wird schließlich, wie zu erwarten, vom Teufel geholt, während das neue Jahrhundert zur holden Jungfrau erblüht, alles entzückt, was in seinen Zauberkreis tritt.

Die Parodie zum Lob der Frauen in Schillers Glocke ist nicht minder berühmt geworden:

Ehret die Frauen! Sie stricken die Strümpfe,
Wollig und warm, zu durchwaten die Sümpfe,
Flicken zerrissene Pantalons aus:
Kochen dem Manne die kräftigen Suppen,
Putzen den Kindern die niedlichen Puppen,
Halten mit mäßigem Wochengeld haus.

Derber und abstoßender geriet der Schwank: „Ehrenpforte und Triumphbogen für den Theaterpräsidenten von Kotzebue bei seiner gehofften Rückkehr ins Vaterland. Mit Musik. Gedruckt zu Anfang des neuen Jahrhunderts."

Das Schauspiel „Jon", das einzige umfangreichere poetische Werk August Wilhelm Schlegels, wurde 1802 durch Goethe auf die Weimarer Bühne gebracht, aber vom Publikum in nicht mißzuverstehender Weise abgelehnt. Die Heiterkeit und Unruhe der Zuschauer war während der Aufführung zeitweilig so groß, daß der Olympier selbst seine ganze Autorität aufbieten mußte, um für das antikisierende Stück wenigstens einen kleinen Achtungserfolg herauszuschlagen. Der Hauptfehler lag in der Stoffwahl: Jon ist der Sohn der atheniſchen Prinzessin Kreusa und des Gottes Apollo. Er wird von seiner Mutter in der Nähe des delphischen Heiligtums ausgesetzt und von der alten Pythia großgezogen. Später bezeichnet ihn Apollo öffentlich als seinen Sohn, nachdem der Jüngling, aufgestachelt von dem Diener seines Stiefvaters Xuthus, in einem Anfall von Wahnsinn seine eigene Mutter mit dem Tode bedroht hatte. Durch Apollo wieder miteinander versöhnt, nehmen Kreusa und Xuthus den Jon mit nach Athen, wo er später seinem Stiefvater in der Herrschaft nachfolgen wird.

Der Gedankengang ist durchaus heidnisch und erfährt in der Ausführung keine Vertiefung im christlichen Sinne. Darüber vermögen auch die Schönheit und Würde der Sprache, die Glätte der Verse und manche dramatisch wirksame Szene keinen Augenblick hinwegzutäuschen. Selbst das gewiß nicht prüde Weimarer Publikum fand das Stück anstößig, und die Nachwelt hat dieses Urteil bestätigt.

Das Jahr 1803 bedeutete für Schlegel einen Wendepunkt in seinem Leben. Durch Vermittlung Goethes lernte er in Weimar die gefeierte Tochter des französischen Staatsmannes und Bankiers Necker, Frau v. Staël, kennen, die gerade auf ihrer berühmten Fahrt durch Deutschland begriffen war. Die Staël machte August Wilhelm den Vorschlag, sie bei einem Jahresgehalt von 12000 Franken als Hauslehrer ihrer Kinder auf ihren Reisen zu begleiten. Schlegel, dessen Frau mittlerweile zu Schelling gezogen war, nahm den Vorschlag an und reiste mit seiner hohen Gönnerin oder Herrin, wie er Frau v. Staël nannte, zunächst nach ihrem Schloß Coppet am Genfer See, im folgenden Jahre nach Italien. In Rom vertiefte er sich in das Studium der Werke alter und neuer Meister und veröffentlichte Aufsätze über dort ansässige deutsche Maler und Bildhauer. Ende 1805 kehrte Frau v. Staël mit ihrem Gefolge nach Coppet zurück. Schlegel hatte hier und auf weiteren Reisen reichlich Gelegenheit, auch seine Kenntnisse der französischen Sprache und Literatur zu vervollständigen. Von seinen französisch geschriebenen Werken, die damals erschienen, richtete sich eines gegen die naturalistische und rationalistische Philosophie (Considérations sur la civilisation en général et sur l'origine et la décadence des religions). Viel größeres Aufsehen erregte indes seine 1807 zu Paris erschienene ästhetische Studie: Comparaison entre la Phèdre de Racine et celle d'Euripide, worin der Kritiker in schroffer und auch sachlich ungerechter Weise über das Werk des französischen Nationaldichters den Stab brach.

Im Dezember verließ Schlegel Coppet und hielt im folgenden Frühjahr vor einem erlesenen Publikum in Wien seine gefeierten Vorlesungen über dramatische Kunst, die fast epochemachend wirkten und rasch in mehrere europäische Kultursprachen übersetzt wurden. Sie haben vielleicht am meisten dazu beigetragen, Schlegels Ruf als Literaturkritiker großen Stils zu begründen. Die 37 Vorlesungen umfassen in der Ausgabe von Böcking die ganzen Bände 5 und 6, zusammen etwa 800 Duodezseiten. Schlegel geht von der Feststellung des Gegensatzes zwischen dem Kunst-

geschmack der Griechen und der Neueren aus, betont die Berechtigung beider Auffassungen, untersucht dann die Grundlagen der klassischen und romantischen Poesie, charakterisiert ihre Verschiedenheit, erörtert den Begriff des Dramatischen, des Tragischen und Komischen und gibt dann, was den Hauptinhalt ausmacht, einen Abriß der Geschichte mit gleichzeitiger Kritik der Schauspielkunst vom Drama der Griechen bis zum Theater der Deutschen durch alle Jahrhunderte. Mit einer Würdigung der jüngsten Bestrebungen seiner eigenen Zeitgenossen schließt das Werk ab. Lücken und Mängel sind nicht zu verkennen. Die einzelnen Teile sind ungleichmäßig durchgearbeitet, für manche Abschnitte fehlte es offenbar an gründlichen Vorstudien. Um so glänzender sind einige Hauptpartien geraten, besonders jene über die großen griechischen Dramatiker, die Erklärung des Chors in der antiken Tragödie, die Kapitel über Shakespeare und das englische Theater überhaupt. Wieder kommen die Franzosen herzlich schlecht weg: nicht einmal Molière findet vor dem gestrengen Zensor Gnade. Begeistert äußert er sich dagegen über die Spanier. Cervantes, Lope de Vega und Calderon bedeuten in seinen Augen drei ruhmvolle Perioden in der Geschichte des Theaters, wie sie seit den Griechen kein anderes Volk aufzuweisen hat. Allerdings trat nach Calderon ein Stillstand ein. Die Spanier haben „das 18. Jahrhundert verschlafen". Aber auch das entschuldigt Schlegel, der geschworene Feind der Aufklärung und Freund der Romantik, gern, er fügt bei: „Wie konnte man im Grunde seine Zeit besser anwenden?" Schade nur, daß gerade der Abschnitt über das spanische Theater nicht über einen skizzenhaften Entwurf hinausgekommen ist!

Von Wien aus besuchte Schlegel im Mai 1808 verschiedene Städte Deutschlands bald allein, bald in Begleitung seiner hohen Gönnerin. Wieder nach Coppet zurückgekehrt, beschäftigte er sich unter anderem mit gelehrten Studien über die schweizerische Mundart, über Sagen, Volksgebräuche und Traditionen der Eidgenossenschaft. Als Ende 1810 Frau v. Staël wegen ihres Buches De l'Allemagne endgültig aus Frankreich ausgewiesen wurde, blieb der deutsche Dichter vorerst noch in Coppet. Schon im Frühjahr 1811 ward er jedoch selbst als Feind Frankreichs erklärt und entzog sich dem Machtbereich Napoleons, indem er erst die deutsche Schweiz aufsuchte, dann aber mit Frau v. Staël über Kiew, Moskau, St. Petersburg nach Stockholm reiste. Kronprinz Bernadotte, der damals im Norden als die Seele aller Bestrebungen galt, die sich gegen Napoleons Tyrannei richteten, zog den deutschen Romantiker in seine

Nähe, machte ihn zu seinem persönlichen Sekretär und gewann ihn so für die Propaganda zum Sturze des gewaltigen Korsen. Schlegel entwickelte in der Tat eine rührige Tätigkeit im Dienste der Alliierten und veröffentlichte von Stockholm aus mehrere Kampfschriften in französischer Sprache, von denen die bekannteste: Sur le Système continental et sur ses rapports avec la Suède einen äußerst scharfen Ton gegen Napoleon anschlägt. August Wilhelm begleitete dann Marschall Bernadotte, den schwedischen Kronprinzen, auf dem Feldzug in Norddeutschland. Dabei verlor er aber auch seinen eigenen Vorteil nicht aus dem Auge und legte sich während der allgemeinen Verwirrung auf Grund eines alten im Familienarchiv wiedergefundenen Schriftstücks den Adelstitel bei, den er so am leichtesten in geordnete Verhältnisse hinüberzuretten hoffte.

Am 14. Februar 1817 starb in Paris Frau v. Staël. Schlegel fühlte den Verlust schmerzlich. Er verblieb in der Seinestadt, wohin er nach den Befreiungskriegen seine hohe Herrin begleitet hatte, noch bis zum Sommer 1818 und kehrte dann zu dauerndem Aufenthalt nach Deutschland zurück. Im gleichen Jahre ging er eine zweite Ehe ein, die berechtigtes Aufsehen erregte, denn der 51jährige ehemalige Romantiker heiratete die 28jährige Tochter des rationalistischen Professors Paulus in Heidelberg. Schon 1821 ließ er sich wieder von ihr scheiden. Im Herbst 1819 hatte Schlegel in Bonn an der Universität einen Lehrstuhl für Literatur und Kunstgeschichte übernommen. Als Professor erfüllte er indes nur zum geringen Teil die hohen Erwartungen, die man auf ihn setzte. Mit zunehmendem Alter wurde sein ohnehin feierlich gemessenes Wesen immer unerträglicher für seine Umgebung. Kollegen und Studenten zogen sich von ihm zurück, lächelten über seine Schrullen und nahmen ihn wissenschaftlich nicht mehr recht ernst. Von den Universitätsbehörden wurde Herr August Wilhelm v. Schlegel gewöhnlich dafür ausersehen, bei Festakten eine sorgfältig stilisierte deutsche oder lateinische Rede zu halten. Fast allgemeine Anerkennung fand nur noch seine Indische Bibliothek, eine großangelegte Sammlung von Dokumenten und wissenschaftlichen Studien zur indischen Geschichte und Literatur, die 1820—1830 in neun Bänden unter Schlegels Leitung erschien.

Im übrigen war von dem einst so wagemutigen, keck herausfordernden Romantiker bei August Wilhelm Schlegel nicht mehr viel zurückgeblieben. Die patriotische Begeisterung der Jugendjahre hatte längst einer untertänigen, genau abgemessenen Beamtengesinnung Platz gemacht, die gerade

gut genug schien, um damit bei festlichen Gelegenheiten Parade zu machen. Die katholisierenden Anwandlungen von ehemals gehörten schon in der Zeit der Befreiungskriege der Vergangenheit an. Schroff und verletzend lehnte August Wilhelm im Jahre 1828 in einer öffentlichen „Berichtigung einiger Mißdeutungen" die Bezeichnung à moitié catholique, womit ihn ein französischer Kritiker lobend bedachte, als ehrenrührig ab. Gleichzeitig wies er den Vorwurf des Kryptokatholizismus zurück, den der tappige alte Johann Heinrich Voß gegen ihn erhoben hatte. Voß war nämlich in seiner blinden Wut gegen alles, was irgendwie mit katholischen Anschauungen zusammenhängen konnte, so weit gegangen, August Wilhelm als das Haupt oder doch als hervorragendes Mitglied eines weltumspannenden Geheimbundes für die Förderung katholischer Interessen zu bezeichnen. Ganz besonders erschien ihm in diesem Zusammenhange die Indische Bibliothek, für deren wissenschaftliche Bedeutung ihm offenbar jegliches Verständnis abging, als äußerst verdächtig. In langen Ausführungen suchte nun der Bonner Professor den Unbelehrbaren von der Harmlosigkeit der orientalischen Sprachstudien zu überzeugen. Dabei entlockt das Lächerliche dieser Vorwürfe selbst einem August Wilhelm v. Schlegel die humoristische Bemerkung: „Während ich noch mühselig den Rückweg von Benares nach dem päpstlichen Rom suche, rücken die Jesuiten triumphierend in ihre ehemaligen Kollegien (in Frankreich) wieder ein und bemächtigen sich der Kanzeln, der Beichtstühle, der Schulen. Meine orientalischen Hilfstruppen vom Ganges werden dabei keine bessere Figur machen, als jener alte zum Sprichwort gewordene Entsatz von Mantua, welcher erst vierzig Tage nach Einnahme der Festung anlangte. Die guten Väter werden mich auslachen, wenn ich nun komme und meinen Lohn begehre. Sie hören sonst, wie man zu sagen pflegt, das Gras wachsen; aber von meinen Bemühungen zu ihren Gunsten haben sie gewiß nichts verspürt."

Mit seinem Bruder Friedrich, der 1808 im Dom zu Köln das katholische Glaubensbekenntnis abgelegt hatte, stand August Wilhelm auch nach der Konversion anfänglich in einem guten, obgleich längst nicht mehr innigen Verhältnis. Später erkaltete die früher so glühende Zuneigung ganz, und August Wilhelm äußerte sich nach dem Tode des Bruders über Friedrich in einer Weise, die ihm selbst nicht zur Ehre gereicht.

Die zunehmende Verärgerung des alten Professors wurde in den letzten Jahren für ihn selbst und seine Umgebung immer unerträglicher. Noch einmal suchte er seinem angesammelten Groll gegen die ganze Welt durch

literarische Herzensergüsse Luft zu machen, als der Briefwechsel zwischen Goethe und Schiller erschien und die Erinnerung an die eigene vergangene Größe wieder lebhaft erwachte. Aber die satirischen Epigramme und Knittelverse, die er bei dieser Gelegenheit veröffentlichte, sind zwar reichlich mit bissigen Bemerkungen und sarkastischen Ausfällen persönlicher Art gewürzt, lassen jedoch sehr den muntern, überlegenen Ton vermissen, der ihm früher die Liebe und Gunst der Leser erwarb und die Lacher auf seine Seite zwang. Fast alle literarischen Größen der damaligen Zeit läßt hier Schlegel Spießruten laufen; selbst seine ehemaligen Freunde bekommen bei dieser Gelegenheit ihren Teil ab.

Im Jahre 1841 berief König Friedrich Wilhelm IV. Schlegel nach Berlin. Doch der alte Literaturkritiker sollte dort keine Triumphe mehr feiern. Wegen seines Gutachtens über die Herausgabe der Schriften Friedrichs II. überwarf er sich mit den gelehrten Kreisen der Residenz und kehrte schon im Herbst desselben Jahres in die rheinische Universitätsstadt zurück, wo er am 12. Mai 1845 einsam, von der Welt vergessen, starb.

August Wilhelm Schlegel war ebensowenig ein ursprünglicher, gottbegnadeter Dichter wie sein Bruder Friedrich, der geistesgewaltige Programmatiker der Romantik. Ihnen beiden gebrach es an schöpferischer Phantasie, an der bildhaften Sprache und an der Gabe konkreter künstlerischer Gestaltung. In den Werken des älteren Bruders vermißt man überdies die Wärme und Echtheit des Empfindens, den Schwung und die Kraft einer dichterisch fruchtbaren Leidenschaft. Diese Mängel ließen sich durch keine noch so gesteigerte Empfänglichkeit für poetische Eindrücke, noch weniger durch bewundernswerte Virtuosität in der Formgebung ersetzen. Im Rahmen des Gesamtwerkes bilden daher die eigenen Dichtungen August Wilhelms nur die unerläßliche Vorbedingung für seine überragende Tätigkeit als literarischer Kritiker und vor allem als Übersetzer. Was Schlegel auf diesen beiden Gebieten geleistet, sichert ihm für alle Zeiten einen ehrenvollen Platz in der deutschen Literaturgeschichte. Seine großen Charakteristiken und Würdigungen literarischer Kunstwerke zeugen nicht nur von tüchtiger wissenschaftlicher Vorbildung und ausgezeichneter Kenntnis der ästhetischen Gesetze, sondern auch von eindringlichem Verständnis für die durch keine theoretische Regel erfaßten inneren Schönheiten einer Dichtung, während seine genialen Übertragungen aus Shakespeares, Dantes und Calderons Schriften durch die vollendete Wiedergabe der Eigenart dieser Dichter in Verbindung mit einer ungewöhnlichen Reinheit im deutschen

Ausdruck sich fast wie Originalwerke ausnehmen und so diesen ausländischen Geistesheroen in Deutschland für alle Zeiten das Bürgerrecht verschafften.

Nicht so hervorragend sind August Wilhelms Verdienste um die Entstehung der wissenschaftlichen Literaturgeschichte. Hier gebührt Friedrich unbedingt der Vorrang. Aber der ältere Bruder nahm regen Anteil an den weitblickenden Bestrebungen des jüngern, half durch seine Wiener Vorlesungen über dramatische Kunst den Grundstein des Gebäudes legen und hat durch die Indische Bibliothek das begonnene Werk des Bruders mannigfach ergänzt und erweitert. Durch seine Sprachstudien und die Untersuchungen über Mundarten, Sagen und Volksgebräuche einzelner deutscher Stämme lieferte er auch zur Begründung der Germanistik wertvolle Vorarbeiten.

Schlegels Aufsätze über deutsche Maler in Rom sowie seine sonstigen kunstkritischen Versuche besitzen heute in der Hauptsache nur noch historisches Interesse, aber es verdient Anerkennung, daß Schlegel hier vorwiegend auf den idealen Gehalt sah und mit seinem Urteil in den Fragen der Technik zurückhielt. Eine lange Abhandlung über Winckelmanns Werke enthält neben manchem kleinlichen Tadel und einem etwas prunkhaften Aufwand von Gelehrsamkeit auch den schönen Grundsatz: „Die der sichtbaren Welt eingedrückten Spuren des Göttlichen aufzufassen, ist die würdige Bestimmung der Kunst, und in dem Grade, wie sie diesen Zweck aus den Augen verliert, sinkt sie zu einem bloß verfeinerten Sinnengenuß, zu einem Spielwerk der Üppigkeit herab."

August Wilhelm Schlegel tat sich noch als Universitätsprofessor in Bonn viel auf seine politische Tätigkeit zugute, die er zur Zeit der Freiheitskriege und zum Teil schon früher im Dienste des deutschen Vaterlandes entfaltete. Es soll nicht geleugnet werden, daß er auf diesem Gebiete manche Verdienste aufzuweisen hatte. Zwar trägt sein literarisches Wirken in der ersten Zeit noch einen völlig unpolitischen Charakter. Lokalpatriotismus kannte er, der Untertan eines ausländischen Fürsten, nicht. Er fühlte sich als Weltbürger und begrüßte gleich seinem Bruder Friedrich den neuen Geist, der von Frankreich her die Welt zu erobern schien. Diese Sympathie mit den demokratischen Anschauungen der Zeit schloß den Abscheu vor den wilden Orgien der Revolution nicht aus. Auch hierin stimmten die Brüder überein. Durch die Verbindung mit Novalis und den übrigen Romantikern erwachte jedoch in ihnen das Interesse für deutsche Geschichte, mittel-

alterliche Kunst und vaterländische Denkweise. Immer entschiedener betonte August Wilhelm seine Zugehörigkeit zum deutschen Volke, ohne dabei im besondern für Österreich oder Preußen Partei zu ergreifen. Die Beziehungen zu Frau v. Staël, die vielen Reisen und die langjährige Trennung von der Heimat bestärkten ihn in seiner Abneigung gegen das napoleonische Frankreich und vertieften seine Liebe zum deutschen Vaterlande. Dieser Geistesverfassung verdanken wir ein Lied, das im Gegensatz zu den vielen marmorkalten poetischen Erzeugnissen August Wilhelms der unmittelbare Ausdruck einer echten, innigen Stimmung ist:

In der Fremde.

Oft hab' ich dich rauh gescholten,
Muttersprache, so vertraut!
Höher hätte mir gegolten
Südlicher Sirenenlaut.

Und nun irr' ich in der Ferne
Freudenlos von Ort zu Ort,
Und vernähm', ach wie so gerne!
Nur ein einzig deutsches Wort.

Manches regt sich mir im Innern,
Doch wie schaff ich hier ihm Luft?
All mein kindliches Erinnern
Findet in mir seine Gruft.

Einsam schweif' ich in die Felder,
Such ein Echo der Natur;
Aber Bäche, Winde, Wälder
Rauschen fremd auf dieser Flur.

Unverstanden, unbeachtet,
Wie mein deutsches Lied verhallt,
Bleibt es, wann mein Busen schmachtet,
Und in bangem Sehnen wallt.

In seinen kritischen Schriften kommt dann die patriotische Gesinnung des Verfassers mehr negativ und daher keineswegs immer vorbildlich, nämlich in Form einer merklichen Parteilichkeit gegen französisches Wesen und Denken, zum Ausdruck. Die Abneigung verleitet hier Schlegel nicht selten zu auffallend ungerechten, dabei engherzigen Verwerfungsurteilen. Am schroffsten zeigt sich dieser Fehler in den politischen Broschüren zur Zeit der Befreiungskriege, also gerade in jenen Werken, die in den Augen Schlegels sein Hauptverdienst um die vaterländische Sache darstellen. Mögen diese Kampfschriften immerhin die Stimmung in Schweden gegen Napoleon wirksam beeinflußt haben, ihr literarischer Wert ist gering. Patriotische Kriegslieder hat August Wilhelm dagegen keine gedichtet, was man ihm bei seinem gänzlich unkriegerischen Wesen nicht zum Vorwurf machen wird.

Wenn trotz seiner reichen Begabung und der unstreitig bedeutenden Leistungen Schlegels die Nachwelt über die Gesamtpersönlichkeit und das Lebenswerk August Wilhelms im allgemeinen zu einem ungünstigen Urteil gelangte, so tragen die Hauptschuld bestimmte Mängel und Schwächen

seines Charakters. Der selbstgefällige, geckenhafte Zug seines Wesens kam im Laufe der Jahre immer stärker zur Geltung. Unbeständigkeit und Mangel an Takt kennzeichnen das Benehmen des alternden Professors gegenüber Freunden wie Bürger, Tieck und dem eigenen Bruder Friedrich. Vollends aber werfen die beiden verfehlten Ehen mit den bald darauffolgenden Scheidungen auf das Charakterbild des Mannes einen bedenklichen Schatten.

Was ihm am meisten fehlte, war eine tiefe, religiös-sittliche Überzeugung. Wohl nahm er es auf der Höhe seines Schaffens um die Jahrhundertwende mit den idealen Bestrebungen der aufblühenden Romantik ernst und erwartete die Erneuerung der Kunst, ja des nationalen Geistes überhaupt, aus der Wiederbelebung mittelalterlicher christlicher Motive. Doch schon damals waren für ihn nicht religiöse, sondern ästhetische Erwägungen immer ausschlaggebend. Mit dem Nachlassen der literarischen Leistungen offenbarte sich bei ihm dann nur zu bald die ganze Schwäche dieser lediglich künstlerischen Vorliebe für katholische Stoffe und Anschauungsweisen, und der einstige Mitbegründer der deutschen Romantik wandte sich von ihr ab, nachdem er durch seine Eitelkeit und den Mangel an sittlichem Verantwortlichkeitsgefühl seinerseits viel zur Untergrabung ihres Ansehens beigetragen hatte.

**Alois Stockmann** S. J.

# Übersicht.

## Gottes Dasein und Walten.

Die Weltübel, nicht zuletzt das Riesenübel des Weltkrieges, zeugen lebhaft dafür, daß die Welt nicht das sich selbst begründende und erklärende Wesen ist, dessen jede Weltanschauung als ihres Abschlusses bedarf. Etwas so Unvollkommenes wie sie, was so vieles in sich birgt, das nichtsein könnte, ja nichtsein müßte, so vieles, was den eigenen Strebungen und Forderungen widerspricht, ist das offenbare Gegenteil von dem, was aus sich selbst besteht, sich selbst erklärt, als fraglose Wahrheit und schattenlose Güte nicht anders sein kann, als es ist. Daß Übel im höchsten Wesen keinen Raum hat, leuchtet so sehr ein, daß manche diesem Wesen auch nicht ein Wollen, nicht einmal ein Zulassen irgendwelchen Übels verstatten mögen. Da sie in der Welt Übel sehen, leugnen sie, daß in ihr ein höchstes Wesen walte; ja da ein höchstes Wesen ohne weises Walten nicht zu denken ist, leugnen sie, daß Gott überhaupt bestehe. Sie übersehen freilich, daß Wollen oder Zulassen des Übels so wohl begründet sein kann, daß es selbst der höchsten Vollkommenheit entspricht. Es sind zwei sehr verschiedene Dinge: Übel an sich tragen, sei es auch um eines Gutes willen, und Übel außer sich des höchsten Gutes wegen wollen oder zulassen. Immerhin bedarf es geistiger Kraft, um an diesen Erkenntnissen gerade dann festzuhalten, wenn man unter dem Druck des Leidens steht.

1. Das Buch der Weisheit (13, 1) nennt hohl und nichtig alle Menschen, die nicht aus den sichtbaren Weltdingen das Dasein des wahrhaft Seienden, nicht den göttlichen Künstler aus seinen Werken zu erkennen wissen. Es besteht aber ein großer Unterschied zwischen dem fast unwillkürlichen Schluß auf Gott, der sich der unbefangenen Betrachtung der Welt aufdrängt, und der bewußten Aufstellung wissenschaftlicher Beweise sowie der direkten Lösung aller Einwände. „Texte zum Gottesbeweis, chronologisch zusammengestellt und kurz erläutert" von Prof. Heinrich Straubinger[1] lassen den weiten Weg, der von der einen zur andern Erkenntnis führt, in etwa ermessen. Diogenes von Apollonia, hylozoistischer Pantheist aus dem 5. Jahrhundert vor Christus, wird als der erste angeführt, der einen Gottesbeweis versuchte, während zuvor das Dasein eines göttlichen Wesens einfach als Tatsache hingenommen wurde; er schloß aus der Ordnung in der Welt auf eine Urvernunft. Karl Braig mit seinem Unternehmen, die im Laufe der Jahrtausende mit reicher Mannigfaltigkeit

[1] 12° (VIII u. 172 S.) Freiburg 1916, Herder. *M* 2.40

entwickelten Gottesbeweise in einen einzigen dreigegliederten Beweis zusammenzufassen, beendet die Reihe der 31 ausgewählten Philosophen. Indem Straubinger auch mißglückte Versuche aufnimmt, sucht er ein möglichst vielseitiges Bild von der großen Entwicklung zu bieten. Das Büchlein soll zwar in erster Linie als Grundlage für Übungen im philosophischen oder apologetischen Seminar dienen; doch dürfte niemand, der die Texte in ihrer griechischen, lateinischen, englischen, französischen Ursprache zu lesen versteht und einer eingehenderen Erklärung und Kritik als der von Straubinger beigefügten knappen Worte nicht bedarf, es ohne Genuß einsehen. Man wird da zum Zuschauer eines erhabenen Geistesringens.

In den unter uns gebräuchlichen Darstellungen der Gottesbeweise steht gewöhnlich der kosmologische an erster Stelle. Mit ihm beschäftigt sich Professor C. Isenkrahe[1]. Seine Schrift, eine Umarbeitung und Erweiterung des 1909 als Gymnasialprogramm zu Trier erschienenen Heftes „Über Begriffe und Grundsätze, die beim kosmologischen Beweis als bekannt und selbstverständlich vorausgesetzt werden", wendet sich an die Apologeten und möchte sie zu einer sorgfältigen Nachprüfung und einwandfreien Fassung ihrer Grundsätze und Begriffe hinleiten. Demnach gehört eine ins einzelne gehende Besprechung des Werkes in die Fachzeitschriften, die denn auch bereits mehrfach Stellung genommen haben. Allgemein wurde des Verfassers kritische Gabe, seine edle Absicht und der Vorteil, den ihm die lange, gründliche Beschäftigung mit seinen mathematischen und physikalischen Fachstudien gewährte, anerkannt. Anderseits sind auch Schwächen hervorgehoben worden. Der Verfasser rät (S. 260), als unterste Grundlage des kosmologischen Beweises das „Axiom" zu benutzen: „Die Welt kann weder ganz noch teilweise entstanden sein, ohne daß schon etwas existiert hätte"; er verhält sich aber ablehnend gegen die Verwendung des Kausalitätsgesetzes. Dazu bemerkt Prof. A. Rademacher (Kölner Pastoralblatt 50 [1916] 345), ebenso Th. Spáčil S. J. (in der Theologisch-praktischen Quartalschrift 69 [1916] 368), das vorgeschlagene „Axiom" beziehe seine ganze Kraft gerade aus dem Kausalitätsgesetz. Prof. J. Geyser (Theologische Revue 15 [1916] 51) findet des Verfassers Standpunkt in bezug auf die Axiome psychologistisch, wo nicht gar subjektivistisch, weil er sie nicht als objektiv denknotwendig behandle, sondern der Annahme auf Grund von Zwangsgefühlen oder ähnlichem überantworte. Auch fehle eine aus den historischen Zusammenhängen der Probleme erwachsende, in das Wesen und den eigentlichen Sinn der — mit einer gewissen Animosität behandelten — scholastischen Philosophie eindringende Kenntnis (ebd. S. 50). Prof. A. Seitz (Philosophisches Jahrbuch 30 [1917] 282 f. 290 ff.) ergänzt dieses Urteil nach der theologischen Seite. Auf manche Angriffe, die der Verfasser gegen noch lebende Schriftsteller gerichtet hat, werden diese vermutlich noch antworten, wie z. B. schon an der neuen Auflage der Institutiones philosophicae von Prof. C. Willems zu bemerken ist. — Isenkrahe hat fast zu gleicher Zeit ein anderes Werk herausgegeben: „Das Endliche

[1] Über die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises. gr. 8° (VIII u. 320 S.) Kempten 1915, Kösel. *M* 4.50

und das Unendliche. Schärfung beider Begriffe, Erörterungen vielfacher Streitfragen und Beweisführungen, in denen sie Verwendung finden." [1] Die Rezensenten haben Lob und Tadel in ähnlicher Weise wie oben verteilt. Manche der kritischen Bemerkungen des Buches wurden als unhaltbar bezeichnet; doch ist Isenkrahes Mahnung beizupflichten, daß man nicht vorschnell die Unmöglichkeit unendlicher Reihen behaupte. Schon die Alten haben diese Mahnung öfter und eindringlicher erhoben, als Isenkrahe vermuten läßt. Man durchgehe z. B. in Thomas' von Straßburg Sentenzenkommentar (l. 2, dist. 1, a. 4) die Erörterungen der Frage, ob Unendliches erschaffbar sei.

Man darf an dieser Stelle auch eine Sonderdarstellung über das Kausalitätsgesetz erwähnen. Dr. Günther Schulemann [2] führt in verdienstlicher Zusammenstellung die Ursachenlehre des hl. Thomas von Aquin vor, den großen Reichtum seiner Kausalgrundsätze, die feinen Unterscheidungen der Ursachenklassen und -stufen, in allem den ebenso pietätvollen wie harmonisch verarbeitenden Anschluß an die Schulen der Vorzeit. Es ergibt sich mit voller Klarheit, daß eindringende und bewußte kausale Betrachtungsweise keineswegs als kennzeichnender Vorzug der neueren Philosophie ausgegeben werden darf; Thomas' Philosophie ist so kausal wie nur möglich gedacht. Im Mittelpunkte des großen Anwendungsgebietes stehen die Gottesbeweise — alle „fünf Wege", Gott zu erkennen, beruhen auf dem Kausalgesetz —, ja die Gotteserkenntnis überhaupt, die im Grunde ganz auf den „Weg der Ursächlichkeit" angewiesen ist. Daß aber Thomas das Ursachengesetz als analytisch, d. h. als durch sich selbst gewiß betrachtete, erhellt deutlich schon aus der Art, wie er es im ersten Gottesbeweis behandelt (vgl. S. 59), obwohl er zu jedem Gottesbeweis auch einen Vordersatz aus der Erfahrung heranzieht. Daß das Ursachengesetz gilt, wissen wir a priori, daß Wirkungen und Ursachen, überhaupt irgendein Dasein besteht, nur a posteriori (vgl. S. 40 f. 111 f.).

Eine volkstümliche Darstellung des Gottesbeweises aus der Weltordnung wurde aus Amerika eingesandt [3]. Der Verfasser, ein warmherziger Bewunderer der Natur als des „Wunderpalastes der Menschheit", gibt einen Überblick über die astronomischen und botanischen Tatsachen, aus denen die Weisheit des Schöpfers hervorleuchtet, und die ihm selbst, wie er versichert, eine unversiegliche Quelle von Glaube, Hoffnung und Liebe seien. „Ich verspreche nicht, eine umfassende Kenntnis des ganzen Palastes oder auch nur des dunkelsten Winkels darin zu geben. Aber ich erkühne mich, zu sagen, daß der Leser dieses Buch beiseite legen wird mit gesteigertem Staunen über die zeitliche Wohnung, die

---

[1] gr. 8° (VIII u. 332 S.) Münster 1915, Schöningh. *M* 4.—

[2] Das Kausalprinzip in der Philosophie des hl. Thomas von Aquino. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausgegeben von Cl. Baeumker. Bd. XIII, Heft 5.) gr. 8° (XX u. 116 S.) Münster 1915, Aschendorff. *M* 4.25

[3] Our Palace Wonderful or Man's Place in Visible Creation. By Frederick A. Houck. Second Edition. kl. 8° (174 S.) Chicago 1915, Hansen and Sons. $1.25

für uns von einer liebenden und gütigen Hand bereitet ist" (S. 12). 14 Tafeln unterstützen die Ausführungen.

Andere Gottesbeweise klingen an in einer Schrift, worin Dr. Benno Urbach[1] einen mündlich und schriftlich geführten erkenntnistheoretischen Streit mit dem verstorbenen Prager Sprachphilosophen Anton Marty wiedergibt.

Urbachs Schluß lautet folgendermaßen. Unser Bewußtsein ist Träger einer Vermittlungsfunktion zwischen uns und der Außenwelt, und zwar durch unsere Bewußtseinsinhalte, die „mentalen Objekte". Nun ist aber diese Vermittlungsfunktion nicht denkbar, wenn nicht den Bewußtseinsinhalten etwas Analoges draußen, also ein Bewußtseinsinhalt entspricht; denn was ein integrierender Bestandteil unseres Bewußtseins ist, kann nie und nimmer ein Abbild dessen sein, was von jeglichem Bewußtsein losgetrennt ist. Somit entspricht den Inhalten unseres Bewußtseins ein Bewußtseinsinhalt draußen. „Was nicht in einem Subjekt ist, ist meiner Überzeugung nach überhaupt nicht. . . . Kann es aber nicht ein Geist wie der unsrige sein, der die für uns extramentalen Objekte in sich trägt, so muß man annehmen, daß es ein Geist ist, den wir aus der Erfahrung nie und nimmer kennen — und wie ein greller Blitz leuchtete mir da die Erkenntnis auf — es ist und muß der Urgeist sein, dessen Existenz durch tausend andere Vernunftgründe verbürgt ist" (S. 38). Das Sein der Dinge wurzelt als ein Urteilskorrelat in einer Bejahung, wenn nicht einer zufälligen wie der unsern, dann in der göttlichen, die über allem Wechsel und aller Veränderung steht (S. 54).

Die Schwierigkeit dieses Gedankenganges liegt hauptsächlich im Untersatz. Es ist dem Verfasser nicht gelungen, seinen Widerpart Marty zu dessen Anerkennung zu bringen. Dagegen deckt sich eine andere Fassung des Urbach vorschwebenden Beweises ungefähr mit dem ideologischen Gottesbeweis, wie ihn Prof. Straubinger in den obigen Texten aus dem hl. Augustinus auszieht. „Wir erkennen mit Evidenz, daß es Wahrheiten und Falschheiten, Möglichkeiten und Unmöglichkeiten, Gleichheiten und Verschiedenheiten gibt, und zwar erkennen wir diese Dinge zunächst als Korrelate zu unserem Bewußtsein. Da wir sie aber gleichzeitig auch als unabhängig von unserem Bewußtsein und als notwendig seiend erkennen, so erkennen wir hierdurch die Gedankendinge als Korrelate eines ewigen, notwendigen Bewußtseins. — Das ist im Prinzip der erkenntnistheoretische Gottesbeweis" (S. 111). Urbach stellt den Beweis auf weitere Grundlage, indem er schreibt: „Durch Schlußfolgerung erkennt man aber, daß auch die sogenannt realen Dinge nicht absolut außerbewußt existieren können. Sie stehen nämlich mit den Gedankendingen in einem gesetzmäßigen, untrennbaren Zusammenhang" (S. 76).

Als noëtischer Gottesbeweis wird oft vorgetragen Urbachs Gedanke: „Es ist kein Zufall, daß die Gesetze des Seins und des Denkens zusammenfallen (der

---

[1] Erkenntnistheoretischer Beweis für die Existenz Gottes. gr. 8° (132 S.) Wien 1916, Perles. *M* 4.—

Satz des Widerspruchs gilt in gleicher Weise für Bejahung und Verneinung wie für Sein und Nichtsein). Diese Übereinstimmung ist nur möglich, indem Bewußtsein und Sein eine und dieselbe Wurzel haben" (S. 112).

Für den Nichtfachmann muß angemerkt werden, daß diese Schlüsse in schwierige erkenntnistheoretische Auseinandersetzungen eingebettet sind, die sich auf Gegensätze innerhalb der Schule des jüngst verstorbenen Franz Brentano beziehen.

Ein Verächter der Gottesbeweise ist Maurice Neeser. Er hat bereits in einer früheren Schrift: La religion hors des limites de la raison, eine Religionsphilosophie auf Kantscher Basis zu entwerfen gesucht. Auch die neue Schrift, die der Gotteserkenntnis gewidmet ist[1], steht ganz unter dem Einfluß Kants und ähnlich gerichteter deutscher Denker. Zunächst werden die Gottesbeweise abgelehnt und, nicht ohne erstaunliche Oberflächlichkeit, ihr endgültiger échec behauptet. Doch möchte Neeser darum keineswegs auf die Annahme des Daseins Gottes verzichten. Nur müsse die Angelegenheit vor einem höheren Gerichtshof als dem theoretischen Verstand, nämlich dem praktischen Verstand, verhandelt werden (S. 21). Die Gotteserkenntnis sei nämlich Sache des Glaubens. Dieser enthalte einen mehr instinktiven Teil: Intuition „oder" Gefühl, und einen mehr intellektuellen Teil: die Formel (S. 27); er sei eine „Erhebung des Geistes", ein „unmittelbares Wissen" — „und wir würden hier mit Hegel und Jacobi zusammentreffen", nicht intellektuell, sondern ein „instinktives Vertrauen auf das Leben" (S. 105). Also eine der zahlreichen Abarten des nach Kant so beliebten Fideismus. Neesers Meinung erinnert stark an Schleiermacher, den er gleichfalls kennt.

Dagegen ist zu sagen, daß das Gefühl für sich allein kein sicheres Werkzeug der Wahrheitserkenntnis bildet, und daß wir von Gott in diesem Leben keine Anschauung haben. Darum bleibt keine Möglichkeit, ihn zu erkennen, als daß man mit dem Verstand auf ihn schließe. Dies bestätigt Neeser wider Willen selber einigermaßen. Wo er seinen „Glauben" in Worte zu fassen sucht, verwandelt er ihn unwillkürlich in eine Art Schluß. Wenn wir das Ohr aufmerksam an das Herz des Lebens hielten, so sage uns jeder Schlag: „Etwas ist; es gibt etwas, das macht, daß etwas ist" (S. 104 f.). „Gott ist, weil das höhere Leben ist"; er ist die Bedingung und Ursache, die es erklärt und ohne die weder Wahrheit noch Persönlichkeit noch Gesellschaft je hätten entstehen können (S. 157 f.). Sind das nicht ganz verständige Schlüsse? Ferner: „Gott muß sein, damit das Leben sei", damit es bleibe und fortschreite; er ist die Hypothese, ohne die jedes Gebäude des Gedankens und der Tat, das ganze Haus der Menschheit zusammenstürzt. In diesem Sinne sei es wahr: „Die Furcht hat die Götter gemacht"; weil wir ohne Gott nicht sein können, darum glauben wir an ihn (S. 159 f.). Auch hier liegt der verstandesmäßige Schluß nicht weit ab. „Suchen, sich von den Bedingungen des geistigen Lebens Rechenschaft zu geben, . . . das ist der Weg zur Überzeugung vom Dasein Gottes" (S. 164).

[1] Le problème de Dieu. 12° (192 S.) Paris-Neuchâtel (o. J.), Attinger. *Fr.* 2.50

Der Gottesbegriff Neesers lautet in der allgemeinsten Form: „Bürge der Werte". Man denkt hier an Höffding, auf den auch öfter verwiesen wird. Schließlich aber sei der vollkommenste Gottesbegriff der des Heilandes: „der Vater". Neeser ist Christ, wie es scheint, Kalviner. Auf die katholische Kirche fällt mancher nicht eben geistvolle Seitenhieb, z. B. wegen des „Polytheismus" der Heiligenverehrung, und auch sonst wären außer dem Grundgedanken viele Einzelheiten zu beanstanden.

2. Die Erkenntnis des Daseins Gottes ist in jedem Falle von höchster wissenschaftlicher Bedeutung. Aber die rechte Bedeutung für das Leben hat sie nur dann, wenn man zugleich von der Natur dessen, den sie als seiend anerkennt, und insbesondere von seinem Walten und seiner Vorsehung die zutreffende Vorstellung hat. Was wäre uns ein Gott, den wir nicht als Schöpfer und Sorger wüßten?

Es ist ein alter Streit, wie Aristoteles Gott aufgefaßt habe. Noch in unserer Zeit konnten zwei so bedeutende Köpfe wie Eduard Zeller und Franz Brentano sich nicht darüber einigen, ob Aristoteles in Gott den Schöpfer der Welt sehe oder nicht. Zeller leugnete es, Brentano, Schüler Trendelenburgs, bejahte es, beide in wiederholten Veröffentlichungen. Nun wirft Dr. Alfred Boehm[1] nochmals die Frage auf: „Ist der aristotelische Gott ein solcher, der praktisch oder poietisch in die Welt eingreift, der als allwissender Gott mit weiser Vorsehung die Lebensschicksale der Menschen lenkt und leitet und so das letzte Ziel und Ende der heilsbedürftigen Menschheit bildet?" (S. v.) Seine Antwort lautet verneinend. Der Gottesbeweis des Stagiriten sei der aus der Bewegung und wolle lediglich eine Erklärung der kreisförmigen Bewegung der Sphären sein. Gott erscheine darum wohl als der letzte unbewegte Beweger, nicht aber als die letzte Ursache der Welt; es fehle die nähere Bestimmung des Seinsverhältnisses sowohl zu den untergeordneten unbewegten Bewegern, den Sphärengeistern, als zu uns Menschen, womit die Grundlage zu einem religiösen Verhältnis dahinfalle. Ob nun das letzte Wort gesprochen ist? Der Verfasser bemerkt zu dem Streit Brentano-Zeller: Da das in Betracht kommende Textmaterial auf beiden Seiten eine geradezu erschöpfende Bearbeitung gefunden habe, erscheine es wohl als aussichtslos, die beiden einander entgegengesetzten Ansichten zur Versöhnung zu bringen; der Streit drehe sich auch mehr darum, ob Aristoteles im Sinne der Schöpfungslehre ergänzt werden dürfe, als ob er sie selber ausdrücklich vertreten habe. Boehm geht zwar kenntnisreich auf die Texte zurück, ohne jedoch immer den ganzen, besonders gegnerischen Beweisstoff vorzulegen; so vermögen seine Leser kaum selbständig und abschließend zu urteilen. Eugen Rolfes, der unermüdlich für die gegnerische Auffassung eintritt, hat an verschiedenen Stellen erwidert (Philosoph. Jahrbuch 29 [1916] 93 ff.; Theolog. Revue 15 [1916] 417 ff.).

---

[1] Die Gottesidee bei Aristoteles, auf ihren religiösen Charakter untersucht. gr. 8° (XII u. 118 S.) Köln 1915, Bachem. *M* 3.—

In der Auffassung, die von Boehm dem Aristoteles zugeschrieben wird, bleibt wenigstens zur Hälfte der Deismus stecken: Gott existiert und hat geschaffen; doch greift er nach der Schöpfung nicht mehr in den Lauf der Welt ein, tut demnach keine Wunder, offenbart sich nicht unmittelbar. Dem folgerichtigsten deutschen Deisten, Hermann Samuel Reimarus, widmet Prof. Joseph Engert[1] eine neue Studie. Reimarus hinterließ als Lebensarbeit eine umfangreiche „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes", aus der zwar Lessing die vielumkämpften Fragmente eines Ungenannten herausgab und nach Teilveröffentlichungen anderer 1862 David Friedrich Strauß einen Auszug fertigte, die aber als Ganzes bislang handschriftlich in der Hamburger Stadtbibliothek ruht. Indem Engert die Gedanken vor allem dieses Werkes erläutert und kritisiert, lehrt er erst den ganzen Reimarus kennen. Wie Strauß sieht noch heute die linksgerichtete Offenbarungs- und Bibelkritik unter dem Banne der von Reimarus vertretenen Anschauungen; jedes Wunder und jedes Eingreifen Gottes wird grundsätzlich abgelehnt, ja man versteigt sich zu der Folgerung, jeder Mensch müsse sich selber seine Religion bauen und nicht bloß sein eigener Priester, sondern auch sein eigener Religionsstifter sein. Engert sucht Reimarus' Zusammenhänge mit den Geistern vor ihm und nach ihm aufzuhellen; der Leibniz-Wolffschen Philosophie scheint dabei einige Gewalt angetan, auch die Bemerkung, daß Reimarus Kants Mißtrauen gegen die Gottesbeweise als ontologische Fehlschlüsse verschuldet habe, ertrüge noch überzeugenderen Beweis. Wenn mit Petavius S. 88, Anm. 3 der berühmte Verfasser der Dogmata theologica gemeint ist, so würde nicht stimmen, daß er Konvertit gewesen sei (vgl. Fr. Stanonik, Dionysius Petavius [Graz 1876], 11 18 ff.). Gerne hätte man Näheres über Reimarus' Ansichten von der Vorsehung erfahren (S. 38).

Eine größere Theodizee im engeren Sinne, also eine Rechtfertigung Gottes wegen der Weltübel, veröffentlichte der Bischof von Corneto und Civitavecchia, Pacifico Fiorani[2].

Das Vorwort wurde gerade vor dem Kriege geschrieben. Was es damals versicherte, trifft heute, im vierten Jahr der Kriegsleiden, um so mehr zu: Einsicht in den Sinn des Übels ist von höchster Wichtigkeit, sowohl für den einzelnen, den sie beruhigt, tröstet, über Einwände des Kopfes und Herzens gegen Gott und die Religion hinweghebt, als auch für die Gesamtheit, der sie Zufriedenheit, Ordnung, gegenseitige Hilfsbereitschaft bewahren hilft.

Der erste Teil, gleich dem zweiten vorwiegend in der Verteidigung begriffen, handelt von den Übeln des diesseitigen Lebens. Ein Beweisgrund a minori steht voran: Da der Schauplatz des Lebens, unsere Welt, sich von einer so

[1] Der Deismus in der Religions- und Offenbarungskritik des Hermann Samuel Reimarus (Theologische Studien der Österr. Leogesellschaft, herausgeg. von M. Grabmann und Th. Innitzer. Bd. 22). gr. 8° (XI u. 123 S.) Wien 1916, Leogesellschaft. *K* 3.60.

[2] Il male e il governo divino nelle creature. gr. 8° (XVI u. 290 S.) Macerata 1914, Giorgetti & Co. *L* 4.50

wundervollen Ordnung beherrscht zeigt, ist von vornherein nicht anzunehmen, daß es selber mit der göttlichen Weisheit und Güte im Widerspruch stände. Sodann: Das Verhalten Gottes zum sittlichen Übel ist ein ganz untadeliges Zulassen; auch in der Versuchung, dem „ersten Akte des Dramas der Sünde" (S. 50), geht von Gott keinerlei positiver Anreiz zur Sünde aus. Den Schmerz aber, das physische Übel, kann Gott geradezu wollen, nicht bloß zulassen, wie übereifrige Apologeten wollten. Der Schmerz gehört mit zu dem „Stande der Formung" und Selbstentwicklung, als den Gott unser Leben wie den großen Weltlauf gewollt hat. Die Katastrophen, denen viele zum Opfer fallen — das hier Gesagte gilt auch von der gegenwärtig wütenden Weltkatastrophe —, sind Ausflüsse natürlicher Ursachen, teils blinder teils vernunftbegabter; da sie die Weltordnung als Ganzes nicht zu einer schlechten machen, ist Gott nicht gehalten, sie zum voraus oder nachträglich durch Wunder zu hindern. Sie stellen sich nicht selten als Strafgerichte dar, und neben der Gerechtigkeit offenbart sich in ihnen sogar Weisheit und Güte, da sie nicht bloß den Betroffenen, sondern auch den andern höhere Güter vermitteln. Die Leiden in der Tierwelt sind nicht so groß, wie sie uns vorkommen; so groß sie aber sein mögen, sie haben ihre hohe Bedeutung für die Tiere selbst und damit für die Menschen, denen diese dienen. Weniger überzeugend ist in diesen Abschnitten nur, was über Verdienst und Lohn der vor dem Vernunftgebrauch leidenden Kinder dargelegt wird.

Der zweite Teil verbreitet sich über die Übel im künftigen Leben. Im Himmel fehlen sie ganz; es gibt dort auch keinen Neid über die Höherbeglückten. Im Fegfeuer geschieht keine Sünde; die physischen Übel aber sind Werte, welche die Seelen auf die Wage der göttlichen Gerechtigkeit selber zu legen wünschen. Sehr eingehend, wie billig, wird die ewige Verdammnis, das einzige endgültige Übel, besprochen; über theologische Zweifel, denen einige Lösungen in Nebenfragen offenstehen, äußerte sich die Civiltà cattolica 67 I (1916) 603 ff.

Der dritte Teil trägt die Überschrift: „Die göttliche Güte *nach* dem Übel". Hier kann nun deutlicher ins Licht gesetzt werden, wie das Übel durch das Gute, das es im Gefolge hat, in einem positiven Verhältnis zur Vorsehung steht. Zwar ist das Gute, das Gottes Weisheit aus der Sünde zieht, keineswegs ein Ziel Gottes, um dessentwillen er etwa die Sünde wie ein Mittel wollte, sondern nur Bedingung des Zulassens; aber es ist über die Maßen reich und von eigenartiger Schönheit. Es verherrlichen sich Gottes Gerechtigkeit und noch mehr die Barmherzigkeit; Sünder werden groß durch die Buße, Gerechte werden Helden im Dulden und Verzeihen, und dies alles wächst zu göttlicher Höhe im erhabenen Werke der Erlösung. Das physische Übel ist ein vorzügliches Mittel für den Menschen, seine Geschöpfespflichten gegen Gott zu erfüllen und in sich sittliche Werte herauszubilden.

Das Nachwort „An die Weinenden" wiederholt in anderer Form und ergänzt, indem zugleich noch wärmere Herzenstöne als im Buche selbst anklingen, mehrere der schönsten Gedanken. Einige Fragen der Leidenden werden noch besprochen: Wie habe ich das verdient? Warum geht es den Bösen so gut? Wie

kann ich geduldig sein, da ich das Leiden so sehr empfinde? Darf man sich um Befreiung vom Leiden bemühen? Wie soll man um Befreiung beten?

Wie schon mehrere frühere Stellen, so hebt das Nachwort wieder den sehr wirksamen Theodizeegedanken hervor, daß ohne die Versuchung, die uns aus dem Übel erwächst, die Schöpfung vieler Herrlichkeiten durchaus entbehren müßte. Nie können wir Gott huldigen wie im Schmerz: da opfern wir ihm willig das Liebste und nehmen aus seiner Hand das Unliebste entgegen; wir sterben teilweise oder ganz in seinem Dienste. In den Dunkelheiten des Erdenlebens, beim scheinbaren Sieg des Unrechtes bewähren sich Glaube und Hoffnung, die im Gegenteil wenig bedeuteten, wenn schon hienieden mit mathematischer Genauigkeit Lohn und Strafe auf Tugend und Sünde folgten. Unsere Gottesliebe aber hat gerade soviel Großmut und Glanz, als wir für sie Schweres tragen. Glauben wir doch auch Menschen keine rechte Liebe erwiesen zu haben, solange es nicht Ruhe oder Vorteile oder Freuden für sie zu opfern gab; warme Liebe und lebhafte Dankbarkeit sehnen sich geradezu nach dem Opfer. Schmerz und Mühe können in einziger Weise sühnen. Auch die Nächstenliebe wird recht rühmenswert erst dann, wenn der Nächste etwas zu dulden gibt. Daher erklärt sich der göttliche Ratschluß, der unsere Weltordnung wollte. „Der alles Sein, alle Vollkommenheit, alles Glück in sich selber ist, sprach: Es ist gut, daß zum Genusse meiner Seligkeit andere Wesen berufen werden; aber es ist auch gut, daß diese, um vorzüglicheres Verdienst und glänzendere Herrlichkeit zu haben, sich die Seligkeit mit dem Rechte der Eroberung zu eigen machen." „Wie eine Ordnung irgendwelcher Geschöpfe dasein könnte, die von Anfang an die ganze von ihrer Natur gewollte Vollkommenheit hätten und darum immer von jeder Art Übel frei wären, so zeigen Vernunft und Erfahrung die Möglichkeit einer Ordnung von Geschöpfen, die durch sich selbst ihre eigentümliche Vollkommenheit erreichen sollen, gerade in der Weise, die wir in unserer Weltordnung wahrnehmen. Da haben die vernunftbegabten Wesen sich zu vervollkommnen durch das freie Spiel ihrer eigenen Fähigkeiten und durch den Gebrauch der Mittel, mit denen sie zur Erlangung der Glückseligkeit ausgestattet sind. In diesem Fall wird das Geschöpf sich notwendigerweise im Stande der Prüfung befinden; die Prüfung aber bringt mit sich Arbeit, Mühe, Hoffnungen, Furcht, Freiheit. Diese schließen ohne Zweifel die Notwendigkeit des fühlbaren Übels ein, das der Schmerz in seinen vielfachen Formen ist, und zugleich die Möglichkeit des sittlichen Übels" (S. 249 ff.). Um dieser Bedeutung willen hätte der Schmerz als „Übel des Verdienstes und der Prüfung" auch ohne den Sündenfall in die Welt gesetzt werden können, obwohl in der gegenwärtigen Weltordnung die Einteilung in „Übel der Schuld" und „Übel der Strafe" vollständig ist (dies zu S. 15).

In der Gegenwart, wo das Übel zu so hoher Flut wie selten oder nie angeschwollen ist, müssen wir die Mahnung schon des ersten Kapitels beherzigen, daß wir die Güter, die trotz allem noch da sind, nicht übersehen und unterschätzen und dadurch uns unberechtigtem Pessimismus ausliefern sollen. Der Eingang des dritten Teiles kommt darauf in besonderem Hinblick auf Schuld

und Sünde nochmals zurück. „Allgemein betrachtet, sind die Geschöpfe mehr reich an Tugend und sittlicher Schönheit, als mißgestaltet und häßlich durch Laster und Sünden." Zunächst sei des Guten quantitativ mehr, wenn wir dafür auch keine Statistik aufstellen können: so die vielfache Hilfe, die die Menschen einander leisten, Arbeit, Mäßigkeit, Freundschaft, die Verteidigung des Vaterlandes, zahlreiche innere Betätigungen der Tugend. Menschen, die ganz Sünde und Verderbtheit zu sein scheinen, sind doch Ausnahmen. Wie sehr das Gute qualitativ das Böse übertreffe, mögen die zehn Gerechten zeigen, um derentwillen Gott Sodoma und Gomorrha verschonen wollte.

Wir sollten auch, lautet eine andere Mahnung, uns beim Urteil über Zahl und Schwere der Weltübel nicht vom Gefühle leiten lassen. Aus der Erfahrung wissen wir, wie sehr das Gefühl unser Urteil trübt: es macht uns jetzt zu streng, jetzt zu milde. Wir urteilen gewöhnlich nur bei ruhigem Gemüte richtig über die Dinge; es gelingt nur starken Geistern, über das Leid dann richtig zu denken, wenn sie vom Leid befangen sind.

Noch vieles Treffende und Anregende könnte ausgehoben werden. Das Werk ist die reife Frucht langjähriger Beschäftigung mit den behandelten Fragen, erst nachträglich zur Veröffentlichung bestimmt. Vollständigkeit, klare Darstellung, durchsichtige Gliederung, warmes Empfinden, alles zwar in italienischer Eigenart, zeichnen es aus.

Die aus den Kriegsübeln genommenen Einwürfe gegen das Dasein und die Vorsehung Gottes löst weiteren Volkskreisen ein willkommenes Heft von Benefiziat Anton Maier[1]. Es ist leider nicht zu leugnen, daß bei der langen Dauer des Krieges und den immer härteren Opfern Glaube und Liebe in manchen Herzen zu wanken beginnen. Zweifelnde und unwirsche Worte raunt einer dem andern zu. Wie konnte der gütige Gott einen so furchtbaren Krieg schicken? Oder wenn er ihn auch nicht geschickt, sondern nur zugelassen hat, wie kann er zusehen? Wo bleibt ferner die göttliche Gerechtigkeit? Habe ich so Unerträgliches verdient? Haben es die zahllosen Unschuldigen verdient, die von der Kriegsgeißel getroffen sind? Warum sind die Leiden so ungleich verteilt? Warum trifft es sogar gute Leute am meisten und Schurken am wenigsten? Ehe der Verfasser diese und ähnliche Klagen der Reihe nach beantwortet, zeigt er, wie der Glaube an das Dasein und die Vollkommenheiten Gottes von ihnen gar nicht abhängig gemacht werden darf; denn die Beweisgründe hierfür sind durch den Krieg in keiner Weise erschüttert, im Gegenteil eher verstärkt worden. Die angegebenen Lösungen aber kann man zusammenfassen in eines der markigen Schlußworte: „Die Worte Willensfreiheit und Ewigkeit lösen die scheinbaren Widersprüche der göttlichen Gerechtigkeit" (S. 89). Die Jenseitsbedeutung des Erdenlebens findet sich kraftvoll ausgesprochen, so daß sowohl das Glück der Bösen, sozusagen ihr Henkermahl, als das Leid der Unschuldigen ins rechte Licht treten. Der Verfasser

[1] Der Herrgott und der Weltkrieg. Eine klare Antwort auf eine ernste Frage. 3. Aufl. 8° (96 S.) Augsburg (o. J.), Haas & Grabherr. *M* 1.— Der Verlag kündigt soeben eine billigere Ausgabe zur Massenverbreitung an.

scheut sich nicht wie gewisse rationalistische Tröster, auch den Buß- und Sühnegedanken sowie die Bedeutung des allgemeinen sittlichen Verhaltens für den Ausgang des Krieges heranzuziehen. Mögen ihm zahlreiche Auflagen gestatten, Einzelheiten zu vervollkommnen und die kleine Kriegsapologetik den immer neuen Bedürfnissen der Stunde angepaßt zu halten.

Der Verfasser dieser Übersicht hat versucht, die Frage nach dem Sinn des Übels neu zu behandeln in der kleinen Schrift „Warum Schuld und Schmerz?", die auf Weihnachten im Herderschen Verlag zu Freiburg erscheinen soll.

3. Auf alle im obigen berührten Lehrstücke kommt eine große Gesamtdarstellung der Gotteslehre zu sprechen, die von dem französischen Dominikaner P. Garrigou-Lagrange stammt [1]. Sie ist erwachsen aus dem unsern Lesern (81 [1911] 87 f.) bereits bekannten Beitrag Dieu zu dem Dictionnaire apologétique de la foi catholique. Der erste Teil, der Gottesbeweis, wurde nur überarbeitet und erweitert; der zweite Teil aber, die Lehre vom Wesen und den Eigenschaften Gottes, ist fast ganz neu.

Der Untertitel stellt den thomistischen Standpunkt des Verfassers klar heraus. Wir gestehen, anderer Anschauung zu sein und trotz der temperamentvollen Ausführungen des Werkes zu bleiben, würden es auch bedauern, wenn der apologetische Wert des Buches dadurch geschmälert würde, daß der Gottesglaube zu sehr von Sondermeinungen abhängig gemacht erscheint. Doch lassen wir uns auf eine Wiederholung jahrhundertealter Für- und Widerreden nicht ein und weisen nur für eine wichtige Streitfrage auf die einläßliche Besprechung des Werkes durch eben den Herausgeber des Dictionnaire apologétique hin: Adhémar d'Alès, Science divine et décrets divins in den Recherches de science religieuse 8 (1917) 1—35. Glücklicherweise bleibt dem Buche hohes Verdienst, auch wenn man von diesen Dingen absieht. Einige Wünsche, die uns noch blieben, haben wir bereits bei Besprechungen früherer Arbeiten des Verfassers an dieser Stelle namhaft gemacht.

Es handelt sich um die „Lösung der agnostischen Antinomien". Man behauptet im Agnostizismus, daß man des Daseins und Wesens Gottes nicht gewiß werden könne, teils weil man in nominalistischer oder sensistischer Weise daran verzweifelt, über erfahrungsmäßige Erscheinungen hinaus Begriffe zu bilden, die der Wirklichkeit entsprächen, teils weil man meint, jeden Schluß auf Übersinnliches, „Transzendentes" verdächtigen zu müssen. Der erkenntnistheoretische Idealismus verhält sich natürlich gleichfalls agnostisch. Zur Begründung des Zweifels aber werden die bekannten „Antinomien" ins Feld geführt: Gott Ursache und doch relationslos, ewig und zu schaffen beginnend, frei und aus weisen Gründen handelnd, einfach und als Objekt und Subjekt seines Erkennens zu unterscheiden, überhaupt mit mehreren Attributen ausgestattet, gerecht und barmherzig, allmächtig und das Übel zulassend, und was der angeblichen Widersprüche mehr sind.

[1] Dieu, son existence et sa nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques. gr. 8° (770 S.) Paris 1915, Beauchesne. *Fr.* 10.—

P. Garrigou-Lagrange hat ehedem ein Büchlein geschrieben, worin er wirkungsvoll der Philosophie des Scheins und des Werdens die Philosophie des Seins gegenüberstellt (diese Zeitschrift 78 [1910] 342 f.). Indem er jene Gedankengänge nun weiter ausführt, gibt er seiner Lösung der agnostischen Einwände einen bis in die Tiefen reichenden Unterbau. „Man wird sich vielleicht wundern über die Ausführlichkeit, die wir der abstraktiven Anschauung des intelligiblen Seins und der ersten Seinsgesetze widmen werden. Es scheint uns unmöglich, auf die laufenden Einwände gegen die überlieferten Gottesbeweise zu antworten, ohne auf diese allgemein-metaphysischen Vorbegriffe vom Sein, der Identität, dem Werden, dem Vielfachen, der Substanz, der Kausalität, der Finalität zurückzugreifen. Wenn es Ideen von tiefem und dauerndem Werte gibt, sind es nicht diese ersten, unser ganzes Gedankenleben beherrschenden Begriffe? Durch ihre Analyse erklärt und rechtfertigt man den gesunden Menschensinn, die natürliche Vernunft" (S. 106 f.).

Nachdem gezeigt ist, daß die Seinsgesetze nicht etwa nur in unserem Erkennen, sondern wahrhaft in der Wirklichkeit gelten — ontologische Geltung —, und zwar in jeder, nicht etwa nur der sinnlichen Wirklichkeit, so daß man in ihrem Licht auch Einblick in die übersinnliche Wirklichkeit gewinnt — transzendente Geltung —, ergeben sich die Gottesbeweise von selbst. Ihr gemeinsamer Grundgedanke ist dieser: „Das Mehr geht nicht aus dem Weniger hervor. — Das Höhere allein erklärt das Niedere." Dieser Grundgedanke wird in den einzelnen Beweisen auseinandergelegt: Das Werden kann nur aus dem Bestimmten kommen, das Verursachte aus dem Unverursachten, das Zufällige aus dem Notwendigen, das Unvollkommene, Zusammengesetzte, Vielfache aus dem Vollkommenen, Einfachen, Einen, die Ordnung nur aus der Vernunft. Der Grundgedanke bedarf gewiß der Erläuterung durch die Einzelbeweise, aber er ist die Kraft aller, die Kraft auch der natürlichen Gotteserkenntnis, die schon ohne wissenschaftlich entwickelten Beweis Gottes so sicher ist, wie das Buch der Weisheit und der Römerbrief voraussetzen.

Bei der Entfaltung der Gottesbeweise lehnt sich der Verfasser an die fünf „typischen Beweise" der theologischen Summe des hl. Thomas an. Den „vierten Weg", der in seiner Kürze ja Schwierigkeiten bietet, so daß z. B. Straubinger in dem oben angezeigten Büchlein ihm „ontologistisches Gepräge" zuschreibt, entwickelt er unter Heranziehung anderswo oft wiederholter Gedanken des Aquinaten so, daß er ebenso klar auf der Erfahrung ruht wie alle andern. Dieser „Weg" geht von etwas aus, was zunächst weniger zu sagen scheint als die Bewegung oder das Entstehen der Dinge, was aber tiefer liegt und allgemeiner allem Nichtgöttlichen zukommt: er erhebt sich vom Vielfältigen zum Einen und vom Unvollkommenen zum Vollkommenen. Es ist das „henologische" Argument, wie es die Institutiones theodicaeae Hontheims vorlegen; dazu kommen der sog. ideologische Erweis der ersten Wahrheit und der moralische Erweis der höchsten Güte, denen Garrigou-Lagrange unter Berufung auf den hl. Thomas volle Beweiskraft zubilligt.

Schon durch die bisherigen Darlegungen sind eine Reihe von „Antinomien" aufgelöst; doch wird diese Arbeit ausdrücklich zumeist im zweiten Teil des Werkes geleistet. Sie hält sich im Wesentlichen an die Linien, die man in der philosophia perennis gewohnt ist — den doctor angelicus kennt der Verfasser in bewundernswerter Weise —, läßt es aber nicht an eigenen Beleuchtungen des Alten fehlen. Die Gegner, die zu Worte kommen, sind natürlich vor allem die Franzosen, besonders der Modephilosoph Bergson und sein Anhang. P. Garrigou-Lagrange gibt sich ihm gegenüber als entschiedenen Intellektualisten. Aber nicht selten bricht von hohen Gedanken entzündete Wärme durch und wird die Bedeutung der Gedanken für das Leben sichtbar. Ein schönes Gebet sei wiedergegeben, das der Verfasser, leider ohne Nennung des Urhebers, dort anführt, wo er von unserem Vertrauen auf Gottes grenzenlose Barmherzigkeit gerade auf grund unserer Bedürftigkeit spricht (S. 457).

„Herr, gedenke, daß du alles aus nichts erschaffen hast; gedenke, daß deine Hand die Sterne entzündet hat; schenke, wie du bist: glänzend, unermeßlich. Erdrücke meine Wünsche unter der Übergröße deiner Gaben. Laß mich sagen: Gott ist groß, und ich wußte es nicht; Gott ist Gott, und ich schlief. Verwirkliche oft unsere beiden Naturen: du bist das Sein, und ich bin das Nichts. Gott, der ist, schenke, wie du bist, ohne Vorbehalt, damit ich dich erkenne. Ich bin der, der nicht ist, und ich bin bedürftig in allem. Gott, der alles ist, schenke alles dem, der nichts und der in allem bedürftig ist. Du bist nicht geizig gewesen, als du die Sterne an den Himmel streutest. Sei nicht unbesieglich; denn du bist Gott. Vater, der du Freude empfindest zu weichen, da du die Allmacht bist, dich zu neigen, da du die Allhöhe bist, besiegt zu werden, da du die Herrlichkeit bist, erhöre mich ohne mein Verdienst, wie du mich aus nichts erschaffen hast."

Anders als P. Garrigou-Lagranges umfängliches Werk, ist für Schulzwecke eingerichtet die Gotteslehre von Josef Donat S. J.[1], durch die der von uns in diesen Blättern 86 (1914) 103 f. angezeigte philosophische Leitfaden seine Vollendung erhält. Es war ein guter Gedanke, in der Einleitung die Gotteslehre gegen die Religionsphilosophie abzugrenzen. Diese hat nicht die Aufgabe, den objektiv gegebenen Gegenstand der religiösen Verehrung, Gott, nach Dasein und Wesen zu behandeln; sie befaßt sich vielmehr mit der Religion selbst, ihrem Wesen, ihrer Begründung, ihren Äußerungen, ihrem Wert, wobei sie wiederum die Tatsachenforschung der Religionsgeschichte, Religionsvergleichung, Religionspsychologie zu überlassen hat. Da aber für viele Religionsphilosophen, die Gottes Dasein bestreiten oder bezweifeln, Gott nur ein subjektiv zu bewertendes Denkgebilde ist, ziehen sie das, was sie als mehr oder minder kümmerliche Gotteslehre vortragen, in ihr Fach hinein. — Eine kurz gefaßte Gotteslehre bieten Georg Hagemanns „Elemente der Philosophie", deren zweiten Band: „Metaphysik", Prof. Joseph Anton Endres durchgesehen und teilweise umgearbeitet hat[2]. Sie schließt sich an einen Abschnitt über den Unterschied der

[1] Theodicea. Editio 1ª et 2ª. 8° (VI u. 228 S.) Oeniponte 1914, Rauch. *M* 2.45.

[2] gr. 8° (X u. 240 S.) Freiburg 1914, Herder. *M* 3.20; geb. *M* 3.80. S. 175 bis 238.

Weltansichten. Bei der herrschenden Stellung, die das Wort Weltanschauung im heutigen Sprachgebrauch und das, was man damit bezeichnen will, als Krone und Abschluß in der Metaphysik einnehmen, ist die Herausstellung dieses Abschnittes wohl gerechtfertigt. Weltansicht oder Weltanschauung wird hier gefaßt als „einheitliche und abschließende Erklärung der Gesamtwirklichkeit". Nachdem im einzelnen der materialistische, der spiritualistische, der transzendente Monismus zurückgewiesen sind, folgt von selbst, daß ein überweltlicher Weltgrund angenommen werden muß; damit ist die Gotteslehre eingeleitet. Ungewöhnlich ist es, nach dem Erkennen und Wollen noch vom „Fühlen" Gottes zu reden; man pflegt sonst die Seligkeit, das „Freudiggestimmtsein" Gottes unter den Willensakten zu behandeln. Da jedoch alles Körperliche und „gemischt Vollkommene" aus dem Begriff ausgeschieden wird, handelt es sich in der Tat um eine Verschiedenheit nur in der Sprechweise. — Klare und inhaltreiche Darstellungen der theologischen Lehre vom einen und dreifaltigen Gott erschienen soeben von Prof. Franz Diekamp[1], thomistisch gehalten, und von Prof. Bernhard Bartmann[2].

Zwei für weitere Kreise bestimmte Schriften werden mit Fug noch erwähnt. Eine Taschenapologetik von Léon Cristiani, die wir in diesen Blättern 84 (1913) 561 empfahlen, hat die verdiente Übersetzung gefunden[3]. Die größere Hälfte des geistvollen Büchleins beschäftigt sich mit der Gotteslehre, erfreulicherweise nach den Gründen für Gottes Dasein auch mit Gottes Eigenschaften, Leben, Wirken, Vorsehung. — Prof. Martin Grabmann[4] erläutert in anziehender Art das „Möge ich mich erkennen — Möge ich dich erkennen!" des hl. Augustinus. In drei Abschnitten des zweiten Teiles der Schrift, der der Gotteslehre Augustins gewidmet ist, entwickelt der Verfasser auf grund zahlreicher Anführungen die Vernunftbeweise des Heiligen für Gottes Dasein, sodann seine tiefen und von Liebe durchglühten Gedanken über Gottes Wesen und Verhältnis zur Welt. Des Verfassers ausgebreitete Gelehrsamkeit weiß die Darstellung mit einer Menge beachtenswerter Mitteilungen zu würzen; so gegenüber dem heutigen Antiintellektualismus, der sich gern auf Augustin beruft, dessen Mahnung an Konsentius, den Verstand sehr zu lieben: Intellectum valde ama, oder des hl. Bonaventura Regel für die Auslegung kühner Augustinusworte: Plus dicens et minus volens intelligi, oder so treffende Bemerkungen wie die Karl Joëls, wir Moderne seien viel zu hastig und zu flüchtig, um die Frage des letzten Haltes, die Gottesfrage, auch nur zu stellen, „weil ja sonst die nächste Trambahn davonläuft".

---

[1] Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. I. Bd. 2., neubearb. Aufl. 8° (XII u. 308 S.) Münster 1917, Aschendorff. *M* 4.60. S. 87—300.

[2] Lehrbuch der Dogmatik. I. Bd. 3., verm. u. verb. Aufl. gr. 8° (XII u. 452 S.) Freiburg 1917, Herder. *M* 8.50; geb. *M* 10.— S. 83—257.

[3] Gott und die Religion. Religiöse Abhandlungen. Berechtigte Übersetzung von Emil Prinz zu Öttingen-Spielberg. 12° (212 S.) Regensburg 1915, Pustet. *M* 2.—; geb. *M* 2.60.

[4] Die Grundgedanken des hl. Augustinus über die Seele und Gott. (Rüstzeug der Gegenwart. Neue Folge. 5. Bd.) kl. 8° (126 S.) Köln 1916, Bachem. *M* 2.20.

Das gedrängte Bild, das Grabmann entwirft, fesselt um so mehr, als Augustin fortwährend mit der späteren Entwicklung und unserer Zeitphilosophie in Beziehung gesetzt wird; man versteht daraufhin, mit wie viel Recht er verschiedentlich der „erste moderne Denker" genannt worden ist.

Augustinus, der so innig wie kaum ein anderer Gott als die höchste Wahrheit verehrt hat, wäre gewiß einverstanden gewesen mit dem Urteil, wodurch P. Garrigou-Lagrange seine Überlegungen abschließt: „Der wahre Gott oder die radikale Absurdität. — Durch einen sonderbaren Rückschlag endet die gewaltige Anstrengung, die die abwegige Philosophie aufbietet, um Gott zu leugnen, mit nichts anderem als mit widersinnigen Folgen und dadurch einem Beweis, daß Gott ist und eine geheimnisvolle Harmonie in sich birgt. Man muß wählen: entweder das unaussprechliche Wesen, das alle reinen Vollkommenheiten in sich eint und, weit entfernt, sie zu zerstören, zur höchsten Stufe emporträgt, oder aber die allgemeine Verwirrung, die Zerstörung aller Formen des Wahren und Guten durch deren widersinnige Ineinssetzung mit dem Irrtum und dem Bösen" (S. 750). So ist es in der Tat. Wäre unsere Welt das Höchste, so hätten Widerspruch und Krieg das letzte Wort.

Otto Zimmermann S. J.

# Besprechungen.

## Geschichte.

Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Herausgegeben von Dr. Joseph Greving. 8° Münster 1914, Aschendorff.

1. 27. u. 28. Heft: Johann Ecks Predigttätigkeit an U. L. Frau in Ingolstadt (1525—1541). Von († Dr. August Brandt, o. ö. Professor der Pastoraltheologie in Bonn. (XII u. 239 S.) *M* 6.40

2. 29. Heft: Die Legation des Kardinals Nikolaus Cusanus und die Ordensreform in der Kirchenprovinz Salzburg. Von Dr. Ignaz Zibermayr, Landesarchivdirektor in Linz a. d. Donau. (XX u. 128 S.) *M* 3.75

1. Der kürzlich so früh und jäh dahingeraffte Bonner Pastoraltheologe Dr. Brandt hat die von Dr. Greving in die Wege geleitete Eckforschung um einen dankenswerten Beitrag bereichert, indem er die Predigttätigkeit des ersten „unter allen katholischen Kontroverstheologen", des „kühnsten und unerschrockensten Vorkämpfers für den alten Glauben", zum Gegenstand einer eingehenden homiletischen Studie gemacht hat, um damit „einem der besten und unermüdlichsten Prediger der Reformationszeit" die verdiente Würdigung zukommen zu lassen.

Als „bestes und zuverlässigstes Dokument" zur Beurteilung der ganzen Predigttätigkeit des Ingolstädter Theologen und Pfarrers stellte sich dem Verfasser im Verlauf seiner Studien das in der Münchener Universitätsbibliothek (Kodex 125) aufbewahrte Predigtbuch Ecks dar, das seine eigenhändig geschriebenen Predigten und Predigtentwürfe enthält und uns einen genauen Einblick in seine homiletische Tätigkeit an der Liebfrauenkirche ermöglicht. Nie für den Druck bestimmt, bietet das Predigtbuch die Skizzen in ihrer ganzen Ursprünglichkeit von kanzelfertigen Reden und ausführlichen Entwürfen bis zu kurzen Notizen herab, in denen er seine Gedanken mit einigen Stichworten fixierte und ordnete.

Während die Predigten selber deutsch gehalten wurden, sind alle Entwürfe der Sitte der Zeit entsprechend lateinisch abgefaßt, aber häufig mit deutschen Ausdrücken und Redewendungen untermengt. In der Regel pflegte Eck seine Predigtskizzen für die höheren Feste, namentlich die Marientage, sorgfältiger auszuarbeiten; dagegen sind seine Aufzeichnungen für die gewöhnlichen Sonntage recht knapp bemessen. Immerhin ist es erstaunlich, wie dieser vielbeschäftigte Mann, der durch literarische Publikationen, öffentliche Disputationen, Arbeiten auf Reichstagen, Beratungen mit kirchlichen und weltlichen Behörden fortwährend in Anspruch genommen war, noch die Zeit zu einer so regen Predigttätigkeit

erübrigte; hat er doch in dem einen Jahre 1529 nicht weniger als 82 Kanzelreden gehalten (S. 11). Bekundet schon diese Tatsache seine hohe Wertschätzung der Predigt, so besitzen wir auch direkte Zeugnisse aus seinem Munde, in denen er „die Verkündigung des Wortes Gottes als eine der vornehmsten Obliegenheiten" des Pfarrers und das freudige Anhören desselben als Zeichen der Auserwählung bezeichnet (S. 14).

Als Ziel und Ende seiner gesamten Predigttätigkeit betrachtet Eck die Erziehung der Gemeinde zur Gottesfurcht (S. 16); darum sein Kampf gegen die Sünde, darum sein Mühen und Streben, „den Gesetzen und Mitteln christlicher Lebensführung und Lebensheiligung" im Leben des einzelnen Pfarrkindes Geltung und Anerkennung zu verschaffen (S. 154).

Ecks Kanzelsprache verrät große Mannigfaltigkeit. Im allgemeinen tragen seine Predigten den Charakter ruhiger Belehrung, einige erinnern sogar stark an den Katheder. An den Hochfesten des Kirchenjahres aber und an den Marienfesten erheben sich seine homiletischen Ausführungen oft zu hoher Schönheit und poetischem Schwung. Zu seinen packendsten und ergreifendsten Vorträgen gehören jedenfalls die Türkenpredigten.

Hauptpredigtquelle war für den Ingolstädter Stadtpfarrer die Heilige Schrift, die er mit solch „souveräner Meisterschaft" homiletisch auszumünzen verstand, daß seine ganze Predigtart als biblisch bezeichnet werden muß (S. 40). Daneben hat er auch von den Schriften der heiligen Väter und der mittelalterlichen Theologen reichlichen Gebrauch gemacht; boten sie ihm doch im Kampf gegen die Neuerer mächtige apologetische Waffen, die er mit großem Geschick zu verwerten verstand.

„Die gesamte Predigttätigkeit Ecks", urteilt Brandt, „trägt das schöne Charakteristikum praktischer Seelsorgearbeit, und aus allen seinen Worten spricht der um seine Herde besorgte Hirte" (S. 92). Im Mittelpunkt seiner Pfarrpredigt steht die Person Christi und sein Werk (S. 98). Bald schildert er seiner Gemeinde den Heiland in seinem geheimnisvollen vorweltlichen Leben, bald in der hellen Mittagssonne des öffentlichen Wirkens und Lehrens, bald im blutigen Abendrot seines Leidens und Sterbens (S. 105). — Auch die Gottesmutter nimmt in Ecks Kanzelvorträgen eine hervorragende Stellung ein. Dogmengeschichtlich interessant ist die Tatsache, daß ihre großen Privilegien, ihre unbefleckte Empfängnis, ihre stete Jungfräulichkeit und ihre leibliche Aufnahme in den Himmel an ihm einen ebenso warmen wie entschiedenen Verteidiger fanden. Als infolge des Regensburger Reformstatuts von 1524 das Fest der Unbefleckten Empfängnis in Ingolstadt abgeschafft worden war, bedauerte er das sehr und wünschte, daß seine Gemeinde es dennoch begehe (S. 109). — Wie als Theologe, so war Eck auch als Seelsorger unablässig bemüht, die ihm anvertraute Herde vor den hereinbrechenden Fluten der Neuerung zu schützen. Namentlich den falschen Darstellungen der Reformatoren bezüglich der Sakramentenlehre, die so zersetzend auf die christliche Lebenshaltung einwirkten, trat er scharf entgegen. Aufs gründlichste behandelte er in seinen Predigten die am meisten umstrittenen Sakramente des Altars und der Buße. Letzteres behandelte er, abgesehen von

zahlreichen Hinweisen in den Fastenpredigten, in zwei sorgfältig ausgearbeiteten Zyklen von je sechs bzw. neun Predigten (S. 123). — Eine seiner vornehmsten Sorgen war es, die Heiligung des Familienlebens zu fördern und Eltern wie Lehrer immer wieder auf die Wichtigkeit der Jugenderziehung und den Wert einer guten Schulbildung hinzuweisen (S. 143). „Den Höhepunkt seines homiletischen Wirkens" stellen seine Fasten- und Passionspredigten dar, in denen der um das Seelenheil seiner Schäflein treubesorgte Hirt ganz ergreifende Töne anzuschlagen weiß (S. 150).

Wenn auch die Predigten des großen Theologen nie der biblisch-dogmatischen Grundlage entbehren, so zeigt er sich doch als echtes Kind des Mittelalters in der Bewertung der Legenden und Wunderberichte, die er kritiklos den damals so beliebten Dialogen Gregors d. Gr. entnimmt und als dekoratives Beiwerk seinen Ausführungen einflicht, ihnen aber auch Beweiskraft beimißt.

Ecks Beurteilung der Zeitlage war äußerst pessimistisch. Wollte man auf Grund seiner Predigtskizzen ein Zeit- und Sittenbild entwerfen, so müßte es in düsterem Tone gehalten werden. Allerdings war die Lage Deutschlands auch traurig genug (S. 167).

Alles in allem: Hätten die Prediger und Seelsorger jener Zeit Ecks hohe Auffassung von ihrem Amte geteilt und sie mit der gleichen Gewissenhaftigkeit in die Tat umgesetzt, so hätte die große Abfallbewegung wohl nicht jenen Umfang annehmen können, den sie nun einmal genommen hat.

2. Der klägliche Ausgang des Baseler Konzils, das gerade in der Frage der kirchlichen Erneuerung vollständig versagt hatte, lenkte die Augen der wahren Reformfreunde wieder nach Rom. Papst Nikolaus V. benutzte die Gelegenheit des Jubeljahres 1450, um dem allgemeinen Verlangen der damaligen Welt nach Reform entgegenzukommen. Am 24. September 1450 betraute er den berühmten, durch persönliche Eigenschaften ausgezeichneten Kardinal Nikolaus von Cues mit der Verkündigung des Jubelablasses in Deutschland, die zugleich eine Erneuerung des religiösen Lebens im Gefolge haben sollte. Durch eine weitere Bulle vom 29. Dezember gleichen Jahres erhielt der Legat den ebenso wichtigen wie heiklen Sonderauftrag, eine Reform der Orden und kirchlichen Personen in die Wege zu leiten.

Von der Mehrzahl der Bevölkerung und den kirchlichen Oberhirten freudig begrüßt, eröffnete Cusanus am 3. Februar 1451 die Provinzialsynode in Salzburg, wo er am 8. Februar seine Bestimmungen zur Gewinnung des Jubelablasses erließ. Wenn auch durch die emsige Geschäftigkeit, mit welcher der ihm beigeordnete päpstliche Generalkollektor Antonius de Latiosis de Forlivio die Sammlung der Ablaßalmosen betrieb, die Ablaßverkündigung einen unangenehmen metallischen Beigeschmack erhielt, den der Legat selber lieber vermieden hätte, so muß gleichwohl „dem Papste Nikolaus V. das Zeugnis ausgestellt werden, daß die von ihm gewählte Art der Verkündigung des Jubeljahres noch immer viel erhabener sich darstellt, als es vor und nach ihm der Fall war" (S. 16).

Von allen seinen Aufgaben lag dem Kardinallegaten die Hebung der Ordenszucht am meisten am Herzen; ihr wandte er darum seine besondere Aufmerksamkeit

zu. „Sein Interesse und seine warme Anteilnahme an diesem schwierigen Werk wurde noch dadurch gefördert, daß sowohl im Benediktinerorden wie bei den Augustinerchorherren ihm schon Männer vorgearbeitet hatten, deren Bestrebungen den seinigen vollständig entsprachen" (S. 19).

In einem eigenen Kapitel (S. 19—44) gibt der Verfasser einen kurzen Überblick über die Ordensreform, wie sie seit Beginn des 15. Jahrhunderts bis zum Auftreten des Cusanus im Bereich der Salzburger Kirchenprovinz mächtig eingesetzt hatte, indem die Benediktiner durch Subiaco, die Augustiner durch Raudnitz a. d. Elbe die Erneuerung der Ordenszucht erhielten. Wie Melk für die Benediktiner, so wurde St. Dorothea in Wien für die Augustinerchorherren das erste Zentrum der Reformbewegung in Österreich, die bald auch nach Bayern übergriff und in dem Kloster Tegernsee einen neuen Mittelpunkt der Melker Observanz erstehen ließ.

So fand also der Kardinallegat einen wohlvorbereiteten Boden, als er am 8. Februar 1451 auf der erwähnten Salzburger Synode sein Reformdekret erließ, das die Rückkehr zur alten Strenge der Ordensregel binnen Jahresfrist verfügte und für die einzelnen Orden eigene Visitatoren ernannte. Neben der genauen Befolgung der Gelübde wurde namentlich die völlige Enthaltung von Fleischspeisen nach der ursprünglichen Regel den Regularen zur Pflicht gemacht.

Das Ergebnis der nun folgenden Visitation kann als ganz befriedigend bezeichnet werden. In 11 Konventen wurde die Melker Regel streng beobachtet, während sie in ebensovielen fast gar keinen Fuß gefaßt hatte. In den übrigen 30 Benediktinerklöstern des Salzburger Kirchensprengels war die Melker Observanz wenigstens in den wesentlichen Punkten durchgedrungen. Wenn man „die Lage der damaligen Ordenshäuser nicht mit den Augen der rigorosen Berichterstatter betrachtet, denen nur die volle Strenge ihrer Observanz ... vorschwebte, wird man zugeben müssen, daß der Zustand der Benediktinerklöster mit nicht vielen Ausnahmen maßvollen Anforderungen vollauf gerecht wird, ja teilweise eine Höhe erreicht hat, die an die Tage von Cluny erinnert" (S. 54). — Auch bei den Augustinerchorherren zeigen die von den Visitatoren vorgefundenen Ergebnisse zum Teil schöne Erfolge der vorausgegangenen Reformbestrebungen, die jedoch an die Leistungen der Melker Union nicht heranreichen.

Während die Visitation bei den Benediktinern und Augustinerchorherren anstandslos durchgeführt wurde, stießen die Reformbestrebungen des Legaten bei den Frauenklöstern und namentlich bei den Zisterzienserinnen von Anfang an auf Widerstand. Die in der Blütezeit vom letztgenannten Orden erworbenen Privilegien, namentlich das von Innozenz IV. im Jahre 1245 erteilte Vorrecht, wonach sie nur von Ordensgenossen visitiert werden sollten, wurden das Hindernis, woran bei den Zisterzienserinnen im 15. Jahrhundert eine energische Reform scheiterte.

Nachdem der Verfasser im Schlußkapitel die Tatsache konstatiert hat, daß die von Cusanus in die Wege geleitete Visitation sowohl für die Melker Union wie für die Raudnitzer Reform den Höhepunkt der Entwicklung bedeutet (S. 75), weist er im einzelnen nach, wie die Reformbewegung nicht bloß die geistliche,

sondern auch die wirtschaftliche Hebung der Ordenshäuser und eine gesteigerte Pflege von Kunst und Wissenschaft zur Folge hatte. „Für eine stattliche Reihe der behandelten Klöster bedeutet diese Zeit den Glanzpunkt ihrer wechselvollen, reichen Geschichte" (S. 94).

Wenn den Bestrebungen des Cusanus kein dauernder Erfolg beschieden war und nach seinem Weggang ein allmählicher Verfall einsetzte, so ist das unerfreuliche Ergebnis nach dem Verfasser nicht so sehr auf die Persönlichkeit des Legaten zurückzuführen als auf die hochgespannten Anforderungen der Reformfreunde, namentlich auf ihr starres Festhalten an der völligen Enthaltung von Fleischspeisen, auf die Teilnahmslosigkeit der Hauptfaktoren, die berufen gewesen wären, das begonnene Werk fortzusetzen, der Kurie nämlich und des Landesfürstentums, und endlich auf das Fehlen einer strafferen Organisation innerhalb der Reformklöster.

Der große Fleiß des Verfassers — das Literaturverzeichnis umfaßt allein 11 Seiten —, seine methodisch-kritische Bewertung der Quellen und seine reife Umsicht im Urteil verleihen der Untersuchung ihren besondern Wert und gestalten sie ganz unbeabsichtigt zu einer wirksamen Apologie des katholischen Ordenswesens und der Kirche. **Wilhelm Kratz** S. J.

## Kunstwissenschaft.

1. Geschichte der Kunst aller Zeiten und Völker. Von Karl Woermann. Zweite, neubearbeitete und vermehrte Auflage. II. Band: Die Kunst der Naturvölker und der übrigen nichtchristlichen Kulturvölker, einschließlich der Kunst des Islams. Mit 362 Abbildungen im Text, 8 Tafeln in Farbendruck und 54 Tafeln in Tonätzung und Holzschnitt. gr. 8° (XVI u. 492 S.) Leipzig u. Wien 1915, Bibliographisches Institut. Geb. *M* 13.—
2. Einführung in die Betrachtung von Werken der bildenden Kunst. Von Luise Potpeschnigg. Mit 20 Tafeln und 14 Abbildungen im Text. gr. 8° (VIII u. 222 S.) Wien 1915, k. k. Schulbücherverlag. *K* 5.—
3. Kriegergrabmale. Entwürfe von Albert Schiller, Professor an der k. Kunstgewerbeschule in Stuttgart. [„Grabmalkunst", Bd. II.] gr. 8° 50 Zeichnungen auf 21 Tafeln. Stuttgart 1916, Verlag für Volkskunst, Rich. Keutel. In Mappe *M* 6.—
4. Schmiedeiserne Grabkreuze. Fünfzig Originalentwürfe von Professor A. Schiller. gr. 8° (4 S. u. 50 Tafeln). Kempten und München [1917], Kösel. Volksausgabe in Mappenform *M* 10.—, Vorzugsausgabe, geb. in feinem Einband *M* 25.—
5. Kriegsdenkmäler. Die beim Wettbewerb des k. k. Ministeriums für Kultus und Unterricht durch Preise oder ehrende Anerkennung ausgezeichneten Entwürfe. [Der Architekt, 9. Beiheft.] 90 Bilder und Pläne mit erklärendem Text und einer Einleitung. Folio. (36 Tafeln.) Wien 1916, Kunstverlag Anton Schroll & Co. *K* 12.—

6. **Krieg und Heimat.** Sonderheft der Zeitschrift „Bayerischer Heimatschutz". Mit 9 zum Teil farbigen Tafeln und vielen Bildern im Text. 4° (160 S.) München 1916, Karl Aug. Seyfried & Co. Preis für Nichtmitglieder *M* 4.— Zu beziehen durch die Geschäftsstelle München, Ludwigstr. 14 [1].

1. Erstaunlich schnell hat Woermann dem ersten Bande der neuen Auflage seiner groß angelegten Kunstgeschichte den zweiten folgen lassen. Er behandelt darin ein Gebiet, das für die Kunstgeschichtschreibung zum größten Teil Neuland ist. Muß man doch noch heute, wenn man die Kunst der Naturvölker, die Werke indischer, chinesischer, japanischer Kunst studieren will, nicht in die Kunstmuseen, sondern in die ethnographischen Sammlungen gehen — ein Beweis, wie wenig der Zusammenhang dieser Werke mit der Kunstgeschichte gefühlt wird. Einen kurzen, auch als Probe der sprachlichen Darstellung bemerkenswerten Überblick über das behandelte Gebiet gibt der Verfasser in der Einleitung:

„An der Hand der Kunst, der allversöhnenden, werden wir die schwarzen Wilden Australiens, die gelben Buschmänner Südafrikas und die grauen Eskimos des höchsten Nordens besuchen, aber auch bei den braunen Bewohnern der brasilianischen Urwälder und bei dem behenden, begabten Volke der sog. Rothäute der nordamerikanischen Steppen einkehren. Von den altmexikanischen Halbbarbaren, deren Heimat das mittelamerikanische Hochland war, werden wir uns zu den kunstreichen Altperuanern, deren Westmeer den ewigen Schnee des Andenhochgebirges widerspiegelt, von den glühenden Gestaden Ostafrikas werden wir uns, den Schwarzen Erdteil durchquerend, zur nicht minder heißen Gold- und Elfenbeinküste Westafrikas begeben. Die Kunst wird uns zu den glücklichen, üppigen Inseln des weitgedehnten Inselmeeres des Stillen Ozeans, zu den heiligen Strömen der von den höchsten Bergen der Erde beschirmten, von den Wogen des Ozeans umgürteten vorderindischen und zu den gesegneten Gefilden der wunderreichen, in schlummernden Wäldern träumende Schlösser und Heiligtümer bergenden hinterindischen Halbinsel geleiten. Im Schutze der Kunst werden wir an den Strömen und Bergen, in den Reisfeldern und Teepflanzungen des weiten ‚Reiches der Mitte' und an den blühenden, kunstreichen Gestaden des Inselllandes ‚der aufgehenden Sonne' verweilen. . . ." (S. 1 f.)

Es verdient alle Bewunderung, daß es dem Verfasser gelang, das ungeheure Material auf 492 Seiten so zu bewältigen, daß stets die neuesten Forschungsergebnisse berücksichtigt werden und über der Aufzählung der Einzelheiten die Herausarbeitung der großen Zusammenhänge nicht vergessen wird. Interessante Lichtblicke gewährt der Vergleich zwischen der Kunst der heutigen Naturvölker und den Funden aus der europäischen Stein- und Bronzezeit. Es ist ein bedeutsames Ergebnis dieser die ganze Erde umspannenden Kunstbetrachtung, daß unter ähnlichen Naturbedingungen zu allen Zeiten auch die gleichen Kunst- und Zierformen entstehen. Ganz besonders auffallend ist die Einheitlichkeit der geometrischen Ornamente in der ganzen Welt. Für die Quellen unserer abendländischen Kunst bietet die Untersuchung vorderasiatischer Werke, namentlich der

[1] Die Geschäftsstelle sendet das Heft auf Wunsch auch an eine genau zu bezeichnende Adresse ins Feld und gewährt dabei einen Vorzugspreis von *M* 2.50, der vorher einzuzahlen ist.

Sassanidenkunst, neue Perspektiven; drangen doch sassanidische Prachtgewebe bis nach Maastricht und Köln. Noch viele Fragen auf diesem weiten Gebiete harren der Lösung; aber die Probleme sind gestellt. Sie im Zusammenhang der Weltkunstgeschichte zum erstenmal weiteren Kreisen nahegebracht zu haben, ist das große Verdienst des Woermannschen Buches.

2. Seit Alfred Lichtwark 1897 sein Büchlein „Übungen in der Betrachtung von Kunstwerken" herausgab, haben zahlreiche Schulmänner und Freunde des Volkes das Wort zu dem Thema „Kunst und Schule" ergriffen. Es beseelte sie der edle und schöne Gedanke, unserem Volke die großen Meister näherzubringen, auch dem Laien etwas von den Schätzen zu erschließen, die in den Werken der Kunst verborgen liegen. Eine große Aufgabe ist hier in der Tat zu lösen. Dem einfachen Manne fehlt durchaus nicht das Interesse an den Schöpfungen der Künstler; das zeigt der gute Besuch öffentlicher Kunstsammlungen an „freien" Tagen. Aber etwas anderes fehlt: die Anleitung zum Verständnis. Der ungeübte Beschauer tritt vor ein Bild oder eine Statue, schaut nach der Unterschrift, wirft vielleicht einen Blick in den Katalog, findet das Werk „schön" oder „häßlich" und eilt dann weiter zum nächsten Bild. Hier ist ohne Zweifel eine Lücke in der Erziehung unseres Volkes. Jedem deutschen Kind, auch dem ärmsten, wird in der Schule das Verständnis der großen Dichter durch Lesung und Erklärung nahegebracht; der tiefere Gehalt in den Werken unserer Künstler bleibt wohl den meisten fremd. An diesem Punkt setzt das Buch von Luise Potpeschnigg ein. Die Verfasserin, eine Schülerin von Prof. Strzygowski in Wien, geht mit Recht von dem Satze aus: „Grundlage aller Kunstbetrachtung muß das Kunstwerk selbst sein. Nicht Mitteilung vieler geschichtlichen Daten über den Künstler und seinen Kreis oder gar über das Museum und seine Geschichte ist das Ziel, sondern Anleitung zum selbsttätigen Herausholen und Ablesen alles dessen, was das Kunstwerk, so wie es vor uns steht, uns zu sagen hat." Da eine gemeinsame Kunstbetrachtung vor Originalwerken nur in seltenen Fällen möglich ist, so denkt sich die Verfasserin diese „Einführung" an der Hand von Lichtbildern bewerkstelligt. Sie legt dabei das „System der Kunstbetrachtung" von Strzygowski zugrunde. Zunächst wird da auf eine gute, genaue Beschreibung Wert gelegt und auf eine scharfe Sonderung zwischen dem, was der Beschauer tatsächlich sieht, und dem, was er hineindeutet. Sodann wird das Werk nach fünf Gesichtspunkten durchgesprochen: Material und Technik, Gegenstand, Gestalt, Form, Inhalt. Alles das nicht als bloßer Vortrag, sondern als lebendiges Frage- und Antwortspiel. Wie das praktisch zu machen sei, zeigt die Verfasserin an 16 ausgeführten Beispielen. Die Sprache ist einfach und leicht verständlich; in den teilweise polemischen Ausführungen des ersten Teils haben die Worte leider hie und da einen unnötig scharfen Klang.

3. Prof. Albert Schiller hat dem von uns im Maiheft des vorigen Jahres (91, 145 f.) angezeigten ersten Band von Grabmalentwürfen zwei andere von gleichem Umfang und Format folgen lassen. Der erste ist ausschließlich dem Kriegergrabmal gewidmet. Bewußtes Maßhalten bei reichem Wechsel, namentlich

der Innenformen, muß diesen 50 Zeichnungen nachgerühmt werden. Das Eiserne Kreuz in mannigfacher Gestaltung, das Schwert mit Kreuzgriff, Schwert und Palme, die gekreuzten Schwerter sind die Motive, die vornehmlich zur Verwendung kommen. Die feste, geschlossene Form der Grabsteine wirkt schon an sich männlich und soldatisch. Einige der einfacheren Beispiele, wie Tafel 1a und b, Tafel 14a, in gleicher Art nebeneinander gestellt, würden schöne Reihengräber ergeben. Das öfter wiederkehrende Symbol des römischen Kriegerhelmes will uns für unsere deutschen Helden weniger passend erscheinen. Mehrere Beispiele (Tafel 10, 16, 20) zeigen die Bedeutung einer gut gewählten Schrift.

4. Noch prächtiger als die beiden früheren ist die Mappe ausgestattet, die sich mit schmiedeisernen Grabkreuzen befaßt. Mit Recht betont der Künstler in seinem Geleitwort die Bedeutung des schmiedeisernen Werkes für die Erneuerung unserer Grabmalkunst. Wir haben uns müde gesehen am kalten Stein; zudem müssen sich seine Formen, dem spröden Material entsprechend, immer in engen Grenzen halten. Ganz anders bei der Kunst des dehnbaren, gelenkigen Eisens. Hier kann sich die künstlerische Phantasie viel freier ergehen, hier kann die echt deutsche Freude am schönen Schnörkel zu Worte kommen. Etwas von dem Geiste Dürers, wie er aus den Randzeichnungen zum Gebetbuch des Kaisers Max spricht, wird da lebendig. Und ein gut Stück von diesem Reichtum finden wir auch in den vorliegenden 50 Entwürfen wieder. Eine maßvolle Bemalung unterstützt die Wirkungen der Form. Besonders glücklich scheint uns die Verwendung altchristlicher Symbole: neben den Abzeichen des Kriegers, dem Eisernen Kreuz und dem Schwert, stehen die Zeichen des Christen: Palme, Anker, brennende Lampe, Siegeskranz, Christus- und Jesusmonogramm, das A und Ω. Wir möchten diese Sammlung von Entwürfen ein Musterbeispiel nennen für die Art, wie die heutige religiöse Kunst aus der altchristlichen Anregung und Forderung gewinnen kann.

Unsere ernste, große Zeit fordert Schlichtheit und einfache, stille Würde auch am Grabe. Der Stein ist seiner Natur nach leicht aufdringlich und pomphaft, das schmiedeiserne Kreuz liebt die bescheidenen Maße. Auch aus diesem Grunde verdient es, daß ihm wieder sein Ehrenplatz auf unsern Friedhöfen gegeben werde.

5. Es ist ein Zeichen des auch unter den Schrecknissen des Weltkrieges noch immer wachen idealen Sinnes unseres Volkes, daß österreichische, vorab Wiener Künstler nun zum zweiten Male einen stattlichen Band vorlegen, der die Ehrung der toten Krieger zum Gegenstande hat. (Über die erste Veröffentlichung vgl. diese Zeitschrift, 91, 79.) Veranlassung zu der Schrift war ein vom k. k. Ministerium für Kultus und Unterricht im Februar 1915 ausgeschriebener Wettbewerb, auf den hin 223 Entwürfe eingingen. Das Preisgericht konnte 17 Preise im Gesamtbetrage von 66 000 Kr. verteilen (darunter 5 Preise zu je 8000 Kr.) und erkannte außerdem 8 Entwürfen eine ehrende Anerkennung zu. Unter so vielen ähnlichen Unternehmungen gewinnt die vorliegende eine besondere Bedeutung einmal dadurch, daß in den Bedingungen die Wahl des Standortes innerhalb der österreichischen Monarchie dem freien Ermessen des Künstlers anheimgegeben, gleichzeitig aber gefordert wurde, daß jedem Entwurf eine ganz

bestimmte, dem öffentlichen Verkehr zugängliche Örtlichkeit zugrunde liegen müsse. Diese Bestimmung rückte die Wichtigkeit der Platzfrage in die erste Linie. Sodann ist es überaus lehrreich, die den Entwürfen beigegebenen und in dem Buche mitabgedruckten Begleittexte der Künstler zu studieren. Wir finden da z. B. betont:

„Bestimmend für die Platzwahl ist in erster Linie die richtige Auffassung der gestellten Aufgabe. Es handelt sich um ein Denkmal ‚für die im gegenwärtigen Feldzuge gefallenen Krieger', also weder um ein Denkmal für diesen gewaltigen Krieg an sich noch um ein Siegesdenkmal, das schon aus naheliegenden Gründen verfrüht wäre. Dieses Denkmal soll uns Überlebende sowie alle späteren Generationen erinnern, daß viele Tausende der besten Söhne Österreichs für die große Idee der Allgemeinheit ihr Leben geopfert haben; es soll uns ein Ort stillen, dankbaren Gedenkens an alle jene sein, die nicht mehr zurückkehrten und draußen irgendwo in fremder Erde ein namenloses Grab fanden. Wir werden daher dieses Denkmal nicht auf einen Berg stellen, auch auf keinen weithin sichtbaren Platz, weil es nicht gilt, eine Freudenbotschaft in die Welt hinauszuposaunen, sondern wir werden einen Platz wählen, der trotz leichter Erreichbarkeit durch seine Weltabgeschlossenheit und von Natur aus vorhandene Stimmung die richtige Örtlichkeit bildet, unser Inneres zu sammeln und von den Schlacken des Alltags zu befreien, so daß wir fähig werden, den tieferen Sinn dieses Denkmals zu erfassen und eine stille Andacht zu verrichten." (S. 8.)

Aus dieser Auffassung heraus schufen Hoppe-Kammerer-Schönthal eine an stillem Wasser inmitten eines Haines gelegene Kapelle; Josef Müllner stellt in die Mitte eines durchbrochenen Mauerrings einen reliefgeschmückten Sarkophag mit der stimmungsvollen Figur eines darauf ruhenden toten Kriegers; Michael Six wählt einen schlichten Bildstock mit Christus als Sämann. Andere Künstler haben die Aufgabe anders gefaßt; ihnen schwebte ein weithin ragendes, monumentales Wahrzeichen des großen Krieges vor Augen. „Wer einmal", so heißt es in einem Begleittext, „oben stand auf der Walhalla bei Regensburg, beim Kelheimer Rundtempel, wer von der Wartburg oder vom Hohentwiel und so manchem Bismarckturm über deutsches Land geschaut, vergißt dieser Stunden Weihestimmung sein Leben nicht!" (S. 12). Besonders der Zentralbau mit einer feierlichen Kuppelhalle besitzt für das Empfinden vieler diese Weihestimmung. Er ist denn auch in einer verhältnismäßig großen Zahl von Entwürfen vertreten. Daneben kommt der Gedanke eines Votivfensters oder einer Votivsäule mit St. Georg oder St. Michael zu seinem Recht. Wie man dagegen einen „trauernden Achilles" (Tafel 8) oder einen weitausschreitenden Lanzenschwinger (Tafel 33), beide in heroischer Nacktheit, als passendes Gedenkzeichen für unsere deutschen und österreichischen Krieger betrachten kann, ist schwerer verständlich. Alles in allem ist das vorliegende Werk ein hocherfreulicher Beweis für das hohe Wollen und bedeutende Können der heutigen österreichischen Künstlerschaft.

6. Ein Buch ganz eigener Art, voll Poesie und doch ganz durchweht vom Ernst der großen Zeit, hat der Bayerische Landesverein für Heimatschutz im Oktober 1916 herausgegeben. Kirchenfürsten, hohe Verwaltungsbeamte, Künstler, Dichter, Krieger haben einträchtig zusammengewirkt, um das Thema „Krieg und

Heimat" dem Leser lebendig vor Augen zu führen. Schon die Titelzeichnung von Rud. Schiestl: „Abschied des Kriegers von Weib und Kind" kündet in ihrer kernigen, festen Art Sinn und Ton des Werkes. Und dieser Ton des echt Deutschen, Tiefen, Gemütvollen geht durch alle Aufsätze und durch alle Bilder. „Was ist uns die Heimat? Und was haben die daheim geschafft und geleistet in der Kriegszeit?" Das sind die Fragen, auf die das Buch Antwort gibt. Einleitend erzählt Fritz Endres vom „Krieg in der Heimat"; Kardinal v. Bettinger behandelt in kurzen, kräftigen Worten „Krieg und Kirche"; Erzbischof Dr. v. Faulhaber wendet sich an die deutsche Frau mit der Mahnung: „Auch im Kriege Gehilfin des Mannes!" Oberkonsistorialrat Veit bespricht die Pflichten des Elternhauses im Kriege. An diese dem geistigen Leben gewidmeten Aufsätze reihen sich treffliche Übersichten über Dinge unseres materiellen Daseins: „Unser tägliches Brot gib uns heute!" — „Tierzucht und Fleischversorgung" — „Unsere wirtschaftliche Kraft". Einen sehr aufschlußreichen Bericht über die Tätigkeit des Roten Kreuzes gibt Karl Alexander v. Müller. Baurat Dr. Gräffel und Regierungsbaumeister Rattinger behandeln die zeitgemäßen Fragen „Über Kriegerehrungen" und „Kriegsdenkmale". Zwischen die längeren Aufsätze sind ansprechende Gedichte und künstlerisch ausgeführte Bilder eingestreut. Diese Bilder, zu einem großen Teile Originalzeichnungen hervorragender Künstler, verleihen dem Buche einen ganz besondern Wert; sie erzählen wie ein guter, lieber Freund von der vielfach so wenig gekannten Schönheit der deutschen Heimat. Und aus allen Beiträgen, sei es in Wort oder Bild, spricht das warme, freudige Bekenntnis, mit dem Dr. Peter Dörfler seine stimmungsvolle Skizze „Mein Erwachen zum Vaterland" beschließt: „Ich war ein Bayer und dazu noch Schwabe, war umstrahlt von der Vergangenheit zweier großer Stämme. Ich war ein Deutscher — Mutter Germania umfaßt mit Stolz alle Stämme wie vortreffliche Söhne. Und es ist gut, daß die Liebe zu einem Reich, das von der Maas bis an die Memel reicht und uns zeitlebens in vielen Teilen fremd bleiben muß, gestützt und genährt wird durch die Liebe zu dem Stück Land und Volk, das wir innig kennen. Die Landsmannschaft stört das Gefühl der Volksgemeinschaft nicht, sondern macht sie gesund und stark. Ein Baum braucht die feinen Haarwurzeln so notwendig wie die mächtigen Klammerwurzeln. Es ist eine wundersame Gliederung in deutschen Landen: Familie — Stamm — Staat — Alldeutschland: Gott mit dir, du Land der Bayern! . . . Deutschland, Deutschland über alles!" (S. 133.)

Wilhelm Leblanc S. J.

---

# Umschau.

## Die hl. Elisabeth von Professor Matthäus Schiestl in der Taufkapelle der St. Elisabethkirche zu Bonn. (Zum 19. November.)

Die Taufkapelle in der Elisabethkirche zu Bonn ist auch eine Kriegserinnerung. Rechts oben über dem Altargemälde, den andern kleinen Fensterrundungen entsprechend, malte Prof. Schiestl eine Elisabethbüste mit betend erhobenen Händen, von Kriegswahrzeichen umgeben mit einem erklärenden Kriegsspruch.

St. Elisabeth. 1915.

Betend erhebe die Hände,
Kriegsnot zum Siege wende,
Friedenssegen uns spende.

Gewiß wird der Geist Prof. Schiestls das Kapellchen nach und nach mit andern Gedenkstücken an die große Zeit ausstatten. Heute nimmt das prachtvoll leuchtende Altarbild unsere ganze Aufmerksamkeit in Anspruch.

Schiestls hl. Elisabeth ist nicht bloß die gabenspendende heilige Fürstin, sie ist ein Symbol. Sie bringt das Wort des Herrn zu malerischem Ausdruck: Deine Linke soll nicht wissen, was deine Rechte tut. Sie gibt ohne Affekt, ohne die Gebärde des Wohltuns, die in Fiesoles spendenden Händen so wunderbar ergreift, sie schenkt in selbstlosester Einfachheit mit zarter Verschämtheit. Es ist, als wollte ihr Blick dem dankbar aufschauenden Auge der armen Bettlerin zu ihren Füßen entfliehen. Mit diesem schlichten Wesen kontrastiert prächtig die hohe Majestät, die auf der fürstlichen Stirne ruht. Wir haben aber nicht bloß eine gute Frau und eine edle Fürstin vor uns, Elisabeth tritt uns im Bild als Heilige entgegen. Es ist ein Kirchenbild. Zu ihrer Rechten der Realismus der Armut, zur Linken der Realismus gabentragender Kinder in vollster Wahrheit und Natürlichkeit. Die Heilige in der Mitte, hehr und affektlos, mit dem Heiligenschein ums Haupt. Die ganze Gestalt ist der Wirklichkeit und dem Leben weit mehr entrückt als die Gruppen zu beiden Seiten. Es ist ein Heiligenbild, das der Andächtige verehrt.

Die verschiedenen Studien zur Gestalt der Heiligen zeigen ganz deutlich, daß der Künstler allmählich und mit vollem Bewußtsein zu seiner abgeklärten, scheinbar etwas kalten, aber der kirchlichen Kunst ganz entsprechenden Auffassung gekommen ist. Die ersten Entwürfe werfen mehr innere Bewegung über die Züge Elisabeths. Eine gütig herablassende, erbarmungsvolle Liebe spricht aus der ersten Skizze, die in sich versunkene Demut aus der zweiten. In einer vollkommeneren Ausführung dieses zweiten Versuchs und im ersten Entwurf zur dritten Skizze werden beide Seelenstimmungen vereinigt. Von da an erfüllt aber ein



Matthäus Schiestl: Die hl. Elisabeth.
Altarbild in der St. Elisabethkirche in Bonn.

neuer Gedanke den Geist des Künstlers. Er löst sich mehr vom Überlieferten los. Das weiße Tuch um Kopf und Gesicht der Heiligen verschwindet; auch der Versuch mit einem grünen und braunen Kopfbehang wird bald aufgegeben, und es erscheint der üppige schwarze Haarwuchs. Die sanfte Lieblichkeit und kindliche Einfalt der Züge weicht einem ernsten, ganz nach innen gekehrten Ausdruck. Das Monumentale und Liturgische tritt mehr hervor.

Wundervoll sind am Gemälde die Harmonie der Farben und das Zusammenstimmen von Inhalt und Form [1].

Um die Farbenverteilung zu verstehen, darf man zunächst nicht von der Mittelfigur ausgehen. Die Heilige strahlt in weißem Gewand und in goldenem Mantel. Diese Farben wirken als Verklärung und entsprechen der Idealgestalt. Den Schlüssel zum richtigen Verständnis der Farbenwirkung reicht uns die Kindergruppe links: das lichte Blau des Mädchenkleides, das tiefe Grün der Knabentunika, dazwischen die dunkelblauen Puffärmel des Jungen. Dieser Dreiklang findet sich in verschiedenen Abstufungen im Bild dreimal wieder. Den reichen Farben der Königskinder entsprechen die blassen Farben der Armut. Zuerst das verschossene Blau des Bettlermantels, das letzte Aufleuchten von Hellblau im Kopf- und Schultertuch der Frau und ihr grünlich schimmerndes Kleid. Die Reihenfolge der Farbe ist also, wie man sieht, in dieser Gruppe eine verschiedene. Das dunklere Blau mußte sich gegen die Herbstfarben des Waldes im Hintergrund abheben, während die Einheitlichkeit des Farbentons das lichtere Doppelspiel in der Gewandung der Bettelfrau forderte.

Sehr wirkungsvoll ist auch die Verteilung goldener und gelber Streifen und Flecke. Was andere Meister durch allmählichen Übergang der Farben erreichen, bewirkt Schiestl, der mit vollem künstlerischen Bewußtsein starke, satte Farben unmittelbar nebeneinander stellt, durch eine Art Spiegelung und durch sein berechnete Wiederholung der Farben. So spiegelt sich das Gold des Fürstenmantels im Hellblau des Mädchenkleides und schimmert als blaßgelbes Untergewand durch das grünliche Gewebe am Körper der Bettlerin, es legt sich als Gürtel und Einfassung um den grünen Überwurf des Knaben. Die goldenen Kronen oben, die goldgelben Schuhe unten vermitteln und überbrücken. Das Wiederholungsmotiv der glänzenden Farben des Reichtums im abgeblaßten Ton der Armut kehrt auf einzig schöne Weise im Kopftüchlein des Bettelkindes wieder. An den goldgelben, rötlich aufleuchtenden Mantel der Fürstin lehnt sich das Köpfchen des Kindes mit seinem Umhang, der auf gleiche Farben in matterem Glanz gestimmt ist.

[1] Eben hat Professor Schiestl eine neue farbige Skizze des Elisabethbildes in München ausgestellt. Ein farbiges Abbild davon erscheint in der Zeitschrift für christliche Kunst. Da ich nur dieses, nicht die Originalskizze gesehen habe, wage ich keinen ausführlichen Vergleich mit dem Bonner Bild niederzuschreiben. Bei allen Personen, mit Ausnahme der Bettelfrau, ist auf der Skizze der Gesichtsausdruck weicher. Die Farben sind wesentlich anders, auch weicher und mehr abgetönt. Die Verwandtschaft zwischen den Farben des Himmels und der Landschaft und denen der Gruppen ist unmittelbarer und auffälliger.

Eine ganz eigentümliche Rolle spielt das Rot. Es breitet sich als Halbkugel über den ganzen Waldhintergrund und zerteilt sich im unteren Teil des Bildes in drei Flecke, die auf einem Halbkreis liegen. Den dunkelsten Ton hat das Ärmelstück des Bettlers, ein schöner Kontrast zwischen der Hautfarbe des Halses und der Hand, hell und grell ist das Kleidchen des sitzenden Kindes, etwas gesteigert die Farbe der Strümpfe des Prinzeßchens. Eine ähnliche Verteilung, mit dem Hellen in der Mitte, wurde dem Weiß zugedacht, das glänzende Kleid der Heiligen, ein schmutzigeres Weiß des Stoffstücks, nach dem die Bettlerin langt, das durch Gelb abgedunkelte Weiß des Tuches um den Arm des Knaben.

Nun müssen wir nochmals den ursprünglichen Farbendreiklang von Hell-, Dunkelblau und Grün aufnehmen. Er kehrt zum drittenmal im obersten Teil des Bildes wieder, in dem wundervoll gemalten herbstlichen Abendhimmel. Hier lösen sich die drei Farben regelloser ab, durch die Dämmerung verwischt, durch die letzten Sonnenstrahlen verklärt, also gleichsam in einer andern Tonart, aber doch deutlich erkennbar in ihrem Eigenwesen, in ihrer Dreiheit klar zu schauen und zu unterscheiden. Und wie über die menschlichen Gruppen, so ist auch über die Wolkengruppen Gelb und Gold geworfen, teils durchschimmernd, teils randend und vermittelnd. Oberhalb der reichen Kindergruppe leuchtet auch ein goldigerer Himmel, über der Bettlergruppe ein matteres Gelb der sinkenden Sonne.

Die Pracht dieser Farbenwirkungen wird man erst recht gewahr, wenn man das Original mit allen farbigen Skizzen vergleicht. In den ersten zwei erscheint die Fürstin in rotem, golddurchwirktem Mantel; die Farbe für das untere Kleid wird erst gesucht. Die Ausführung der zweiten Skizze läßt die Mittelfigur in schimmernder Farbenpracht erstrahlen. Das Kleid ist bereits weiß, das Kopftuch spielt ins Braune, das golddurchzogene Karminrot des Mantels ist von blendendem Glanz. Nur eine spätere künstlerische Rücksicht auf die Farben der Umgebung konnte und mußte vielleicht den Verzicht auf die hier erzielte leuchtende Harmonie begründen. Der Dreiklang der Farben mit seinen wirkungsvollen Wiederholungen wurde erst in der letzten Skizze entdeckt. In der vorletzten fügt sich das Kleid des Bettlers noch nicht in den Farbenzusammenhang ein und das Dunkelblau hat seine selbständige Stellung noch nicht erobert. Das Grün setzte sich erst langsam durch gegen das ursprünglich einseitig herrschende Blau und konnte wohl erst ganz in seine Rechte eintreten, nachdem die Sommerlandschaft sich in ein Herbstrot umwandelte.

Besonders lehrreich ist der Vergleich mit der ausgeführten zweiten Skizze, welche überhaupt eine Sonderstellung einnimmt.

Zur Linken der Fürstin stehen dort ihre drei Kinder, zu ihrer Rechten sieht man die sitzende Kleine, eine hockende Bettlerin und hinter ihr einen hungernden Jungen mit nacktem Oberkörper. Das Dunkelrot des Mantels der hl. Elisabeth kehrt nicht nach greifbaren Gesetzen wieder und spiegelt sich nicht in den Farben der Umgebung. Auch die drei Stufen von Blau an den Kinderkleidern, oben am dunkelsten, zum Lichten nach unten herabsteigend, wiederholen sich nicht, weder in der andern Gruppe noch in der Landschaft. Darum interessieren uns auch nicht recht die drei verschossenen Farben am Körper der Bettlerin, das

schmutzig blaue Tuch, der graublau schimmernde Überwurf, das grünliche Unterkleid. Der Himmel ist gold idealisiert, der Wald noch grün mit dem ersten rötlichen Herbstanflug, etwas blaue Wald- und Luftferne. Hier ist die Mannigfaltigkeit noch durch keine Einheit gebunden. Anderseits ermüdet eine gewisse, gleichsam mechanische Regelmäßigkeit: in den Gruppen ein Herabsteigen vom Dunkeln zum Hellen, von oben nach unten gesehen, mit den dunkleren Farben in der Mitte zwischen zwei helleren, der Breite nach beschaut; die Landschaft hellt sich im Gegensatz dazu nach oben hin immer mehr auf.

Das Originalbild liebt die Unterbrechung in den natürlichen Farbenfolgen und in den Stufen Hell zu Dunkel. Einzig schön tritt das in der Haarfarbe zutage; die blonden Locken des Mädchens schieben sich leuchtend vor zwischen die schwarze Haarfülle der Mutter und das braune Haar des Bruders.

Während auf der zweiten Skizze die düstere, graue Burg sich über den ganzen Hintergrund jenseits des Waldes breitet, wird im Originalbild das Burgstück nach links, vom Beschauer aus, geschoben. Vom Grau des Felsenschlosses steigt man wie von selbst zur Farbenmattigkeit der Bettlergruppe hinunter; für Wald und Himmel ist ein breiter Raum geschaffen. Diese Gruppierung weisen übrigens alle anderen Skizzen auf.

In der Harmonisierung von Form und Inhalt löst Professor Schiestl eine ganze Reihe von Kunstproblemen. Man lasse langsam das Auge herabgleiten von der Schwermut der herbstlichen Abendwolken und des sterbenden Laubwaldes zu den Menschengruppen. Schon ist die ganze Stimmung da: Farben und Formen der Landschaft und des Himmels vermitteln zwischen Schwermut und Mitleid, man fühlt die Armut mit und schätzt die Wohltat der Gabe. Bei genauerem Studium beobachtet man einen köstlichen Gegensatz zwischen Farben und Linien, zwischen der Schilderung weltlichen Reichtums und dem künstlerischen Reichtum der Formen. Die fürstliche Kindergruppe ist ganz einfach im Ausdruck und in den Linien; reichster Affekt belebt die Gruppe der Armut, schwungvollste Linien idealisieren sie. Ganz schlicht steht das Prinzeßchen neben der Mutter; gewiß hat sie etwas von der Feierlichkeit des Kindes, das sich im Ämtchen fühlt, aber ihre Seele ist, man ahnt es, wie ihr Gesicht voll kindlich gedankenloser Zerstreuung. Prachtvoll steht der Bub da; man hätte ihn nicht besser auf die Füße stellen können; eine Mischung von unbewußtem Trotz und knabenhafter Verschämtheit prägt sich in den Zügen aus. Der Stille der Affekte entspricht die Ruhe der gerade verlaufenden Linen; so einfach wie nur möglich ist selbst die fein verlaufende Kurve vom Kopf der Heiligen hinab zu ihrer Schulter und zu den Kinderköpfchen. Überaus reich an Schwung und Mannigfaltigkeit und seelischer Erregung ist dagegen die Gruppe der Armut. Zwei schön geschwungene Linien ziehen sich vom Kopf der Fürstin zu den Köpfen der beiden Bettler; die dritte verbindet die drei Köpfe der armen Familie; dazwischen steigt eine wenig gebrochene Linie vom Arm der Frau zur Schulter der Heiligen empor. Eine Welt von Affekten lebt auf den Zügen der Bittenden. Freudiger Dank und Bewunderung und Gebet ward in besten Kunstwerken nie besser zum Ausdruck gebracht. Die weltfremde, spielende Unbefangenheit der Kleinen mit

den Gänseblümchen leitet in meisterhafter Weise über zur ruhigen Versonnenheit der Fürstenkinder.

Auch hier kommen die Schönheiten erst recht zum Bewußtsein, wenn man die letzte Hand mit den Entwürfen vergleicht. Die künstlerischen Gegensätze fehlen besonders in der zweiten Skizze. Die Gruppe der Fürstenkinder ist in der Linienführung und im Ausdruck bewegten Lebens mannigfaltiger und reicher als die Gruppe der Armut. Außerdem wird die Einheit der Handlung, die vom Original durch keinen einzigen Strich gestört wird, durch die Darstellung eines der fürstlichen Knaben, der auf ein Knie sich niederläßt und dem Bettelkind eine Frucht reicht, unterbrochen.

Der Künstler gab denn auch alsbald die Unruhe der Bewegung auf und kehrte zu seinem ursprünglichen Gedanken zurück. Bereits in der ersten Skizze finden sich nur zwei Fürstenkinder in maßvollster Zurückhaltung als Gegensatz zur dreiköpfigen lebhaft beteiligten Bettlergruppe, Greis, Frau und Kind. Die richtige Einfügung der sitzenden Kleinen in das Gesamtbild war bereits beim ersten Wurf gelungen. Der mächtige Affekt der zwei andern entfaltete und steigerte sich von Skizze zu Skizze. Mehr und mehr hebt die Alte den Kopf mit flehentlich bittendem und dankbar empfangendem Blick. Der Bettler überwindet seine zurückhaltende Scheu, er nähert sich wie in zitternder und doch zutraulicher Ergriffenheit der fürstlichen Hand. Eine unscheinbare Änderung, die erst das Original aufweist, verschönert die Linie ungemein. Die Fürstin biegt ihren rechten Arm in der Mitte ein wenig ein, so nähert sich die Hand etwas dem Körper; dadurch wurde es möglich, der unschönen senkrechten Linie des Kleidungsstückes zwischen der Hand der Heiligen und den Händen der Bettlerin eine wohltuende Neigung zu geben.

Professor Schiestl entwarf auch eine selbständige Skizze des Bettlers. So prachtvoll sie ist, können wir doch nicht bedauern, daß die Ausführung anders ausfiel. Auf der Skizze ist der Mann in Haltung und Ausdruck eine Erscheinung für sich; in dieser Form wäre er auf dem Bild zu einsam innerlich und in sich gekehrt. Erst das Original bringt uns den in Rührung aufgehenden Alten mit dem offenen Mund und der Zahnlücke, zwei Merkmale, die viel zur Charakteristik beitragen.

Die oben geschilderte, zerstreute Teilnahme des Töchterchens der hl. Elisabeth begegnet uns andeutungsweise schon im ersten Entwurf. Auf ihn kam der Künstler zurück, nachdem er mehrmals versucht hatte, etwas mehr Lebendigkeit in die Augen des Mägdleins zu bringen. Schöner als auf dem Bild hätte er es kaum machen können. Größere Schwierigkeiten waren offenbar bei dem Jungen zu überwinden. Das zarte, weiche Bürschlein der ersten Skizze härtet Züge und Auge in den beiden nächsten Entwürfen. Da schaut aber der Junge mit scharfem, etwas gar zu kritischem Blick zur Armengruppe hinüber. Dieser Ausdruck mußte gemildert werden. Auch in der breiten Beinstellung lag etwas keck Herausforderndes. Die letzte Skizze erreicht den Ausdruck zarterer Bescheidenheit durch Verlängerung des Kleides und eine kleine Umbildung der Beinstellung. Kopf und Blick des Knaben senken sich. Aber erst im Original finden wir das unnachahmlich schöne Mienenspiel und die ihm vollkommen angepaßte Stellung.

Man muß das Bild Schiestls bei Tageslicht sehen; aber selbst bei gedämpftem Licht wirken die Farben noch prächtig genug. Die Reflexe einer künstlichen Beleuchtung erhöhen die Wirkung nicht. Auch das ist ein großer Vorzug. Die Photographie zeigt eine Menge herrlicher Einzelheiten der Zeichnung, die im Reichtum der Farben beinahe untergehen. Solche Verschwendung kann sich nur ein ganz großer Meister erlauben. **Stanislaus von Dunin-Borkowski** S. J.

## „Wird England katholisch werden?"

So fragt in den „Grenzboten" (Nr. 13 vom 28. März 1917) der Pastor Guthke und widmet der Antwort auf die Frage einen sachkundigen Aufsatz. Er ist nicht der einzige, dem in jüngster Zeit ähnliche Fragestellungen zu schaffen machten. In der Stöckerschen „Reformation" (Nr. 42 vom 15. Oktober 1916) beschäftigt sich Pastor Milztrey mit demselben Gegenstand, und in der Leipziger „Neuen kirchlichen Zeitschrift" (Jahrg. 1916, 8. u. 9. Heft) bespricht Professor H. Böhmer in einem großen Aufsatz: „Die Kirche von England und der Protestantismus" ebenfalls sehr aufmerksam die Annäherung der Engländer an die „katholischen Ideale". Professor A. Hauck aber hat über „Deutschland und England in ihren kirchlichen Beziehungen" (Leipzig 1917) ein Buch veröffentlicht, in dessen Schlußteil er dem Überhandnehmen einer katholisierenden Strömung im englischen Protestantismus besondere Aufmerksamkeit widmet. Er kommt zu dem Schluß, daß die anglikanische Kirche in naher Zukunft entprotestantisiert sein werde. Neuestens stellt Professor Emil Pfennigsdorf in Bonn die Frage:

„Sind die Engländer evangelisch? Ob man in England auch das Reformationsfest feiern wird? Ist das englische Christentum eigentlich evangelisch im Sinne der Reformation? ... Englisch-katholisch nennt man sich heute noch mit Vorliebe und steht zu den Altkatholiken in Deutschland in enger Beziehung. Die Hochkirche bedauert die Reformation und hat heute noch Bilder, Weihrauch, Prozessionen, Heiligenverehrung und katholische Gewänder. Alle Annäherungsversuche deutscher und englischer Kirchenleute vor dem Krieg waren umsonst. Sie haben den englischen Haß und Hochmut nicht überwinden können. Romfrei sind sie, aber nicht evangelisch im Sinne der Reformation." (Der Geisteskampf der Gegenwart. Monatschrift für christliche Bildung und Weltanschauung, herausgegeben von Prof. E. Pfennigsdorf in Bonn. 6. Heft. Gütersloh 1917, S. 236.)

Auf katholischer Seite hat man in Deutschland die religiösen Zustände im englischen Protestantismus immer schon mit Teilnahme verfolgt, und diese Zeitschrift hat wiederholt über einschlägige Vorgänge berichtet; wir verweisen z. B. auf den Bericht im 62. Band (1902) Seite 357 ff. über das merkwürdige Buch des anglikanischen Pfarrers Spencer Jones: England and the Holy See. An Essay towards Reunion. London 1902 (England und der Heilige Stuhl. Ein Versuch behufs Wiedervereinigung [1]) und auf den Artikel im 66. Band (1904)

[1] Auch deutsch erschienen. Graz u. Leipzig 1904.

Seite 125 ff. 415 ff.: „Der Anglikanismus auf dem Wege nach Rom?“ Kurz vor dem Ausbruch des Weltkrieges hat allerwärts und auch bei uns die Nachricht Aufsehen erregt, daß die Insassen zweier protestantischer Klostergemeinden in England, die anglikanischen Benediktiner der Abtei Caldey und die anglikanischen Benediktinerinnen von St. Bride's in Milford, gemeinsam zur katholischen Kirche übergetreten seien[1]. Doch sind es weniger diese und ähnliche Konversionen zahlreicher bedeutender Persönlichkeiten, die den deutschen Protestanten Anlaß zu Beunruhigung geben, als vielmehr ein in der anglikanischen Bevölkerung ganz allgemein wahrnehmbarer Zug nach der alten Mutterkirche hin, der sich vornehmlich in der Vorliebe für katholische Äußerlichkeiten im Gottesdienst, in kirchlichen Gebräuchen, in Einrichtung und Ausstattung der Gotteshäuser usw. betätigt. Hand in Hand damit geht ein ausgesprochener Widerwille gegen das Wort „protestantisch“ und gegen alles, was an einen Zusammenhang der anglikanischen Staatskirche mit dem Protestantismus lutherischer oder kalvinischer Färbung erinnern kann. „Ich verfluche die protestantische Reformation“ (I curse the Protestant reformation), konnte schon vor zehn Jahren ein solcher Anglikaner öffentlich in einer angesehenen englischen Zeitschrift schreiben (The Academy 7. Dec. 1907).

Dieser Gegensatz gegen den Protestantismus des Festlandes und der englischen Sekten ist nicht gleichbedeutend mit einer bewußten Hinneigung zu „Rom“; er verträgt sich bei vielen Engländern sogar mit einer recht bitteren Feindschaft gegen den Papst und die Katholiken. Ihr Herz und ihre Sehnsucht ist einseitig nur der alten, vorreformatorischen, mittelalterlichen Kirche der englischen Vergangenheit zugewandt. Mit Ehrfurcht betrachten sie die herrlichen Dome, Kirchen und Abteien aus der Zeit, da England noch katholisch war, und die kärglichen Überreste kirchlicher Kunstschätze und gottesdienstlicher Geräte, welche die Zerstörungswut der Reformatoren übriggelassen hat; mit heiliger Andacht vertiefen sie sich in die alten lateinischen und englischen Gebete, Gesänge und Andachtsübungen, welche in jener katholischen Vorzeit in ihren Gotteshäusern das Volk erbauten und im Glauben vereinten; mit Stolz lesen sie die Berichte von den großen Bischöfen und Prälaten, welche in jenen Tagen die englische Kirche zierten, von den ehrwürdigen Priestern, Mönchen und Nonnen, welche in treuer Pflichterfüllung Gottes Wort verkündeten, Tag und Nacht das Lob des Allerhöchsten sangen und ihre Ehre darein setzten, die Zierde des Gotteshauses zu mehren. Als nun aus den alten Chroniken und Urkunden sich gleichzeitig den Augen der englischen Geschichtsforscher auch das Bild einer im katholischen Glauben geeinten, in Werken der Frömmigkeit, Nächstenliebe, sozialen Fürsorge und Barmherzigkeit erstaunlich fruchtbaren Laienwelt jenes Zeitalters erschloß, da begannen die gebildeten-Anglikaner die bis dahin so verrufene Zeit des katholischen Mittelalters mit ganz andern Augen anzusehen. Aus dem bloßen Eifer für das Sammeln und Studieren der vaterländischen Altertümer, der bei ihnen längst schon

[1] Vgl. Allgem. Rundschau 1913, Nr. 12 18. — Gute Übersichten über die anglokatholische Strömung finden sich in den letzten Jahrgängen der Schweizerischen Kirchenzeitung, so besonders im laufenden Jahrgang 1917, Nr. 17—18.

entwickelt war, wurde mehr und mehr ein sympathisches Verständnis, eine gefühlvolle Sehnsucht nach den Zuständen, Einrichtungen und Grundsätzen, die jenen Jahrhunderten ihr unverwischbares Gepräge gaben. In aller Stille regte sich der schüchterne Wunsch: „Wären wir doch immer katholisch geblieben!"

Da stellten sich um die Mitte des vorigen Jahrhunderts von der Universität Oxford her kühne Propheten ein und verkündeten den von Heimweh nach der versunkenen Kirche der Väter ergriffenen Zeitgenossen eine wundersame Kunde: „Die Kirche von England", behaupteten sie, „die anglikanische, vom Gesetze des Königreichs bevorrechtete Kirche, ist immer katholisch gewesen und ist heute noch katholisch. Sie ist zwar nicht römisch-katholisch wie die Kirchen von Frankreich, Spanien und Italien, aber anglokatholisch." Die von Christus gestiftete sichtbare Kirche hat nämlich, so lehrten sie weiter, verschiedene Zweige. Es gibt außer der abendländischen lateinischen Kirche unter dem Patriarchen von Rom, dem Papst, noch eine griechische oder byzantinische Kirche unter dem Patriarchen von Konstantinopel, eine koptische unter dem Patriarchen von Alexandrien usw. Eine dieser Teilkirchen, und nicht die kleinste, ist unsere bischöfliche Kirche von England unter dem Erzbischof-Primas von Canterbury. Wie der Bischof von Rom als Nachfolger des hl. Petrus das Haupt der römisch-katholischen Kirche ist, so ist der Erzbischof von Canterbury als Nachfolger des hl. Augustin von Canterbury das Haupt der anglokatholischen Kirche. Alle diese Kirchen sind nach der Meinung dieser Oxford-Männer katholisch und bilden zusammen die eine katholische und apostolische Kirche im Unterschied von den protestantischen „Kirchen" oder Sekten, die durch ihre Trennung von der rechtmäßigen bischöflichen Hierarchie und Verwerfung des bischöflichen Amtes von der katholischen Kirche abgefallen sind.

Diese Kunde klang den Engländern vor fünfzig oder sechzig Jahren neu und unerhört. Hatten sie sich doch bis dahin mit Stolz als Protestanten gefühlt und betrachtet. Mußte doch bis zur Thronbesteigung des jetzigen Königs Georg V. im Jahre 1910 das Oberhaupt dieser Kirche, der König von England, bei seinem Regierungsantritt in einem feierlichen Religionseid die katholische Glaubenslehre abschwören und als „götzendienerisch" verfluchen, und dabei versichern, daß er diesen Eid „in dem Sinne der Worte ablege, wie die englischen Protestanten sie auffassen"! Nun ist zwar dieser Eid vor einigen Jahren durch Parlamentsbeschluß abgeschafft, aber man kann es den Mitgliedern dieser Kirche nicht übelnehmen, wenn sie glaubten, daß sie nach Recht und Gesetz wahre und richtige Protestanten seien und seit drei Jahrhunderten gewesen seien. In Nordamerika ist sogar bis heute der amtliche Name der anglikanischen Kirche: Protestant Episcopal Church (Protestantisch-bischöfliche Kirche). Nun wurden sie auf einmal belehrt, daß diese Ansicht auf nichts als ein gefährliches Mißverständnis hinauslaufe. Im 16. Jahrhundert habe zwar eine Trennung zwischen England und der römisch-katholischen Kirche stattgefunden, aber daran sei nicht England, sondern der Papst und seine Einmischung in englische Angelegenheiten schuld gewesen. In der Empörung wegen der „Übergriffe" Roms seien dann allerdings viele Engländer zu weit gegangen, indem sie „das Kind mit dem Bad

ausschütteten" und mit den Irrlehrern des Festlandes gemeinsame Sache machten. So habe man von diesen festländischen Protestanten auch gedankenlos das Beiwort „protestantisch" angenommen. Aber die offizielle Kirche des Königreichs Großbritannien habe diesen Abfall nie mitgemacht oder gebilligt. Durch Festhalten an der ungebrochenen Reihe der Bischöfe sei diese vielmehr stets ein Glied der großen katholischen Kirche geblieben, und auch das neue, von der Königin Elisabeth aufgestellte Glaubensbekenntnis der 39 Artikel lasse sich trotz seines scheinbaren Kalvinismus katholisch erklären und verstehen. Wie man sich seinerzeit vom Papst unabhängig gemacht habe, so handle es sich jetzt darum, daß man sich auch von diesem aus der Fremde eingedrungenen Protestantismus frei mache. „Anglokatholizismus" sei die einzig richtige Bezeichnung für das Christentum der Engländer.

Diese neue Anschauung wurde zuerst in den Oxforder „Zeitgemäßen Traktaten" (Tracts for the times) verfochten, und daher erhielten ihre Anhänger den Namen Traktarianer; später wurden sie wegen ihrer Vorliebe für katholische Kirchengebräuche meist Ritualisten genannt. Die nachmaligen Kardinäle Newman und Manning gehörten zu den ersten und glänzendsten Verfechtern der neuen Schule. Mit ihnen zogen noch eine bedeutende Anzahl dieser Traktarianer im Laufe der Jahre den einzig richtigen Schluß aus ihrer Erkenntnis und traten völlig zur katholischen Kirche über. Aber die weitergehenden Hoffnungen vieler Katholiken des Festlandes auf einen Massenübertritt erfüllten sich nicht. Der vielgenannte Professor Pusey und die große Mehrzahl der ritualistischen Geistlichen und Laien, zu denen zeitweilig auch der berühmte Staatsmann Gladstone gehörte, hielten nur um so zäher an ihrem neuentdeckten Anglokatholizismus fest.

Heute scheint nach dem Urteile der berufensten Kenner der Verhältnisse diese Partei, die sog. „Hochkirche" (High-church-party), auf dem Wege zur Alleinherrschaft in der englischen Staatskirche zu sein.

„Überblickt man die tatsächlichen Zustände in der heutigen englischen Kirche", sagt Pastor Guthke in dem obenerwähnten Artikel, „in der die evangelische Richtung sich in der Rolle der geduldeten fühlt, während die katholische von zuversichtlicher Siegeshoffnung erfüllt ist und kraftvoll und zielbewußt der Alleinherrschaft zustrebt, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß eine ursprünglich zweifellos evangelische Kirche, in der ein evangelisches Bekenntnis rechtliche Gültigkeit hat, in der anscheinend unaufhaltsamen Rückbildung zu einer katholischen begriffen ist. Das ist sicherlich eine der merkwürdigsten Erscheinungen der Kirchengeschichte. Der Prozeß wird wahrscheinlich sehr beschleunigt werden, wenn einmal die Kirche entstaatlicht sein wird; denn jetzt ist es hauptsächlich der Staat, der der völligen Katholisierung im Wege steht.... Dann würde eine neue katholische Kirche, die englisch-katholische entstehen, gebildet aus der Mehrzahl der Glieder der jetzigen Staatskirche. Das ist", so fügt Guthke hinzu, „auch die Meinung z. B. von Albert Hauck in seinem Buch über ‚Deutschland und England in ihren kirchlichen Beziehungen', Leipzig 1917." Guthke tröstet sich bei dieser Aussicht damit, daß trotzdem noch nicht ganz England diesen Weg mitgehen werde, denn es seien in der Staatskirche „auch noch evangelische und protestantische Bestandteile enthalten", und es sei

außerdem „sehr zweifelhaft, ob es der Kirche gelingen wird, die großen, mit den kleineren Sekten vielleicht ein gutes Drittel der englischen Bevölkerung bildenden Gemeinschaften aufzusaugen. Zwar will man in neuerer Zeit eine Hinneigung vieler Freikirchen zur Staatskirche, ja selbst zum Ritualismus beobachten, zwar scheint die Kirche zahlenmäßig und dem Einfluß nach stärker zu wachsen als die ‚Sekten'. So meint auch Hauck: ‚In dem langen Wetteifer der kirchlichen Gemeinschaften scheint das Übergewicht der Episkopalkirche zuzufallen. Sie scheint der Eigenart des englischen Volkes doch mehr zu entsprechen als die freien Gemeinschaften, die sich von ihr ablösten.' ... So wird man nicht mit einem Verschwinden des Protestantismus in England rechnen dürfen. Eine beträchtliche Schwächung aber liegt jetzt freilich schon vor, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Hoffnung der Anglokatholiken auf eine weitere Zurückdrängung des Protestantismus durch den gegenwärtigen Krieg wenigstens teilweise sich erfüllt. ... Die Anglokatholiken bemühen sich redlich, den Krieg auszunutzen, um die Gefährlichkeit der deutschen protestantischen Theologie zu beweisen, die bisher in England einen so großen Einfluß hatte. Sie scheinen damit selbst in den Kreisen der Freikirchen hier und da Eindruck zu machen. Gelingt aber die Verdrängung dieser Theologie, so ist damit ein weiteres starkes Hindernis der anglokatholischen Bestrebungen beseitigt und der Weg wird freier zur gänzlichen Katholisierung der Kirche, wenn auch noch nicht des ganzen Volkes" (Die Grenzboten. Berlin, 28. März 1917, Nr. 13, S. 399 ff.).

Mit dem Urteile von Hauck und Guthke stimmt Pastor Milztrey vollkommen überein. Er findet, daß die Seele des englischen Volkes, „ähnlich der eines Kindes, immer etwas für Ohr und Auge haben möchte". Dann fährt er fort:

„Eben in dieser Psyche scheint uns auch die Bewegung begründet zu sein, die wir mit großem Erstaunen registrieren, nämlich eine allmählich immer stärker in die Erscheinung tretende Rekatholisierung des ganzen religiösen Lebens. Gerade das scheinbar so nüchtern veranlagte Inselvolk ist der kahlen, öden, kongregationalistischen oder baptistischen Beträume — Kirchen kann man sie oft nicht nennen — müde und sehnt sich nach der kunst- und farbenfrohen Symbolik der katholischen Dome. Das ist wohl auch der Grund, warum die Hochkirche sich in ihren Formen und Gebräuchen wieder mehr und mehr dem römischen Ritus nähert, wie denn auch ihre Priester sich ostentativ als katholische bezeichnen und irgendwelche historische Verwandtschaft mit dem Protestantismus schroff ablehnen. Wer einmal einem von dem — englischen — Erzbischof zelebrierten Hochamt in St. Paul's oder einer Vesper in Westminster Abbey beigewohnt hat — Handlungen, die mit ihren herrlichen musikalischen Darbietungen, ihrer Gewänderpracht und Weihrauchverschwendung außerordentlich eindrucksvoll wirken —, wird sich kaum mehr eines Unterschiedes bewußt werden. Aber es will uns fast scheinen, als ob die Hochkirche gerade damit ihren gewollten Zweck verfehle, denn niemals sind die Übertritte zur römisch-katholischen Kirche zahlreicher gewesen als gerade in diesem letzten Jahrzehnt besonders katholisierender Tendenz. Und dabei sind es nicht etwa nur Laien, sondern in ganz auffallendem Maße Kleriker, die, wie der stehende Ausdruck lautet, ‚in den Schoß der Mutterkirche zurückkehren'. Im Jahre 1912 waren es deren allein 14." (Die Reformation Nr. 42. Berlin, 15. Okt. 1916, S. 495.)

Professor Heinrich Böhmer, früher Professor der Kirchengeschichte in Bonn und dann in Marburg, jetzt in Leipzig, hat an Ort und Stelle sehr eingehende Studien über die Lage des Anglikanismus angestellt. Den Ertrag seiner Wahr-

nehmungen machte er zum Gegenstand der Vorlesung, mit der er am 20. Mai 1916 sein neues Lehramt in Leipzig antrat.

An die Spitze seines Berichtes stellte er nach den Berichten Leipziger Blätter (Neues Sächs. Kirchenblatt — Wartburg) den Satz: „Die Kirche von England hat aufgehört, eine protestantische Kirche zu sein. Aus einer Nationalkirche protestantischer Konfession ist sie im 19. Jahrhundert allmählich ein halb nationaler, halb internationaler Interessenverband geworden, in dem der Protestantismus nur mehr eine Partei, und zwar eine an Zahl und Einfluß ständig abnehmende Minderheitspartei darstellt. Was wir in England vor uns haben, ist also das Werden einer neuen katholischen Konfession."

Viel ausführlicher spricht sich Böhmer in dem schon erwähnten Artikel der „Neuen Kirchlichen Zeitschrift" über diesen Werdegang aus, den die englische Staatskirche unter dem Einfluß der politischen Verhältnisse durchgemacht hat. Er faßt seine Ergebnisse dahin zusammen:

„Wenn ein Deutscher heute z. B. in Ost- oder West-London ein Gotteshaus der Staatskirche betritt, so wird er zuerst in der Regel den Eindruck haben, daß er aus Versehen in ein römisch-katholisches Heiligtum geraten sei. So katholisch mutet ihn alles an, was er daselbst mit seinen fünf Sinnen wahrnimmt: der steinerne Hauptaltar mit dem meist funkelnagelneuen Aufsatz, den Leuchtern und Blumen, dem Kreuz oder Kruzifix auf dem blitzend weißen Korporale, die ebenso neuen Nebenaltäre mit den Bildern und Attributen des Maria-, Josephs- und Herz-Jesu-kultes, die ewigen Lampen vor den Altären und die Stationsbilder, Heiligenstatuen, gestickten Banner und Fahnen an den Wänden, die Beichtstühle und die vor einem Kruzifix in diesen meist ganz neuen boxes knienden Pönitenten, die bunten Kaseln und die liturgischen Gebärden der Kleriker und das Knixen, Knien und Kreuzschlagen der andächtigen Menge. Fragt man, was an dem Hauptaltar unter Kerzenschein und reichlichem Weihrauchopfer vor sich gehe, so erhält man gar oft einfach die Antwort: mass, Messe. Denn der Name Messe ist längst wieder zu Ehren gekommen und mit dem Namen auch vielfach die Sache."

Böhmer fährt in dieser Aufzählung katholischer Gebräuche in anglikanischen Kirchen noch einige Seiten fort, berichtet von „einer Art missa cantata oder Hochamt" am Sonntag, das die Kleriker „zur Erhöhung der Andacht im römischen Ton, das ist im cantus firmus singen, den sie eigens zu diesem Zwecke bei den Benediktinern von Solesmes mit heißem Bemühen einstudiert haben", von Klöstern, Nonnen, Mönchen (Cowley-Fathers)[1], von geweihtem Salz und Öl, Weihwasser, Ave Maria, Lauretanischer Litanei und Rosenkranz, Gebet für die Toten und Seelenmessen, von den Gebräuchen des Aschermittwochs und Palmsonntags, von den Spezialoffizien der Karwoche mit der missa praesanctificatorum, von dem Wiedererwecken von „Festen, die seit Jahrhunderten in England völlig verschollen gewesen waren, so z. B. der Karfreitag, Christi Himmelfahrt, Mariä Empfängnis, Mariä Himmelfahrt, Mariä Lichtmeß mit anschließender Lichterprozession . . ."

[1] Näheres über diese anglikanischen Benediktiner in der „Schweizerischen Rundschau" XVII (1916/17) 234 ff.: „Ein Anglikanischer Ordensstifter" von U. Zurburg.

Endlich fügt er hinzu:

„Die Vorliebe für den neuen Kult ergreift immer weitere Kreise, selbst einzelne Gruppen der Dissenters, die der Kontinentale von seinem beschränkten Standpunkte aus für ganz immun gegen solche Neigungen hält, wie z. B. die Unitarier oder die schottischen Presbyterianer."

Viel wichtiger als dieser Umschwung in den gottesdienstlichen Formen ist nach Böhmer die Tatsache, daß bei den hochkirchlichen Geistlichen die ganze wissenschaftliche Glaubenslehre und die praktische Seelsorge mehr und mehr in vollständige Übereinstimmung mit dem katholischen Dogma und der katholischen Moral und Pastoral gebracht wird. In der Lehre von der Kirche, von den sieben Sakramenten, vom Fegfeuer und den allermeisten Glaubensartikeln unterscheiden diese Anglikaner sich in nichts von dem, was unsere besten katholischen Lehrbücher bieten, und für die Verwaltung des Bußsakraments, die früher so verrufene „Ohrenbeichte", werden den anglikanischen Seelsorgern Handbücher bereitgestellt, welche kaum etwas anderes als Übersetzungen katholischer Moralisten sind. Zahlreich sind auch die nach katholischen Vorbildern geformten Bruderschaften und Gilden, die sich den verschiedensten religiösen, wohltätigen und gemeinnützigen Zwecken widmen. „Indes der stärkste Beweis für die organisatorische Kraft und religiöse Energie der anglokatholischen Bewegung ist das fast plötzliche Wiedererwachen des monastischen Geistes und des klösterlichen Lebens im Schoße dieser einst so durchaus antimönchisch gerichteten Kirche. Männerorden und Männerklöster gibt es allerdings immer noch nicht sehr viele ... Um so größer ist die Zahl der Frauenklöster und Schwesterschaften. Sie belief sich schon im Jahre 1900 auf 27 Gruppen mit über 3000 Mitgliedern."

Gewissermaßen den Gipfelpunkt dieses neuartigen Katholizismus erblickt Böhmer nicht ohne Grund in dem Anklang, den die geistlichen Übungen Loyolas, die Exerzitien, bei seinen Anhängern gefunden haben. Sowohl für die Insassen der Klöster als für weltliche Kleriker, Studenten und Laien aller Stände, Männer und Frauen werden in den Klöstern oder in besondern Exerzitienhäusern retreats oder geistliche Übungen periodisch abgehalten. Durch diesen religiösen Ernst und die warme Anteilnahme an kirchlichen und sozialen Reformen hat die Partei, wie Böhmer berichtet, die ihr einst so feindlich gesinnte öffentliche Meinung nicht nur in England, sondern auch in Schottland und Irland, in den englischen Kolonien und in den Vereinigten Staaten für sich gewonnen.

„Denn auch im Wettstreit der Kirchen und kirchlichen Parteien ist es nicht die bessere Doktrin, die letztlich den Ausschlag gibt, sondern die bessere Organisation und die Bereitschaft, das eigene Selbst zu opfern in dienender und duldender Liebe" (Neue Kirchliche Zeitschrift XXVII [1916] 587 ff. 661).

Böhmer leugnet nicht, daß der Ritualismus vielen Anglikanern eine Brücke wurde, die ihnen die volle Vereinigung mit der katholischen Kirche möglich machte; aber daß der anglokatholische Aufschwung zu einem Massenübertritt nach Rom führen könnte, hält er für ausgeschlossen. Mit dieser Ansicht mag er wohl recht haben, und auch der Grund, den er dafür nennt, mag zutreffen. Er besteht darin, daß Papst Leo XIII. die anglikanischen Weihen der Bischöfe und Priester

für ungültig und nichtig erklärte. Wenn man in Rom nur den augenblicklichen äußeren Vorteil im Auge gehabt hätte, wäre eine andere Entscheidung angezeigt gewesen. Aber der Papst entschied nach Recht und Gewissen auf die Gefahr hin, den anglikanischen Stolz dadurch schwer zu verletzen und eine rasche Vereinigung zu erschweren. Ein Unglück für die katholische Kirche in England war der päpstliche Entscheid übrigens nicht; denn die Erfahrung hat gezeigt, daß vielen Anglikanern trotz katholisierender Formen der protestantische Geist des Subjektivismus, den sie aus jahrhundertlanger Überlieferung eingesogen haben, viel tiefer sitzt, als sie selber ahnen. Nur sorgfältiger Unterricht und längere Selbstprüfung, wie sie bei Einzelkonversionen stattfinden, können Gewähr des Bestandes bieten. Sonst wäre die Gefahr nicht ausgeschlossen, daß der Katholizismus in England nur Schaden von dem Massengewinn davontrüge.

Eine andere Frage wäre noch zu stellen: Wie der gegenwärtige Krieg auf das Verhältnis von Katholiken und Protestanten in England einwirkt. Obwohl vor dem Krieg die religiösen Fragen zwischen den verschiedenen Bekenntnissen lebhaft verhandelt wurden, so empfand man doch in England kein Bedürfnis nach Abschluß eines förmlichen „Burgfriedens". Es galt eben drüben — von einigen nicht weiter ins Gewicht fallenden Sonderlingen abgesehen — als selbstverständliche Pflicht, daß man solche Fragen in sachlicher und würdiger Form der Sprache erledige, und man sah keinen Grund, warum das im Kriege anders werden müsse. Der Geisteskampf zwischen Katholiken und Protestanten wie zwischen den verschiedenen Parteien und Sekten der letzteren ging auch während des Krieges ruhig weiter[1]. Dabei suchten freilich alle „Kirchen" miteinander

[1] In der katholischen Wochenschrift The Tablet finden wir fast Woche um Woche Artikel und Zuschriften, in denen Anglikaner und Katholiken die zwischen beiden Teilen strittigen Lehren in höflicher Form, aber sachlich, entschieden und scharf durchsprechen und aufklären. Ein Zankapfel innerhalb des Anglikanismus war seit Jahren, wie auch Prof. Böhmer (S. 598) erzählt, die Reservation, d. h. der Gebrauch, das Sakrament des Altars im Tabernakel aufzubewahren. Die protestantischen Bischöfe hatten nach schweren Bedenken diese katholische Gepflogenheit gebilligt, aber unter der Einschränkung, daß es einzig zum Zweck der Krankenkommunion geschehe. Den im Sakrament (nach anglikanischer Annahme) gegenwärtigen Heiland aus privater Andacht zu besuchen, das Sakrament anzubeten oder gar zu gemeinsamer Anbetung auszusetzen, sollte verboten sein. Gegen diese Halbheit sträubten sich Geistliche und Laien. Sie begnügten sich nicht, die von den Bischöfen gezogene Grenze zu überschreiten, sondern tausend anglikanische Kleriker unterzeichneten eine Eingabe und forderten die Zurücknahme dieser Schranke. Nun stehen die Kirchenfürsten ratlos und uneinig vor der schweren Wahl. Der Bischof von London, erzählt das Tablet, richtete an die widerstrebenden die Frage: Wollt ihr euch einer Schar von 50000 Menschen in den Weg stellen, wenn sie glauben, unser Herr sei in einem bestimmten Hause, und ihn aufsuchen, um ihre Bürde zu seinen Füßen zu legen? Neuestens hat jedoch derselbe Bischof einen anglikanischen Pfarrer scharf gemaßregelt, weil er mit seiner Gemeinde eine Fronleichnamsprozession mit dem Sanktissimum durch die Straßen Londons hielt. (Tablet 24. Febr., 26. Mai, 23. Juni, 7. Juli 1917.)

zu wetteifern in Beweisen der vaterländischen Gesinnung und der christlichen Liebe. Der Patriotismus der englischen Christen blieb jedoch auch nicht frei von recht unchristlichen Entgleisungen. In dem lobenswerten Wettstreit aber hat sich der katholische Teil, soviel wir aus den Berichten, die zu uns herüberdringen, entnehmen können, eine sehr ehrenvolle Stelle gesichert. Die englische Regierung zeigte zwar am Anfang des Krieges wenig Lust, die von den Katholiken geforderte Vermehrung der Feldgeistlichen zu bewilligen. Aber die entschiedenen Worte der irischen und englischen Bischöfe brachten die Minister bald auf bessere Einsicht, und an geistlichen Kräften, die sich zur Verfügung stellten, fehlte es nicht. Als nun die protestantischen Offiziere und Soldaten auf den Kriegsschauplätzen gewahr wurden, was die katholischen Feldpriester an Pflichttreue, Opfermut und Todesverachtung leisteten, und gleichzeitig beobachteten, wie gut im allgemeinen die katholischen Soldaten, zumal die von den stolzen Anglikanern so verachteten Iren, in ihrer Religion unterrichtet waren, mit welcher Fassung, Ruhe und Selbstverständlichkeit sie sich durch Gebet, Sakramente und gegenseitigen Zuspruch auf Kampf, Gefahr und Tod vorbereiteten, während auf nichtkatholischer Seite vielfach weder die Prediger noch die Soldaten in dem Augenblick, wo es sich um den Schritt in die Ewigkeit handelt, sich zu raten und zu helfen wußten, da ging ihnen über den Wert der katholischen Religion ein neues, helleres Licht auf. Zahlreiche Briefe englischer Soldaten aus dem Felde, die in England veröffentlicht werden, spiegeln diesen Eindruck wider. Ein anglikanischer Offizier z. B. schreibt an die Church Times (anglikanische Kirchenzeitung):

„Wenn ich an diese römisch-katholischen Priester denke, die so dürftig genährt, so schlicht gekleidet, so knapp bezahlt sind, indes sie Gottes Wort erfüllen: ‚Gehet hin und lehret alle Völker', dann frage ich mich, wie die Geistlichkeit der anglikanischen Kirche noch so selbstzufrieden mit sich sein darf. Wie wird der Schiedsspruch lauten, wenn das Schauspiel zu Ende, die Bücher geschlossen und die Rechnung gemacht sein wird?" (Aus der Church Times zitiert in der Evangelischen Kirchenzeitung. Berlin, 12. Nov. 1916, Nr. 46.)

In Flandern und Nordfrankreich haben die protestantischen Engländer auch Gelegenheit, mit dem religiösen Leben und Denken der einheimischen Katholiken, mit ihren Kirchen, Gottesdiensten und Geistlichen bekannt zu werden, und dabei überzeugen sie sich durch Augenschein, wie viel Vorurteil und Verkehrtheit in ihren Vorstellungen über die katholische Kirche steckte. Auf der andern Seite wächst und verstärkt sich bei der grimmigen Feindschaft der Engländer gegen Preußen-Deutschland, das ihnen immer als protestantische Macht, als „protestantisches Kaisertum" vorgestellt wurde, der Widerwille gegen das deutsche Luthertum und alles, was mit diesem „deutschen Gewächs" zusammenhängt. Schon die Teilnahme an dem Lutherjubiläum im Jahre 1883 war in England lau und durchaus nicht allgemein. Die diesjährige Lutherfeier wird jenseits des Kanals einen mehr als lauen, ja einen geradezu feindlichen Widerhall erwecken. Einen Vorgeschmack dieser Stimmung haben wir in den Ergüssen eines Anglikaners, der über jeden Verdacht der Vorliebe für die katholische Kirche erhaben ist. Eduard Willmore schreibt in einer vornehmen englischen Vierteljahrs-

schrift, nachdem er seinen vollen Zorn über Treitschke, Bernhardi und Genossen ausgeschüttet hat:

„Treitschke ist nur der Macchiavelli eines heruntergekommenen Protestantismus, und das Preußentum ist das teutonische Seitenstück des Jesuitismus. In Wahrheit ist der heutige Weltkrieg der Tod des Protestantismus. Nicht einen Augenblick denke ich dabei an eine Verjüngung des Katholizismus. Ich behaupte, daß der große Abschnitt der Weltzeit, der mit der Reformation begann, seinem Ende naht in unsäglichem Blutvergießen. ... Ein Protestantismus, der längst bankerott war, ist dem Untergang geweiht. Das erinnert an Luthers Vers:

Pestis eram vivus, moriens ero mors tua, Papa.

Luther liegt heute im Sterben." (The Hibbert Journal, London 1915, 335 337.)

Welch ein Umschwung seit dem Weltmissionskongreß von Edinburg[1] im Juni 1910! Damals schien die Zeit nicht mehr fern zu sein, wo alle protestantischen Richtungen, Sekten und Benamsungen sich zu einer großen Weltmissionskirche zusammenschließen und ebenbürtig neben die alte katholische „Schwestergemeinde" hinstellen würden. Heute ist dieser stolze Traum ausgeträumt, der Riß ist tiefer als je. In Deutschland klafft zwischen dem sogenannten „Neuprotestantismus" und dem konservativen Luthertum ein Graben so tief, wie er zwischen zwei grundverschiedenen Religionen nur sein kann, und beide Protestantismen fühlen sich von dem englischen und amerikanischen Christentum der Reformation durch einen unendlichen Abstand getrennt. Kein Wunder, daß man jetzt hüben und drüben nach neuen Anschlüssen sucht. Möchten viele den richtigen Anschluß finden! Matthias Reichmann S. J.

## Sozialwissenschaften. Jugendbildung und Jugendfürsorge. Literarische Umschau.

Die edelste und wichtigste Aufgabe der Jugendbildung greift ein neues Unternehmen des verdienten und zielbewußten Verlags von Kösel, Kempten-München, auf. Universitätsprofessor Dr. J. Göttler beginnt dort die Herausgabe der Sammlung „Religionspädagogische Zeitfragen". Es liegen bereits zwei Hefte vor: „Der Religionsunterricht in der Fortbildungsschule" von Prof. Dr. J. Göttler [8° 167 S.], Kempten 1916, Kösel. *M* 3.20; Subskr. *M* 2.20) und „Die religiös-sittliche Unterweisung des Kleinkindes im Kindergarten und in der Familie" von Johanna Huber, Hauptlehrerin in München (8° [112 S.] Kempten 1917, Kösel. *M* 2.40; Subskr. *M* 1.60). Beide führen, vom Standpunkt der Jugendpolitik aus, wenn wir diesen neuerdings eingeführten Ausdruck gebrauchen dürfen, in die zur Zeit wichtigsten, weil umstrittensten Gebiete der religiösen Unterweisung und Erziehung. In den weitesten Kreisen Deutschlands ist die Frage ja noch ungelöst, wenn nicht gar verneint, ob die Erziehung der noch nicht volksschulpflichtigen wie auch der volksschulentlassenen Jugend, in Kindergarten bezw. Fortbildungsschule, religiöse Unterweisung erheische. Göttler wie Huber ergreifen demgegenüber das beste Mittel

[1] Vgl. diese Zeitschrift 79 (1910) 253 ff.

zur Aufklärung. Nach kurzer Darlegung der Grundsätze zeigen sie, wie es gemacht wird und wie es geht. All denen, die nur aus Vorurteil oder Unwissenheit heraus sich gegen diesen Unterricht sträuben, wird so am besten die Angemessenheit, ja Notwendigkeit desselben dargetan. Als Niederschlag langer und ausgiebiger Erfahrung sind beide Schriften hervorragend geeignet, die religiöse Unterweisung selbst gehaltvoll und zweckentsprechend zu gestalten. Mit Bezug auf die Fortbildungsschule dient dem gleichen Ziel und betritt denselben Weg die Schrift: „Der Religionsunterricht in der Fortbildungsschule", Beiträge zur Jünglingspädagogik, Heft 9 (8° [32 S.] Düsseldorf 1916. Generalsekretariat der kathol. Jünglingsvereinigungen Deutschlands. *M* 0.85). Die Schrift enthält Aufsätze von Mosterts, Marx, Kaaf, Kruchen u. a. Sie ergänzt Göttler besonders bezüglich der Verhältnisse außerhalb Bayerns. Aus demselben Verlage sei ferner genannt: „Die seelsorgliche Vorbereitung auf die Schulentlassung." Vorschläge von Generalpräses C. Mosterts (8 [96 S.] 1917. *M* 1.40). Auch diese Schrift zeugt vom starken Willen zu ungesäumter, tatenfroher Arbeit und ist ein trefflicher Führer.

Neben diesen vorwärts drängenden und unmittelbar wegweisenden Schriften seien noch zwei mehr umschauende und urteilende aus dem Gebiet der Jugendpflege genannt: „Katholische Arbeiterschaft und Jugend" von Msgr. Walterbach (8° [96 S.] München 1916, Leohaus. *M* 2.—) zieht die vielen Bindungen zwischen Arbeiterschaft und Jugend in deren ganzem Wachsen von der Wiege bis zur Ehe in den Bereich der Betrachtung und behandelt im Schlußteil unter besonderer Berücksichtigung der süddeutschen Verhältnisse organisatorische Fragen. Die Abteilungsleiterin in der Zentralstelle für Volkswohlfahrt, Dr. Hertha Siemering, bringt unter dem Titel: „Fortschritte der deutschen Jugendpflege" (Vierteljahrshefte des Archivs deutscher Berufsvormünder, 2. Jahrg., 8° [61 S.] Berlin 1916, Springer. *M* 1.50) eine allseitig gut aufgenommene Schrift. Neben der Umschau über die bestehenden Organisationen und deren Arbeit, wie auch der Vorgänge in der Jugendpflege im Gefolge des Krieges, sind die Vorschläge zur Erfassung auch der nicht in Vereinen zusammengeschlossenen Jugend in Form eines Mindestmaßes von erzieherisch gestaltetem Unterricht hervorzuheben. Zugleich bietet die Schrift einen dankenswerten Überblick über die Jugendpflegeliteratur der Jahre 1913—1916.

Ebenfalls ein Unternehmen des Köselschen Verlags ist die neue zwanglose Heftefolge: Die Jugendfürsorge und Fürsorgeerziehung, herausgegeben von Dr. Buchberger (8° [50–60 S.] 1916 und 1917). Die Reihe ist 1916 eröffnet. Drei Hefte sind bis jetzt erschienen. Sie behandeln in vier bis sechs Aufsätzen einzelne Fragen der Jugendfürsorge. Das erste Heft ist vorzugsweise dem „Krieg und der Jugendfürsorge" gewidmet. Die beiden folgenden Hefte wenden sich den verschiedensten Gruppen und Aufgaben zu: Kleinkinder, Schwachsinnige Kinder, Ausbildung und Erziehung, Fürsorgeheime, Anweisungen für Fürsorger, Vormünder usw. Die in so mancher Hinsicht vorbildliche katholische Jugendfürsorge Bayerns hat sich durch diese Veröffentlichungen einen recht geeigneten Sprechsaal geschaffen. Zugleich sind die handlichen, billigen Hefte ein

gutes Mittel zur Schulung und Einführung der gebildeten Mitarbeiter. Aus den vielen kleinen Steinen ein Ganzes zu schaffen, ist Aufgabe der bewährten Leitung. Sonderarbeiten auf dem weiten Gebiet der Fürsorge und Vormundschaft bieten Gerichtsassessor Walter Grünberg in der brauchbaren Anweisung: Wie führe ich eine Vormundschaft? (8° [63 S.]. Mit Vorlagen und Tabellen, Potsdam 1917, Stiftungsverlag. *M* 1.—), ferner Oberlandesgerichtsrat Marx in seiner gerade mit Rücksicht auf die Kriegszeit wichtigen Schrift: Die Grundsätze des Kammergerichts betreffs der religiösen Kindererziehung (8° [59 S.]. Sammlung der „Organisation der Katholiken Deutschlands zur Verteidigung der christlichen Schulen", Düsseldorf 1915. *M* —.50). Schließlich liegt ein altbewährtes Buch in 5. Auflage vor: Ludwig Schmitz, Die Fürsorgeerziehung Minderjähriger (XII u. 608 S., 4. Aufl. 8° Düsseldorf 1917, Schwann. *M* 10.—; geb. *M* 12.—). Dieser Kommentar hat besondern Wert durch die Heranziehung der gesamten deutschen Fürsorgegesetzgebung und die Berücksichtigung der wichtigsten außerdeutschen Gesetze. Er ist zum ehrenden Denkmal für den verdienten, jüngst verstorbenen Verfasser geworden. Eine sehr eingehende Besprechung des bayerischen Fürsorgeerziehungsgesetzes bringt die Schrift „Das bayerische Fürsorgeerziehungsgesetz in der Fassung der Bekanntmachung vom 21. Juli 1915". Von Marschall-Erhardt. Handausgabe mit Berücksichtigung der Rechtsprechung (kl. 8° [XVI u. 122 S.] München 1917, Verlag des Kathol. Caritasverbandes München. *M* 1.80). Das handliche Büchlein ist ein willkommener Führer durch das neugestaltete bayerische Fürsorgegesetz.

Unmittelbar der Kriegsfürsorge ist das fünfte Heft der Schriften des Arbeitsausschusses der Kriegerwitwen- und Waisenfürsorge gewidmet: Kriegswaisen- und Jugendfürsorge (8° [126 S.] Berlin 1917, Heymann. *M* 1.80). Das Buch bietet einen systematischen Überblick des Gegenstandes und eignet sich zur Orientierung. Die Bearbeiter gehören meist Berliner Zentralstellen an.

Mit einem Teilproblem der Jugend im Kriege beschäftigt sich Dr. Albert Hellwig. In dem Buch: Der Krieg und die Kriminalität der Jugend (8° [282 S.] Halle 1916, Verlag des Waisenhauses. *M* 6.—) macht er aus dem Felde heraus den Versuch, den Einfluß des Krieges auf die Kriminalität der Jugendlichen und den Verlauf derselben während des Krieges zu schildern. In etwas reichlicher Breite trägt Hellwig aus den verschiedensten Quellen zahlreiches Material zusammen. Er gibt ein anschauliches Bild über die bekannten zahlreichen nahen und entfernten Ursachen der Minderung und Steigerung der Kriminalitätszahlen. Die verschiedenen vorgeschlagenen oder auch versuchten Maßnahmen gegen die Verwahrlosung der Jugend werden ausgiebig besprochen und lassen die verschiedenen Ansichten zu Wort kommen. Hellwig tritt schließlich für ein Reichsjugendschutzgesetz ein, mit strafrechtlichen Bestimmungen gegen die Erwachsenen und Jugendlichen über 16 Jahre. Eingehend befaßt sich Hellwig mit seinem Sondergebiet, den Bestimmungen gegen Schundliteratur und Schundfilm. Die Jugendpflege findet ebenfalls ausdrücklich Erwähnung. Es muß aber befremden, daß der Verfasser, ebensowenig wie die vorerwähnte Schrift „Krieg und

Jugendfürsorge" bei diesem Kapitel, weder die Religion als Erziehungsmacht noch überhaupt kirchliche Arbeit auf diesem Gebiet zu kennen scheint. Ein Ausblick auf die vermutliche Entwicklung der Kriminalität der Jugendlichen beschließt die Arbeit. Freilich — der Verfasser schloß mit dem 27. Juni 1916. Sein Material stammt großenteils vom Winter 1915/16. Inzwischen ist aber wieder mehr als ein volles Kriegsjahr ins Land gegangen. Die Kriegskriminalität hat bei der wachsenden Knappheit aller Dinge erheblich neue Formen angenommen. Manche Maßnahmen der Bekämpfung sind schon wieder nahe daran, vergessen zu werden. Das Buch wird aber als Querschnitt zu einer bestimmten Phase des Krieges immer seine Bedeutung haben.

Ein Sondergebiet der Jugendfürsorge lenkte schon vor dem Krieg die Aufmerksamkeit weiterer Kreise auf sich und wird voraussichtlich nach dem Kriege ernsteste Beachtung erfordern. Es ist dies die Sorge für die ortsfremde und wandernde Jugend. Der Ausbruch des Krieges hatte die Arbeiten zur Lösung des Wandererproblems im allgemeinen zurückgedrängt. Trotzdem behalten aber die Arbeiten der letzten Friedensjahre ihren Wert bei. Dies gilt ganz besonders für das vorzügliche Buch von Weydmann, Beiträge zur Regelung der Fürsorge für mittellose Wanderer in Elsaß-Lothringen (8° [XII u. 440 S.] Straßburg i. E., 1913. Selbstverlag des Els.-lothr. Verbandes f. Armenpflege u. Privatwohltätigkeit). Dies Buch geht weit über seinen bescheidenen Titel hinaus und stellt eine vollständige Behandlung der Wandererfrage dar. Das wiedererwachende Interesse für diese Frage galt in der Zeit der mit aller Macht einsetzenden Jugendpflege selbstverständlich auch den wandernden Jugendlichen insbesondere. Die Schrift: Fürsorge für ortsfremde oder nicht seßhafte Jugendliche (Veröffentlichungen d. Vereins f. Säuglingsfürsorge i. Regierungsbezirk Düsseldorf Heft 11, 8° [60 S.] Berlin 1914, Heymann) legte das Ergebnis einer Konferenz in Düsseldorf an der Hand von Vorträgen von Dr. Polligkeit, Landsberg, Dr. Marie Baum nieder. Namentlich mit Bezug auf die schulentlassenen Jugendlichen hat der Meinungsaustausch seitdem nicht mehr geruht. Ein Sonderheft des Ratgebers für Jugendvereinigungen (1917, Heft 4, Berlin, Heymann) ist diesen Bestrebungen gewidmet und bei der allseitigen Behandlung des Problems reich an Anregung.

Wirkl. Geh. Admiralitätsrat Dr. Felisch will alle Bestrebungen zum Schutz und zur Pflege der Jugend vereinigen. Seit Jahren durch ihn vertretene Gedanken finden ihre Zusammenfassung in der Schrift: Ein deutsches Jugendgesetz (8° [72 S.] Berlin 1917, Mittler u. Sohn. *M* 1.—). Ist auch der Gedanke einer größeren Vereinheitlichung und eines planmäßigen Ausbaues des Jugendrechts zu begrüßen, so muß doch der Plan eines Reichsjugendgesetzes ernsten Bedenken begegnen. Es sind dies Bedenken sowohl gesetztechnischer Natur, da ein Jugendsondergesetz die bisherige Scheidung der Gesetze nach sachlichen Unterschieden durchbrechen würde, wie auch verfassungsrechtlicher, da die Erziehungsfragen in erster Linie zur Zuständigkeit der einzelnen Bundesstaaten gehören. Auf dem weiten Gebiet ist auch noch zu viel Einzelarbeit zu leisten, ehe man an eine festgefügte Zusammenfassung gehen kann.

Wie notwendig diese Einzelarbeit noch ist, haben wir oben am Beispiel der Sorge für die wandernde Jugend erwähnt. Ein anderes Beispiel ist die Jugendgerichtshilfe, die sich erst in diesem Jahr 1917 einen Ausschuß für Jugendgerichte und Jugendgerichtshilfen und ein eigenes Organ „Deutsche Jugendgerichtsarbeit" geschaffen hat (Beilage zu „Die Jugendfürsorge", Berlin, Zillesen). Eine recht gute, in sich abgeschlossene Durcharbeitung eines weiteren Einzelgebietes bietet die Schrift: Rechtliche Fürsorge für die von Jugend an körperlich Gebrechlichen, mit besonderer Berücksichtigung Bayerns. Von Dr. iur. et rer. pol. Kurt Schwarz (8° [XXII u. 308 S.] München u. Leipzig 1915, Duncker u. Humblot. *M* 8.—). Diese Schrift stellt auf einem ganz eng begrenzten Teilgebiet das dar, was auf allen Gebieten als Vorarbeit zur gründlichen Erörterung der Frage eines einheitlichen Jugendgesetzes notwendig ist. Erst auf Grund solcher Arbeiten ist festzustellen, in welchem Umfang und Sinn überhaupt von einem einheitlichen deutschen Jugendrecht gesprochen werden kann und wie weit dies zu wünschen ist. Unter dieser Rücksicht bietet das Werk auch über die Kreise der am behandelten Teilgebiet unmittelbar Interessierten reiche Anregung. Eine Ergänzung zu Schwarz in erzieherischer und pflegerischer Hinsicht bietet das Schriftchen: Krüppelschulen für Kinder und Erwachsene von Arnold Hirtz (Soziale Tagesfragen Heft 44, 8° [58 S.] M.-Gladbach 1916, Volksvereinsverlag. *M* 1.20). Ähnliche Anlage wie das Buch von Schwarz zeigt „Die Fürsorge für Geisteskranke und geistig Abnorme nach den gesetzlichen Vorschriften, Ministerialerlassen, behördlichen Verordnungen nnd der Rechtsprechung" von Dr. C. Moeli (8° [XII u. 212 S.] Halle a. S. 1915, Marhold. *M* 5.—). Wenn dieses Werk auch die Jugendlichen nur im Rahmen des gesamten Teilgebiets betrachtet, so zeigt doch diese Behandlungsweise ihrerseits die engen Zusammenhänge innerhalb einer sachlich zusammengehörigen Gruppe um so deutlicher.

Aus dieser kurzen Umschau auf dem Gebiet der Jugendbildung und -fürsorge, die von zahlreichen Einzelarbeiten und Tagesschriften absieht, ergibt sich schon, in welch lebendiger Bewegung wie im Werden und Wachsen dies ganze Arbeitsgebiet zur Zeit noch ist. Es ergibt sich, wie wichtig fördernde Teilarbeit und wie schwierig eine allumfassende Darstellung und noch mehr Regelung sein muß.

**Constantin Noppel** S. J.

## Der Fall Meyrink.

Warum „mußte" man Meyrink gelesen haben? Für seinen „Golem" machten im Anzeigenteil großer Zeitungen seitenlange Reklamen begeisterten Lärm. Konnte man da nicht auf den Gedanken kommen, es handle sich hier um anderes als um Kunst? Dann war es aber kaum klug, das Buch zu kaufen. Oder ist das Bewußtsein, einem gerissenen Händler in die Falle gegangen zu sein, so unerheblich, daß es „gebildete" Geister nicht stört? Auf diese Beschämung mußte man um so mehr gefaßt sein, als sich sogar in ganz „modernen" Blättern Kritiken fanden, die den „Golem" durchaus nicht verherrlichten. Im „Literarischen Echo" (18, 766) hieß es z. B.: Meyrink zeige eine äußerlich starke Technik,

aber man frage sich vergebens, welches für ihn „die innere künstlerische Ursache" gewesen sei, „dieses dicke Buch zu schreiben". Beurteiler, die auf christlichem Boden standen, hatten gegen den „Golem" und seine Verbreitung noch viel mehr einzuwenden. Und als gar „Das grüne Gesicht" erschien und das Geschäft von neuem begann, schrieb Froberger in der Literarischen Beilage zur Kölnischen Volkszeitung (9. Januar 1917), in diesem Roman komme alles vor, was geeignet sei, „den letzten Rest von Verstand für geraume Zeit auszuschalten". Natürlich wurde über Gustav Meyrink sehr viel gesprochen, über eine Sammlung jahrelang zurückliegender Erzählungen sogar so viel, daß die Vossische Zeitung (17. Juli 1917, Nr. 350) meinte: „Die ‚Bombenreklame' für manche frühere Satire Meyrinks war jetzt allerdings nicht angebracht."

Schriftsteller, die sich um christliche Sitte bekanntermaßen so wenig kümmern wie Wedekind und Heinrich Mann, wollten bei Meyrink „nur die jedem Dichter freistehende Satire gegen lächerliche oder unerfreuliche Erscheinungen der Zeit gefunden haben". So sagten sie mit einigen andern Damen und Herren in einem „Protest", den der „Schutzverband deutscher Schriftsteller" im Juli 1917 an die Presse versandte. Mittlerweile war Meyrink nämlich im Aprilheft der Monatschrift „Deutsches Volkstum" als „einer der geschicktesten und gefährlichsten Gegner des deutschen, des völkischen Gedankens" heftig angegriffen worden. Und nun offenbarte sich ein lehrreicher Gegensatz der Auffassung. Im „Deutschen Volkstum" wurde über Meyrink gesagt: „Fast jede seiner zahlreichen Novellen hat den Neben- oder Hauptzweck, die Monarchie, die Offiziere, Vertreter des deutschen Volkes im Auslande, kurz irgend etwas Deutsches lächerlich zu machen". Eine grobe Satire auf die — nach Meyrink ganz und gar unnütze — Tätigkeit der Pastorenfrauen wurde als „teuflische Verhöhnung deutscher Frauen", als „wahrhaft satanische Gemeinheit" bezeichnet. Dagegen bescheinigten in dem vorhin erwähnten „Protest" ein deutscher Botschafter, ein deutscher Offizier von der Front, der zugleich Hochschullehrer ist, und die Frau eines deutschen Pastors, sie hätten in den Werken Meyrinks „niemals irgendwelche Verunglimpfungen" entdeckt.

Dieselbe Satire kann, wie man weiß, je nachdem sie aus einer lustigen oder aus einer galligen Stimmung ihres Dichters abgeleitet wird, sehr verschieden zu bewerten sein. Aber der grelle Unterschied in den Urteilen über die Satiren Meyrinks rührt schwerlich bloß von einer verschiedenen Deutung seiner künstlerischen Absicht oder von einer verschiedenen Empfindlichkeit seiner Leser her. Vielmehr denken die Beurteiler, wofern sie sich der Tragweite ihrer Worte bewußt sind, offenbar grundverschieden über die Pflichten eines Dichters gegen sein Volk. Die Satiren Meyrinks sind so rücksichtslos, daß sie mindestens bei einem großen Teile der Massen, an die sich die „Bombenreklame" wendet, nicht als eine heilsame Verspottung „lächerlicher oder unerfreulicher Erscheinungen der Zeit", sondern als Entweihung vaterländischer und sittlicher Ideale wirken. Den Kreisen um den „Simplizissimus", aus denen Meyrink stammt, und in dessen Art er schreibt, ist ja vom Inland wie vom Ausland die schädliche Wirkung ihres Vitriols oft genug bestätigt worden. Übrigens steht unter den Protestlern gegen die Angriffe auf Meyrink Dr. Kurt Martens, und der sagte 1903 über die jetzt

von ihm verteidigte Sammlung, sie dufte nach Malagawein und abgenutzten Stiefeln und enthalte auch „Pikanterien und Zötchen" (Das Literarische Echo Nr. 6, S. 138). Und 1908 fühlte derselbe Kurt Martens für die in Meyrink als Blödiane hingestellten Leutnants ein „gerechtes Mitleid", das sich auch ihrer guten Seiten erinnerte, und er glaubte (zwar zaghaft, aber immerhin), für die Pastorenfrauen „ritterlich eintreten" zu müssen. Meyrink solle „diese harmlosen Wesen nicht ausspotten", in den „Mondainen deutscher afternoon-teas, in den großen Kokotten oder in den entweibten Mal-Megären" biete sich ihm vielleicht ein würdigeres Ziel für seinen Grimm (Das Literarische Echo, Nr. 10, S. 561).

Was Meyrink vorzuwerfen ist, trifft andere Vertreter unseres Schrifttums ebenso schwer oder noch schwerer. Daher ist es hocherfreulich, daß zahlreiche katholische wie protestantische Männer und Frauen Deutschlands, unter ihnen auch Bischof Dr. Paul Wilhelm v. Keppler, den Anlaß benützt haben, in einer zunächst gegen die Verteidiger Meyrinks gerichteten Kundgebung allgemein zu erklären: „Wir weisen den Anspruch auf eine künstlerische Freiheit, die darin ihren Zweck sieht, das mit einem kalten Hohne zu verunglimpfen, was uns wert und teuer sein muß, zurück; eine Freiheit zur Entsittlichung eines Volkes und zur Zerstörung seiner religiösen Werte kann es für eine Nation nicht geben. Um so mehr in einer Stunde wie der gegenwärtigen würde die Duldung eines derartigen Treibens bedeuten, daß unser Volk um seinen innern und folglich den eigentlichen Preis dieses fürchterlichen und opferreichen Ringens betrogen wird."

Damit dieser Gefahr wirksam begegnet werde, muß mehr als bisher die Einsicht Raum gewinnen, daß es doch eine Torheit und eine unwürdige Sklaverei ist, sich durch Geschäft und Mode vorschreiben zu lassen, was man zu lesen habe. Lacordaire meinte, das Leben sei so kurz, daß man eigentlich nur Meisterwerke lesen könne. Der Grazer Germanist Anton Schönbach gibt in seinen weitverbreiteten Gedanken über „Lesen und Bildung" den Rat, womöglich kein Buch zu lesen, bevor es ein Jahr alt ist. Für die „schöne Literatur" ist dieser Rat ausgezeichnet: nach einem Jahre hat die Zeit ganze Berge der anfangs so wichtig tuenden Papiermasse auf immer fortgeschwemmt. Jedenfalls aber sollten einem denkenden Menschen seine Seele, seine Zeit und sein Geld zu schade sein, sie auf ein Buch zu verwenden, das die heiligsten Güter frevelhaft gefährdet. Und da es nicht an Mitteln fehlt, sich darüber vor dem Ankauf und vor dem Beginn der Lesung mit ausreichender Sicherheit zu unterrichten, so ist es unter den jetzigen Verhältnissen eine doppelt dringliche Forderung, von diesen Mitteln Gebrauch zu machen und es nicht erst auf einen Versuch ankommen zu lassen, der meist nur dem gewinngierigen Händler nützt. Nur wenn sich in diesem festen Willen alle Gutgesinnten zusammenschließen, wenn sie diesen Grundsatz in ihren Kreisen zur öffentlichen Meinung erheben, kann das Verderben, das breite Schichten unseres Volkes bereits ergriffen hat, aufgehalten werden. Die Gefahr ist sehr ernst, und durchaus berechtigt ist daher die Mahnung, mit der die Gegner Meyrinks ihre Kundgebung schließen: „Bücher und Vorstellungen unbedingt zu meiden, die im Dienste jener zersetzenden Mächte stehen oder durch eine unwürdige Tändelei ein Schandmal in der Geschichte unserer Zeit bilden, mit gleichem

Ernste aber alles zu unterstützen, was auf den Gebieten des religiösen, künstlerischen und geistigen Lebens die sittliche Läuterung und die nationale Stärkung unseres Volkes wahrhaft fördert". Gesagt worden ist das oft genug; möchten nur endlich alle, die sich zu unsern Anschauungen bekennen, auch danach handeln!

Jakob Overmans S. J.

## Worte eines wahrhaft Großen.

Am 27. Juli dieses Jahres starb in Bern im Alter von 76 Jahren der weltberühmte Chirurg und Hochschulprofessor Theodor Kocher. Er galt als einer der größten Chirurgen aller Zeiten, und man verdankt es ihm, wenn auf verschiedenen Gebieten, z. B. in der Magenchirurgie und bei Kropfoperationen, heutzutage der Arzt nicht mehr mit Angst, sondern mit einer gewissen Sicherheit arbeitet.

Von diesem wahrhaft großen Manne, der viele Tausende geheilt und ganze Generationen tüchtiger Ärzte herangebildet hat, werden in einem der zahlreichen Nachrufe goldene Worte berichtet, die verdienen, weithin bekannt zu werden.

Als man 1912 in Bern unter reger Beteiligung ausländischer Gelehrten seine vierzigjährige Tätigkeit als Hochschullehrer feierlich beging, da fügte er bei dem Festakte in der Aula seinem Danke für die Ehrungen folgende Worte bei:

„Lassen Sie mich es aussprechen, daß ich tief beschämt bin ob allen den Ehrenbezeigungen, und ich sehe mich um, wo ich mich schützen soll vor eitler Selbstüberhebung. Ich finde zwei kräftige Stützen, die mir die Ruhe wiedergeben und es mir möglich machen, mich all der Güte und Freundlichkeit, die mir widerfährt, von Herzen zu freuen.

„Das eine ist, daß ich an den großen Haller denke, ein Gedanke, der schon an und für sich einen ganz klein und bescheiden macht, wenn man sich vergegenwärtigt, welch allesumfassendes Genie in diesem wahrhaft großen Manne lebte. ...

„Was mir aber noch viel mehr und vor allem erlaubt, diesen Tag ohne Gewissensbisse zu feiern und feiern zu lassen, ist dies, daß ich, in völliger Übereinstimmung mit diesem größten und unabhängigsten Forscher aller Zeiten, in der glücklichen Lage bin, an einem Tage wie dem heutigen vor allem meinen Dank gegen Gott laut werden zu lassen, daß er mir während vierzigjähriger angestrengter Tätigkeit durch tausend Nöten und Schwierigkeiten, wie sie einem Mediziner, und zumal einem Chirurgen, aus den Sorgen um das Wohl leidender Mitmenschen erwachsen, hindurchgeholfen hat.

„Die zweite Stütze gegen eitle Einbildung ist das intensive Bewußtsein, welch gewaltigen Anteil an den Leistungen des einzelnen jederzeit eine große Zahl von Mitarbeitern haben" (Der Bund, Nr. 348, Morgenblatt, 28. Juli 1917).

Vielleicht macht dieses mannhafte Bekenntnis zum Gottesglauben, das der hochgefeierte Professor vor einer auserlesenen, gelehrten Versammlung ablegte, auf manche ungläubige und stolze Gemüter noch mehr Eindruck, wenn sie erfahren, daß Kocher nicht Katholik, sondern Protestant war; freilich kein fanatischer Protestant, sondern ein aufrechter, gläubiger Mann, der sich nicht einmal

vor — Jesuiten fürchtete. Das beweist ein schöner Zug aus seiner bis zum Ende rastlos fortgesetzten Tätigkeit.

Ein Jesuitenmissionär in fernem Lande litt an einem schweren Halsübel. Die dortigen Ärzte erklärten ihm schließlich: „Nur eine Operation kann Sie noch vor dem Tode retten. Freilich werden Sie nach der Operation stumm bleiben. Überdies gibt es auf der ganzen Welt nur einen, der diese Operation ausführen kann. Das ist Dr. Kocher in Bern." Der Missionär erhielt von seinen Oberen die Erlaubnis, den Schweizer Professor aufzusuchen, und dieser erklärte sich sofort bereit, die Operation vorzunehmen. Und sie gelang, gelang so musterhaft, daß der Pater auch das Sprachvermögen bis zu einem gewissen Grad behielt. Als der Missionär um seine Rechnung bat, entgegnete der edle Mann, der seinen Patienten in seine Familie eingeführt hatte und auch später mit ihm in Briefwechsel blieb: „Mein lieber Pater, Sie tun so viel zur Ehre Gottes und zum Wohl der Menschheit, daß ich mich schämen müßte, etwas von Ihnen anzunehmen."

Einem solchen Arzte konnte man sich mit voller Sicherheit anvertrauen; ihm war der Leib nicht eine Maschine oder ein Stück Fleisch, sondern ein Wunderwerk Gottes. Einer seiner Schüler schreibt: „Er verschmähte, der Raschheit und Eleganz eines chirurgischen Eingriffs die kleinste Konzession zu machen, die auch nur im geringsten dessen Sicherheit beeinträchtigt hätte. Allem voran stand bei ihm der Respekt, die Hochachtung vor dem wunderbaren Gebilde des menschlichen Organismus, das Gefühl der Verantwortung für dessen ungeminderte Erhaltung. Und wie alle seine klassischen Operationsmethoden darauf ausgehen, jede unnötige Nebenverletzung zu vermeiden, die anatomische Integrität nur dort zu stören, wo es unumgänglich ist, auch bei radikalsten Eingriffen nach Möglichkeit wieder physiologische Verhältnisse herzustellen, so lehrte er seine Schüler vor allem auch volle Achtung vor dem anvertrauten menschlichen Organismus. Darum auch seine unerbittliche Kritik und Logik in der Diagnosestellung und in der Entscheidung über Notwendigkeit und Art eines chirurgischen Eingriffes" (Der Bund, Nr. 352, Morgenblatt, 31. Juli 1917).

**Balthasar Wilhelm** S. J.

UT TESTIMONIUM PERHIBEAM VERITATI

Gegründet 1865 von deutschen Jesuiten

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Giselastraße 31 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., R. v. Nostitz-Rieneck S. J. (zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Österreich-Ungarn), J. Overmans S. J., M. Reichmann S. J., O. Zimmermann S. J.

Verlag: Herdersche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau (für Österreich-Ungarn: B. Herder Verlag, Wien I, Wollzeile 33).

Von den Beiträgen der Umschau kann aus jedem Heft einer gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.

# Kirchliches Leben im Deutschen Reiche.

Die kirchliche Gesinnung der deutschen Katholiken ist im Auslande, namentlich in Frankreich und in Italien, in den letzten Jahren vor dem großen Kriege schweren Verdächtigungen ausgesetzt gewesen. Man hat es so darzustellen gesucht, als ob die deutschen Katholiken mit ihren großen Organisationen lediglich politische und wirtschaftliche Ziele verfolgten, während es mit ihrer Glaubenstreue und ihrer kirchlichen Gesinnung mangelhaft bestellt sei. Die deutschen Katholiken haben diese Verdächtigungen mit Entrüstung zurückgewiesen und sich berufen auf das blühende kirchliche Leben in ihrem Vaterlande, in dem sich doch die Glaubenstreue und die kirchliche Gesinnung offenbaren. Aber mit dieser Behauptung allein sind die Verdächtigungen noch nicht aus der Welt geschafft. Auch einzelne anerkennende Äußerungen nichtdeutscher Katholiken über die Eindrücke, die sie während ihres Aufenthaltes in Deutschland vom katholischen Leben daselbst empfangen hatten, reichen dazu nicht aus. Sie beziehen sich doch immer nur auf ein zeitlich und räumlich beschränktes Beobachtungsgebiet. Ein wirklicher Gegenbeweis kann nur geführt werden mit Hilfe der kirchlichen Statistik.

Wir sind nun in Deutschland seit dem Beschluß der Fuldaer Bischofsversammlung vom 15. August 1915 in der glücklichen Lage, eine wohlorganisierte amtliche kirchliche Statistik mit der Zentralstelle in Köln zu besitzen, die seitdem nach einem einheitlichen Schema umfassende statistische Erhebungen über das gesamte kirchliche Leben veranstaltet und im „Kirchlichen Handbuch für das katholische Deutschland" alljährlich veröffentlicht[1]. Diese Veröffentlichung geht, was Zuverlässigkeit und Genauigkeit anlangt, weit über alles hinaus, was bisher auf dem Gebiete der kirchlichen Statistik geboten wurde, und wenn auch im einzelnen natürlich noch Lücken und Mängel vorkommen, so entspricht doch das Gesamtbild dem wirklichen Stande des kirchlichen Lebens. Ein ungünstiger Umstand liegt nur darin, daß die ersten Veröffentlichungen der neuen Zentralstelle gerade in die Kriegszeit fallen. Selbstverständlich wird die Höhe der Zahlen erheblich

[1] V. Band, Freiburg 1916, VI. Band ebd. 1917.

dadurch beeinflußt, daß mehrere Millionen katholischer Männer fern von der Heimat im Felde stehen. Die Zahl der Eheschließungen, der Geburten und Sterbefälle (letzteres, weil die Todesfälle an der Front nicht mitgezählt werden) und dementsprechend auch der kirchlichen Trauungen, Taufen und Beerdigungen ist um vieles geringer als zu Friedenszeiten, ebenso der Kommunionempfang. Das Bild wird dadurch ein anormales, aber es bleibt doch ein richtiges. Man muß sich bei der Beurteilung bloß vor Augen halten, daß die Statistik nur das kirchliche Leben in der Heimat, und zwar unter den außergewöhnlichen Umständen des Krieges, wiedergibt. Bei den Eheschließungen und Trauungen allerdings ist die Abweichung vom normalen Stande so stark, daß wir es für richtiger halten, diesen Zweig der kirchlichen Statistik von der Betrachtung einstweilen auszuschließen. Ähnlich liegt die Sache bei den Osterkommunionen. Die im Felde stehenden Männer bilden einen zu großen Bruchteil der Osterkommunikanten, als daß man ohne sie ein richtiges Bild von dem Grade der Beteiligung an der Osterkommunion in Deutschland bekommen könnte. Also diese beiden Zweige müssen wir einer späteren Untersuchung in normalen Zeiten vorbehalten. Es bleiben aber noch genug Momente übrig, die geeignet sind, uns eine Vorstellung von dem Grade des kirchlichen Lebens in Deutschland zu geben.

Der beste Gradmesser des kirchlichen Lebens ist der Empfang der heiligen Sakramente und die Inanspruchnahme der übrigen kirchlichen Amtshandlungen, die die Kirche den Gläubigen angedeihen zu lassen pflegt. Es sind daher in der nebenstehenden Tabelle[1] die Zahlen der lebendgeborenen Kinder aus rein katholischen und gemischten Ehen und der entsprechenden Taufen, der Sterbefälle und kirchlichen Beerdigungen und der heiligen Kommunionen in deutschen Diözesen und ihren größeren Bestandteilen angegeben und dazu Verhältniszahlen berechnet. Bei der Anlage der Tabelle ist die kirchliche Gebietseinteilung zu Grunde gelegt. Es ist dabei aber gleichzeitig auch nach Möglichkeit die staatliche Einteilung berücksichtigt. So deckt sich in Süddeutschland die Diözese Rottenburg mit Württemberg, der badische Anteil von Freiburg mit Baden, der preußische Anteil von Freiburg mit Hohenzollern, Mainz mit Hessen, Straßburg mit

[1] Die Tabelle ist dem „Kirchlichen Handbuch für das katholische Deutschland" Band VI S. 447 entnommen. Ein Druckfehler, der sich an der angegebenen Stelle findet — am Kopf der Tabelle steht in der letzten Spalte „auf je 100 Katholiken kommen Kommunionen" statt „auf je 1 Katholiken" —, ist hier verbessert worden.

## Katholische Taufen, kirchliche Beerdigungen und Kommunionempfang in den deutschen Diözesen im Jahre 1915.

| Diözesen | Lebendgeborene: aus rein kath. Ehen | Lebendgeborene: davon getauft | Lebendgeborene: aus gemischt-kath. Ehen | Lebendgeborene: davon getauft | Uneheliche Kinder: katholischer Mütter | Uneheliche Kinder: davon getauft | Gefirmelte Katholiken | Kirchliche Beerdigungen | Gesamtzahl der Kommunionen | Es wurden getauft von je 100 Kindern: aus rein kath. Ehen | Es wurden getauft von je 100 Kindern: aus gemischt-kath. Ehen | Es wurden getauft von je 100 Kindern: lediger Mütter | Von je 100 gestorb. Katholiken wurden kirchlich beerdigt | Auf je 1 Katholik kamen durchschnittl. Kommun. |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Augsburg | 17892 | 17862 | 653 | 410 | 2274 | 2274 | 15963 | 15973 | 7087409 | 99,8 | 62,8 | 100,0 | 100,1 | 8,1 |
| Bamberg | 7446 | 7514 | 2173 | 1032 | 1387 | 1332 | 8394 | 7464 | 2798660 | 100,9 | 47,5 | 96,0 | 88,9 | 6,0 |
| Breslau (schles. Teil) | 68223 | 67076 | 8826 | 3825 | 7798 | 7514 | 58326 | 55990 | 19497834 | 98,3 | 43,3 | 96,4 | 96,0 | 7,3 |
| " (Delegatur) | 8480 | 8808 | 6477 | 2125 | 3423 | 3260 | 7722 | 5150 | 2596437 | 103,9 | 32,8 | 95,2 | 66,7 | 4,7 |
| Eichstätt | 5096 | 5091 | 122 | 110 | 522 | 519 | 4268 | 4252 | 1827054 | 99,9 | 90,2 | 99,4 | 99,6 | 9,1 |
| Ermland | 7329 | 7371 | 628 | 415 | 1104 | 1107 | 6813 | 6739 | 2199999 | 100,6 | 66,1 | 100,3 | 98,9 | 6,7 |
| Freiburg (bad. Teil) | 23399 | 23442 | 4352 | 2271 | 2482 | 2369 | 21391 | 20887 | 11385807 | 100,2 | 52,2 | 95,4 | 97 6 | 9,0 |
| " (preuß. Teil) | 1130 | 1127 | 29 | 25 | 77 | 77 | 1215 | 1219 | 705010 | 99,9 | 86,2 | 100,0 | 100,3 | 10,5 |
| Fulda [1] | 4377 | 4368 | 870 | 242 | 472 | 478 | 3174 | 3105 | 3261472 | 99,8 | 27,8 | 101,3 | 97,8 | 15,7 |
| Gnesen-Posen | 36662 | 36686 | 383 | 273 | 2596 | 2572 | 25917 | 25709 | 6244907 | 100,1 | 71,3 | 99,1 | 99,6 | 4,3 |
| Hildesheim [2] | 3812 | 3909 | 1767 | 751 | 988 | 905 | 3504 | 2998 | 1519577 | 100,3 | 42,5 | 91,6 | 85,6 | 7,0 |
| Köln | 68386 | 69792 | 8508 | 3523 | 4947 | 4571 | 47502 | 41380 | 42093538 | 102,1 | 41,4 | 92,4 | 87,1 | 13,4 |
| Kulm | 22978 | 22929 | 740 | 397 | 1986 | 1999 | 18278 | 17573 | 4282771 | 99 8 | 53,6 | 100,7 | 96,1 | 5,2 |
| Limburg | 6539 | 6623 | 2707 | 1285 | 807 | 758 | 6688 | 6011 | 4636235 | 101,3 | 47,5 | 93,9 | 89,9 | 10,4 |
| Mainz | 6310 | 6244 | 2471 | 1339 | 778 | 715 | 5866 | 5594 | 3209472 | 99,0 | 53,8 | 91,9 | 95,4 | 8,1 |
| Metz | 9447 | 9490 | 568 | 556 | 641 | 646 | 9042 | 8794 | 6883671 | 100,5 | 97,3 | 100,8 | 97,3 | 12,0 |
| München-Freising | 19473 | 19158 | 623 | 498 | 5552 | 5345 | 19194 | 19085 | 8184554 | 98,4 | 79,9 | 96,3 | 99,4 | 7,1 |
| Münster (westfäl. Teil) | 27242 | 27188 | 1122 | 656 | 805 | 797 | 14453 | 14239 | 12416691 | 99,8 | 58,5 | 99,0 | 98,5 | 14,2 |
| " (rhein. Teil) | 15583 | 15693 | 1609 | 732 | 678 | 644 | 8726 | 8641 | 7289471 | 100,7 | 45,5 | 95,0 | 99,0 | 10,7 |
| " (oldenb. Teil) | 2690 | 2691 | 225 | 133 | 94 | 92 | 1560 | 1553 | 1440940 | 100,0 | 59,1 | 97,9 | 99,6 | 14,4 |
| Olmütz (preuß. Teil) | 2919 | 2917 | 30 | 22 | 279 | 279 | 2781 | 2782 | 1291960 | 99,9 | 73,3 | 100,0 | 100,0 | 9,9 |
| Osnabrück (hannov. Teil) | 5940 | 5933 | 315 | 183 | 182 | 159 | 3484 | 3489 | 3050346 | 99,9 | 58,1 | 84 1 | 100,1 | 14,3 |
| " »Nordd. Mission« | 3069 | 3094 | 1522 | 498 | 1268 | 1198 | 980 | 973 | 456680 | 100,8 | 32,7 | 94 5 | 99,3 | 4,5 |
| " »Schlesw.-Holstein« | 848 | 940 | 842 | 274 | 317 | 287 | 550 | 387 | 192365 | 110,8 | 32,5 | 90,8 | 70,4 | 3,8 |
| Paderborn (westfäl. Teil) | 37383 | 37231 | 4977 | 2370 | 1890 | 1829 | 21230 | 20894 | 17233809 | 99,6 | 47,6 | 96,8 | 98,4 | 12,1 |
| " (sächs. Teil) | 5666 | 5738 | 1747 | 764 | 1452 | 1244 | 4378 | 4150 | 2608509 | 101,3 | 43,7 | 85,7 | 94,8 | 11,2 |
| " »Anhalt« | 263 | 262 | 103 | 53 | 97 | 93 | 276 | 261 | 62233 | 99,6 | 51,5 | 95,9 | 94,6 | 6,0 |
| Passau | 8335 | 8335 | 18 | 17 | 1712 | 1712 | 7795 | 7786 | 4087971 | 100,0 | 94,4 | 100,0 | 99,9 | 11,6 |
| Prag (preuß. Teil) | 3030 | 3022 | 115 | 83 | 379 | 377 | 3194 | 3184 | 890238 | 99,7 | 72,2 | 99,5 | 99,7 | 5,4 |
| Regensburg | 22421 | 22415 | 244 | 186 | 2687 | 2688 | 20188 | 20035 | 9479447 | 100,0 | 76,2 | 100,9 | 99,2 | 10,6 |
| Rottenburg | 15421 | 15389 | 2408 | 1199 | 1389 | 1346 | 13500 | 13200 | 7084541 | 99,8 | 49,8 | 96,9 | 97,8 | 9,5 |
| Sachsen (mit Lausitz) | (2727) | 2713 | (992) | 630 | (1116) | 1086 | (2939) | 2854 | 596195 | ? | ? | ? | ? | 2,4 |
| Speyer | 8472 | 8410 | 2004 | 1015 | 739 | 681 | 6500 | 6444 | 4293757 | 99,3 | 50,6 | 92,2 | 99,1 | 9,7 |
| Straßburg | 9840 | 9997 | 1135 | 659 | 1370 | 1356 | 11722 | 10431 | 8360775 | 101,6 | 58,1 | 99,0 | 89,0 | 9,7 |
| Trier | 30036 | 30220 | 1458 | 942 | 975 | 969 | 21163 | 20039 | 19772049 | 100,6 | 64,6 | 99,4 | 94,7 | 15,3 |
| Würzburg | 11766 | 11762 | 348 | 338 | 956 | 947 | 10143 | 10095 | 6376557 | 100,0 | 97,1 | 99,1 | 99,5 | 10,9 |
| Deutsches Reich | 530616 | 531440 | 62749 | 29831 | 55369 | 54220 | 418744 | 339459 | 234758673 | 100,2 | 47,5 | 97,9 | 95,4 | 9,7 |

[1] Auf den in Sachsen-Weimar gelegenen Teil der Diözese Fulda kamen 473 Geborene aus rein katholischen, 77 aus gemischt-katholischen Ehen, 168 von ledigen katholischen Müttern, und es wurden von diesen Kindern 474 (= 100,2%), bzw. 54 (= 70,1%) und 190 (= 113,1%) getauft. Auf 376 gestorbene Katholiken kamen 370 kirchliche Beerdigungen (= 98,4%). Die Zahl der Kommunionen betrug 225213 (= 10,9 auf je 1 katholischen Einwohner).

[2] Auf den in Braunschweig gelegenen Teil der Diözese Hildesheim kamen 464 Geborene aus rein katholischen Ehen und ebenfalls Getaufte (= 100,0%), 119 Geborene aus gemischt-katholischen Ehen und 98 Getaufte (= 82,4%), 167 Kinder von ledigen katholischen Müttern und 154 Getaufte (= 92,2%); 400 gestorbene Katholiken und 368 kirchliche Beerdigungen (= 92,0%), 99724 Kommunionen (= 8,9 auf je 1 katholischen Einwohner).

Ober- und Unterelsaß, Metz mit Lothringen, Speyer mit der bayerischen Pfalz. In Norddeutschland entspricht die Diözese Breslau (ohne Delegatur) in Verbindung mit den preußischen Anteilen von Prag und Olmütz der Provinz Schlesien, die Delegatur den Provinzen Brandenburg (mit Berlin) und Pommern. Gnesen-Posen deckt sich fast ganz mit der Provinz Posen, Kulm mit Westpreußen (abgesehen von einigen Kreisen, die zu Ermland gehören), Ermland mit Ostpreußen. Die Diözesen Köln, Trier und der rheinische Anteil von Münster ergeben zusammen die Rheinprovinz, Limburg und Fulda zusammen Hessen-Nassau (abzüglich Sachsen-Weimar, für das, ebenso wie für Braunschweig, in einer Anmerkung gesonderte Angaben gemacht sind). Die westfälischen Anteile von Münster und Paderborn kommen zusammen der Provinz Westfalen, der sächsische Anteil von Paderborn ungefähr der Provinz Sachsen gleich, die Apostolische Präfektur Schleswig-Holstein der gleichnamigen Provinz, das Apostolische Vikariat Sachsen mit der Oberlausitz dem Königreich Sachsen einschließlich Sachsen-Altenburg und den beiden Fürstentümern Reuß. Osnabrück und Hildesheim entsprechen zusammen der Provinz Hannover (abzüglich der Zahlen für Braunschweig). Für Anhalt und Oldenburg sind gesonderte Zahlen angegeben, und die Norddeutschen Missionen umfassen die Hansastädte, beide Mecklenburg und Schaumburg-Lippe. Die acht bayerischen Diözesen ergeben zusammen das Königreich Bayern, wenn man bei Würzburg 4633 Katholiken in Sachsen-Meiningen, bei Bamberg 2150 Katholiken in Sachsen-Koburg abzieht.

Man sieht aus den beiden ersten Spalten der Tabelle, daß die Taufe bei Kindern aus rein katholischen Ehen durchaus die Regel und nur in verhältnismäßig seltenen Ausnahmefällen unterblieben ist. Ja es könnte den Anschein haben, als ob die Anzahl der Taufen im Jahre 1915 die Zahl der im gleichen Jahr geborenen Kinder aus katholischen Ehen nicht unerheblich überschreite. Solche Überschreitungen können in einzelnen Bezirken in der Tat vorkommen, insofern als vor dem Jahre 1915 oder außerhalb des betreffenden Bezirks geborene Kinder daselbst getauft werden. Aber das muß sich durch ein Minus in andern Jahrgängen und Bezirken bemerkbar machen und darum im ganzen ausgleichen. Wenn jedoch auch die Gesamtsumme der getauften Kinder (531440) größer ist, als die der Lebendgeborenen aus rein katholischen Ehen (530616), so ist das, da ja außerhalb Deutschlands geborene Kinder jetzt während des Krieges kaum hinzugekommen sein können, daraus zu erklären, daß irrtümlich Kinder aus

Mischehen bei der Taufe für Kinder aus rein katholischen Ehen angesehen wurden. Am häufigsten scheint das in der Diözese Köln vorgekommen zu sein, wo die Zahl der Taufen um 1406 über die Zahl der Lebendgebornen hinausgeht. Aber die Tatsache, daß die Kinder aus rein katholischen Ehen in Deutschland fast ausnahmslos getauft worden sind, wird durch diese kleinen Irrtümer in Einzelfällen natürlich nicht berührt.

Zahlreicher sind die Irrtümer offenbar bei den Taufen von Kindern aus gemischten Ehen gewesen. In mehreren Diözesen wie Ermland, Freiburg, Mainz, Metz, München, im sächsischen Anteil von Paderborn und in Würzburg ist es den Pfarrämtern, wie es scheint, nicht gelungen, die wirkliche Zahl der im Berichtsjahre geborenen Kinder aus Mischehen genau in Erfahrung zu bringen. Am größten waren die Schwierigkeiten in dieser Beziehung im Königreich Sachsen. Anderseits ist bei Köln aus den oben angeführten Gründen die Anzahl der Taufen von Kindern aus gemischten Ehen zweifellos viel zu gering angegeben. Es ist ja ganz undenkbar, daß in der Diözese Köln mit ihrer ganz überwiegend katholischen Bevölkerung nur 41,4 % der Kinder aus Mischehen katholisch getauft sein sollten, während es in der benachbarten Diözese Trier 64,6 % sind. Rechnet man aber die 1400 oder 1500 in Köln irrtümlich als Kinder aus rein katholischen Ehen gebuchten Kinder hinzu, so erhält man für Köln rund 59 % katholischer Taufen bei Kindern aus Mischehen, was dem wirklichen Stande ungefähr entsprechen dürfte. Man sieht aus diesem Beispiel, wie wichtig es ist, daß jeder einzelne Pfarrer sich bemüht, die Zahl der in seiner Gemeinde geborenen Kinder aus Mischehen mit möglichst großer Genauigkeit festzustellen. Es läßt sich allerdings nicht leugnen, daß das in den Großstädten und namentlich in der Diaspora mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden ist. Aber die Sache ist auch von solcher Bedeutung, daß man keine Mühe scheuen darf. Wir müssen Klarheit über die Mischehen haben. Sonst besteht die Gefahr, daß man sich entweder in einen falschen Optimismus einwiegt oder übertrieben pessimistische Vorstellungen hat, die lähmend auf die Arbeitsfreudigkeit einwirken.

Die Irrtümer nach der einen oder der andern Seite gleichen sich bei den gemischten Ehen hinsichtlich des Gesamtresultates einigermaßen aus. Doch möchten wir nach unseren sonstigen Erfahrungen auf diesem Gebiete annehmen, daß das Verhältnis im ganzen noch etwas ungünstiger ist, als es nach der Tabelle den Anschein hat. Es ist ja leider eine Tatsache, daß die Mehrzahl der Kinder aus gemischten Ehen in Deutschland der Kirche

verloren gehen. Man kann das als begreiflich ansehen, da erfahrungsmäßig die Minderheitskonfession bei den Mischehen verliert und in Deutschland im ganzen die Katholiken in der Minderheit sind. Aber sehr bedauerlich bleibt diese Tatsache doch vom katholischen Standpunkt.

Auch bei den unehelichen Kindern katholischer Mütter war die katholische Taufe durchweg die Regel. Nur 1149 (= 2,1 %) dieser Kinder wurden nicht katholisch getauft und meist wohl überhaupt nicht getauft. Die meisten Taufausfälle kommen auf Köln, Breslau, München und den sächsischen Anteil von Paderborn. Die Zahl der unehelichen Geburten war im Jahre 1915 eine beim katholischen Volksteil ganz unerhört hohe (55 369). Wir haben es hier aber lediglich mit einer Wirkung des Krieges zu tun. Durch den Ausbruch des Krieges wurden viele Tausende von ausländischen (namentlich russisch-polnischen) katholischen Saisonarbeitern an der Rückkehr in die Heimat gehindert. Sehr viele von ihnen standen unmittelbar vor der Eheschließung, die eine fest beschlossene Sache für sie war, konnten aber trotz aller Reklamationen nicht vom Ausland die zur standesamtlichen Eheschließung erforderlichen Papiere erhalten. Unter solchen Umständen ist es begreiflich, daß die nur durch äußere Gewalt an der Eheschließung verhinderten Brautleute als Eheleute miteinander lebten, während die Kinder natürlich nach den geltenden Bestimmungen nur als uneheliche eingetragen werden konnten.

Bei den wenig zahlreichen Ausfällen der kirchlichen Beerdigung (im Durchschnitt 4,6 %) handelt es sich noch zum großen Teil um ganz kleine Kinder, bei denen die Eltern manchmal die Beerdigung ohne Assistenz eines Geistlichen vornehmen lassen. Etwas beträchtlicher ist die Zahl der Beerdigungsausfälle nur im Breslauer Delegaturbezirk, in den Norddeutschen Missionen, in den Diözesen Hildesheim, Köln, Bamberg, Straßburg und Limburg. Bei Erwachsenen kommt die Unterlassung der kirchlichen Beerdigung abgesehen von der Diaspora, wo der Fall wegen der weiten Entfernung vom Pfarrorte leichter eintreten kann, nur äußerst selten vor.

Bei der Statistik des Kommunionempfanges haben wir die Osterkommunionen ganz fortgelassen. Denn letztere konnten schon wegen der Abwesenheit eines so großen Bruchteils der männlichen kommunionpflichtigen Gemeindeglieder im Jahre 1915 nur sehr unvollständig festgestellt werden. Es scheint aber dieser Zweig der kirchlichen statistischen Erhebung an vielen Stellen auch bezüglich der Gemeindeglieder in der Heimat nicht geglückt zu sein. Man muß zugeben, daß eine genaue Feststellung der Zahl der

Osterkommunionen in großen städtischen Pfarreien und namentlich in der Diaspora nicht leicht ist. Gleichwohl muß es das Bestreben jedes seeleneifrigen Pfarrers sein, möglichst genau zu wissen, wie viele seiner Pfarrkinder ihre österliche Pflicht erfüllt haben, da es kein Kriterium gibt, das so sicher und zuverlässig über den Stand des kirchlichen Lebens in der Pfarrei unterrichtet, wie die Zahl der Osterkommunionen. Auf dem Lande und in kleinen städtischen Pfarreien gibt es ja auch Mittel und Wege genug, um diese Zahl mit der wünschenswerten Genauigkeit festzustellen. Für größere städtische Pfarreien bieten sich zwei Mittel, die allein oder jedenfalls in Verbindung miteinander ein einigermaßen zuverlässiges Resultat verbürgen. Das erste Mittel ist die Verteilung von Kommunionbildchen bei jeder Austeilung der heiligen Kommunion an den Sonn- und Feiertagen der österlichen Zeit, an den einzelnen Tagen der Karwoche und an andern Wochentagen, an denen erfahrungsgemäß die Gemeindeglieder die Osterkommunion zu empfangen pflegen. Wenn wiederholt von der Kanzel eingeschärft wird, daß jeder Empfänger der Osterkommunion, aber jeder nur einmal in der österlichen Zeit, dies Andenken in Empfang nehmen möge, wird die Zahl der verteilten Bildchen der Zahl der Osterkommunionen ziemlich genau entsprechen. Das andere Mittel ist die Zählung der Osterbeichten vermittelst eines Beichtzählers. Wenn jeder Beichtvater ein solches leicht zu beschaffendes Instrument besitzt und sich bemüht, mit Hilfe desselben die Osterbeichten gesondert zu zählen, so wird man für die Diözesen im ganzen, für größere Bezirke und meist auch für Dekanate ein absolut sicheres Ergebnis erzielen. Für die kirchliche Statistik ist das vollkommen genügend, und darum wäre vom statistischen Standpunkt aus diese Art der Ermittlung vorzuziehen. Nicht so unbedingt zuverlässig aber ist diese zweite Art der Zählung der Osterkommunionen für die einzelnen Pfarreien. Denn, da eine Verpflichtung, die Osterbeichte gerade bei einem Geistlichen der eigenen Pfarrei abzulegen, nicht besteht, wird das mittelst der Beichten erzielte Ergebnis überall dort zweifelhaft sein, wo reichliche Gelegenheit zum Beichten bei Geistlichen anderer Pfarreien oder bei Ordensgeistlichen geboten ist. In jedem Fall führt die Verbindung dieser beiden Mittel der Feststellung sicher zum Ziele, und das ist daher nach Rückkehr normaler Verhältnisse mit aller Entschiedenheit anzustreben.

Auch die Gesamtzahl der Kommunionen ist durch den Krieg erheblich herabgedrückt, da ja die im Felde ausgeteilten Kommunionen nicht mitgerechnet wurden. Es handelt sich dabei jedenfalls um viele Millionen.

Aber erfahrungsgemäß ist die Zahl der Männer, insbesondere der im militärpflichtigen Alter stehenden, die außer der Osterkommunion noch mehrmals im Jahre kommunizieren, bei weitem nicht so groß wie beim weiblichen Geschlecht und in den andern Altersklassen der männlichen Katholiken. Man kann auch annehmen, daß diejenigen Männer, die die löbliche Gewohnheit haben, mehrmals im Jahre zu kommunizieren, den Heimatsurlaub benützen, um mit ihren Angehörigen die heilige Kommunion zu empfangen. Daher ist der Grad der Unvollständigkeit bei den Andachtskommunionen nicht so groß, daß sie eine Verwertung der im Jahre 1915 festgestellten Zahlen ausschließen müßte. Insbesondere besteht kein Hindernis, die Diözesen hinsichtlich des Kommunionempfanges miteinander zu vergleichen, da der durch Abwesenheit der Militärpflichtigen verursachte Ausfall sich überall ziemlich gleich bleiben wird.

Unter dieser Voraussetzung müssen die großen Unterschiede, die hinsichtlich des Kommunionempfanges in den einzelnen deutschen Diözesen bestehen, sehr auffallen. Das Maximum (Diözese Fulda mit 15,7 Kommunionen auf jeden Katholiken) übertrifft das Minimum (Sachsen mit 2,4 Kommunionen auf jeden Katholiken) um mehr als das sechsfache. Nächst Fulda kommen die höchsten Verhältniszahlen auf Trier (15,3), den oldenburgischen und westfälischen Teil von Münster (14,4 bzw. 14,2) und Osnabrück (14,3), Köln (13,4), den westfälischen Teil von Paderborn (12,1) und Metz (12,0). Auch Passau (11,6), der sächsische Teil von Paderborn (11,2), Würzburg (10,9), der rheinische Teil von Münster (10,7), Regensburg (10,6), Hohenzollern (10,5), Limburg (10,4) und der preußische Anteil von Olmütz (9,9) stehen über dem Durchschnitt. Außerordentlich niedrige Zahlen kommen außer Sachsen (2,4) auf Schleswig-Holstein (3,8), Gnesen-Posen (4,3), die Norddeutschen Missionen (4,5), die Breslauer Delegatur (4,7), Kulm (5,2), den preußischen Anteil von Prag (5,4), Anhalt (6,0) und Bamberg (6,0). Daß ausgesprochene Diasporabezirke wie Sachsen, Schleswig-Holstein, die Norddeutschen Missionen und die Delegatur hinsichtlich des Kommunionempfanges ungünstig stehen, ist sehr begreiflich. Bei den ostdeutschen Diözesen wird man wohl nicht fehlgehen, wenn man das weniger günstige Ergebnis auf den dort herrschenden großen Priestermangel zurückführt. Dagegen ist schwer eine Erklärung für den verhältnismäßig ungünstigen Stand der meisten süddeutschen Diözesen, namentlich von Bamberg, München und Augsburg zu finden. Auch Passau würde ein ungünstiges Ergebnis aufweisen, wenn nicht die hohe Zahl der Wallfahrtskommunionen in

Altötting die Durchschnittsziffer der Diözese bedeutend erhöhte. Im allgemeinen steht es mit dem Kommunionempfang im Westen am besten, wogegen der Süden und namentlich der Osten stark abfallen.

Volle Klarheit über die Ursachen der großen und auffallenden Unterschiede in der Häufigkeit des Kommunionempfanges können nur Detailuntersuchungen[1] über diesen Gegenstand bringen, die sich auch auf die Dekanate und Pfarreien erstrecken. Jedenfalls ist die Gesamtsumme von 234 758 673 Kommunionen im Jahre 1915 ein erfreuliches Zeichen für den Stand des kirchlichen Lebens in unserem Vaterlande. Sie entspricht einer Durchschnittsziffer von 9,7 Kommunionen jährlich auf jeden katholischen Einwohner. Zieht man die Abwesenheit der wehrfähigen männlichen Bevölkerung mit in Rechnung, so geht die Ziffer zweifellos erheblich über 10 hinaus. In der Gesamtbevölkerung sind aber auch die nicht kommunionpflichtigen Kinder mitenthalten, die ungefähr 1/4 der Gemeindeangehörigen ausmachen. Bezieht man die Anzahl der Kommunionen allein auf die kommunionpflichtige Bevölkerung, so ergibt sich eine Durchschnittsziffer von rund 13 Kommunionen jährlich auf jeden kommunionpflichtigen deutschen Katholiken.

Sehr schade ist es, daß die gemeinsame kirchliche Statistik nicht weiter zurückreicht und nicht gleich von Anfang an zusammengestellt und veröffentlicht wurde. Wir könnten sonst die Einwirkung des Kommunionedekretes Pius' X. auf den Kommunionempfang zahlenmäßig feststellen. Für die bayerischen Diözesen, die schon eher zu einer Veröffentlichung der Ergebnisse der kirchlichen Statistik übergingen[2], läßt sich wenigstens ein Vergleich zwischen dem Kommunionempfang in den Jahren 1911 und 1915 ziehen.

| Diözese | Gesamtzahl der Kommunionen 1911 | 1915 |
|---|---|---|
| Augsburg . . . . | 6 987 321 | 7 087 409 |
| Bamberg . . . . . | 1 525 128 | 2 798 660 |
| Eichstätt . . . . . | 1 195 170 | 1 827 054 |
| München-Freising . . | 4 831 498 | 8 184 554 |
| Passau . . . . . | 2 674 640 | 4 087 971 |
| Regensburg . . . . | 4 734 346 | 9 479 447 |
| Speyer . . . . . | 2 196 748 | 4 293 757 |
| Würzburg . . . . | 3 688 214[3] | 6 376 557 |
| Bayern | 27 833 065 | 44 135 409 |

[1] Ein Musterbeispiel derartiger Untersuchungen sind die Aufsätze von Dr. Piontek über den Kommunionempfang in der Delegatur im Schlesischen Bonifatius-Vereinsblatt (Jahrg. 1915 Nr. 11 und 12, Jahrg. 1916 Nr. 1—3) und über den Kommunionempfang in der Diözese Breslau in Nr. 178 der „Germania" vom 18. April 1917.

[2] Vgl. H. A. Krose, Ein erfreulicher Fortschritt in der kirchlichen Statistik, in dieser Zeitschrift Band 87, S. 30 ff. [3] Im Jahre 1912.

In allen Diözesen, mit Ausnahme von Augsburg, zeigt sich eine sehr beträchtliche Zunahme des Kommunionempfanges, die sich in ganz Bayern auf mehr als 16 Millionen beläuft. Für einen Zeitraum von nur vier Jahren gewiß eine ganz außerordentliche Steigerung, die hoffen läßt, daß die bayerischen Diözesen bald den westdeutschen nicht mehr nachstehen werden. Verhältnismäßig am stärksten war die Zunahme in der Diözese Regensburg, wo sich die Zahl der Kommunionen von 1911—1915 mehr als verdoppelt hat. Im Jahre 1909 zählte man in Regensburg sogar erst 3707458 Kommunionen. Auch in Speyer ist fast eine Verdoppelung der Zahl der Kommunionen in diesem kurzen Zeitraum eingetreten. In München-Freising war die Zunahme verhältnismäßig nicht so groß, belief sich aber doch im Ganzen auf mehr als drei Millionen.

Daß auch in der Diaspora trotz der schwierigen äußeren Umstände ein erfreulicher Fortschritt der heiligen Kommunion zu verzeichnen ist, hat Dr. Piontek in den oben angeführten Untersuchungen und in einem Aufsatz über die eucharistische Bewegung im Deutschen Reiche[1] gezeigt. Danach betrug die Gesamtzahl der Kommunionen in der fürstbischöflichen Delegatur für die Provinzen Brandenburg und Pommern:

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| 1910 . | 899217 | Kommunionen | 1913 . | 1794294 | Kommunionen |
| 1911 . | 1273364 | „ | 1914 . | 2146742 | „ |
| 1912 . | 1533609 | „ | 1915 . | 2596437 | „ |

Also auch hier fast eine Verdreifachung der Kommunion in einem Zeitraum von nur sechs Jahren. Ja, selbst in der Großstadt Berlin ist der Aufschwung kaum weniger groß, wie die folgenden Zahlen zeigen, die der gleichen Abhandlung entnommen sind:

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| 1910 . | 556781 | Kommunionen | 1913 . | 1008248 | Kommunionen |
| 1911 . | 746745 | „ | 1914 . | 1168008 | „ |
| 1912 . | 897765 | „ | 1915 . | 1297598 | „ |

Es ist im ganzen gewiß ein erfreuliches Bild, das uns die amtliche kirchliche Statistik von dem kirchlichen Leben der deutschen Katholiken entwirft. Das darf für uns keine Veranlassung sein, in der Arbeit nachzulassen, sondern muß nur zu um so größerem Eifer anspornen. Sehen wir doch, daß die Mühe nicht vergeblich ist. Noch eine andere Einsicht drängt sich beim Studium der amtlichen kirchlichen Statistik auf, das ist die Erkenntnis des großen Nutzens dieser Einrichtung. Sie liefert uns die besten Waffen, um die katholische Bevölkerung Deutschlands gegen un-

[1] Beilage zur „Germania", Nr. 583 vom 16. Dezember 1916.

gerechte Vorwürfe zu verteidigen, mögen sie nun aus dem Ausland kommen oder von unsern andersgläubigen Landsleuten. Ja, es drängt sich der Wunsch auf, die kirchliche Statistik möge noch weiter ausgebaut werden, damit noch mehr Klarheit über das kirchliche Leben verbreitet werde. Ein Vorschlag, den Dr. Piontek[1] in dieser Richtung macht, verdient allgemeine Beachtung. Er empfiehlt, auch über den Kirchenbesuch am Sonntag statistische Erhebungen anzustellen, wie das in der Diözese Freiburg schon seit einer Reihe von Jahren üblich ist. Das ist, wie manche andere statistische Feststellungen, ganz gewiß in großen städtischen Pfarreien mit nicht geringen Schwierigkeiten verbunden, die sich aber, wie verschiedene Versuche gerade in der Diaspora gezeigt haben, doch überwinden lassen. Es braucht selbstverständlich nicht jeden Sonntag gezählt zu werden, sondern es muß eine Anzahl besonders geeigneter Tage zu Stichproben ausgewählt werden. Dann läßt sich mit Hilfe einiger gewandter Zähler ein ziemlich genaues Durchschnittsergebnis feststellen, ohne daß der Gottesdienst gestört oder die Besucher belästigt werden. Zweifellos würde die Kenntnis der Zahl der sonntäglichen Kirchenbesucher ein vorzügliches Kriterium für den Grad des kirchlichen Lebens bilden, weshalb wir auch an dieser Stelle darauf hinweisen möchten[2].

---

[1] Der Kirchenbesuch in der Diaspora in Schlesisches Bonifatius-Vereinsblatt 1916 Nr. 11.

[2] Der Vorschlag ist schneller zur Annahme gelangt, als wir erwarten konnten. Die Fuldaer Bischofskonferenz hat nämlich, wie auf den jetzt zur Versendung kommenden kirchlich-statistischen Fragebogen mitgeteilt wird, beschlossen, schon im Jahre 1918 diese Feststellung vornehmen zu lassen, und zwar soll es zweimal im Jahre, einmal an einem Sonntage der Fastenzeit und dann an einem Sonntage im September geschehen. Diese beiden Sonntage sind gewählt, weil dann der Kirchenbesuch erfahrungsmäßig die normale Durchschnittshöhe aufweist. Gezählt werden sollen alle Besucher der Sonntagsmessen, und zwar nicht bloß in der Hauptkirche der Pfarrei, sondern auch in den Filialkirchen, Anstaltskirchen und Kapellen. Als die geeignetste Art der Ausführung wird die folgende empfohlen: Zehn oder fünfzehn Minuten vor Beginn der heiligen Messe sind die bereits im Gotteshaus befindlichen Personen zu zählen. Gleichzeitig beginnen die an den Kirchentüren aufgestellten Zähler — in vielen Fällen genügt einer — die bis zur heiligen Opferung in die Kirche Eintretenden zu zählen, wogegen die in dieser Zeit die Kirche verlassenden Personen in Abzug zu bringen sind. Es wird auch empfohlen, auf die Auswahl geeigneter Personen für das Amt des Zählers bedacht zu sein und vorher einmal eine Probezählung zu veranstalten. Bei sorgfältiger Ausführung dieser sehr zweckmäßigen Anweisungen wird das Ergebnis der Erhebung sehr wertvoll sein. **Hermann A. Krose** S. J.

# Allerlei über Recht, Sitte und Sittlichkeit jenseits des Kanals und des Ozeans.

Im Jahre 1907/08 hielt der Geheime Justizrat Dr. Rudolf Leonhard (Breslau) als Austauschprofessor an der Columbia-Universität in Neuyork Vorlesungen über Justinians Institutionen. Bei dieser Gelegenheit scheinen in ihm Gedanken über den Beruf Amerikas zur Mitarbeit an der Wissenschaft des römischen Rechts herangereift zu sein; er veröffentlichte sie zuerst in englischer Sprache (Harvard Law Review 1913 [XXVI] 389 ff.) und kurz darauf im Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie (VII [1913] 41 ff.).

Was vielleicht vor vier Jahren nur eine stille wissenschaftliche Ecke beanspruchen durfte, erweiterte sich unter dem Druck und im Lichte der Weltereignisse zu einer bewegten Fülle lebendiger Gruppen und Gestalten, die allgemeinste Bedeutung gewinnen.

Gleichsam zum Vaterhaus der zivilisierten Völker wird für Leonhard die Geschichte des römischen Rechts. Als Patriarchen walten aber hier nicht bloß die römischen Meister der Rechts*anwendung*, die für uns ebenso wie für den englischen und amerikanischen Juristen Vorbilder schufen, mag auch der Stoff der römischen Entscheidungen den Jüngern noch so fern liegen. Um die Kunst dieser Verwertung kann sich ein edler Wettbewerb mühen. Doch sollte nach Leonhard auch *der Inhalt* des römischen Rechts zu einer gemeinsamen Arbeit Deutschlands und Amerikas locken. Unser Gesetzbuch ist von den Lehren des römischen Rechts unmittelbar und stark durchsetzt, die Rechtsgedanken Englands und Amerikas scheinen auf den ersten Blick ganz unberührt zu sein von römischem Einfluß. Dagegen weist Leonhard weitsichtig darauf hin, daß man alle Völker mit gemeinsamer geistiger Vergangenheit zu einem Groß-Europa vereinigen könne, dessen Grenzen sich mit dem geographischen Europa keineswegs decken; denn man müsse auch die Menschen berücksichtigen, die von unserm Boden ausgegangen sind und sich allmählich zu Nationen und Staaten geeint haben. Aus der gemeinsamen Vergangenheit nahm man daher an Kultur und Recht viel Wertvolles mit, aus dem Weltreich des Altertums, aus der

Kirche des Mittelalters, aus der „unsichtbaren Gemeinde der zivilisierten Völker", aus der Weltwissenschaft der Universität Bologna. Wenn sich nun auch die englisch-amerikanische Welt dem überlieferten Gesetzstoff in großem Umfang verschloß, so stand sie doch nicht weniger als wir, zum Teil sogar mehr als wir, im Bann von Gedanken, die mit der Entwicklung des römischen Staates und Rechts innig zusammenhingen und zum Gemeingut des großeuropäischen Kulturkreises geworden sind.

Damit stoßen wir an eine Aufgabe, die nach Leonhard die Zusammenarbeit Amerikas und Deutschlands herausfordert. Man muß die Wege genau verzeichnen, verfolgen, nach ihrem Wert sondern, auf denen sich der Einfluß des alten Rechts als der „Entwicklungsquelle der inneren Einheit der großeuropäischen Völkerfamilie" voranbewegte. Alle Beziehungen des römischen Quellenmaterials zum gegenwärtigen Recht des europäischen Festlandes, Englands und Amerikas sind zu durchforschen und zu vergleichen. — Methode, Erfahrung, durch Übung und Studium erworbene Fähigkeit wird vor allem der deutsche Jurist zu dieser Arbeit mitbringen, die durch kein System gebundene Frische und das wachsende Bedürfnis nach einem Anschluß an europäische Rechtsgedanken sollen Amerikas Anteil werden.

Diese schönen und vortrefflich begründeten Gedanken Leonhards haben nicht etwa bloß einen theoretischen Wert. Es liegt in ihnen ein „Anstieg zur inneren Annäherung der Völker des großeuropäischen Kulturkreises, die zur Ausgestaltung eines Weltrechts anregt und uns jedenfalls einem Weltbetriebe der Rechtswissenschaft näher rückt" (Archiv 52). Sind die gemeinsamen geschichtlichen Ausgangspunkte klar aufgedeckt, so wächst das Verständnis für die Rechtssätze fremder Völker, es wächst die Möglichkeit, sie in die eigenen wirtschaftlichen Berechnungen hineinzuziehen; das erleichtert aber wieder den Weltverkehr und fördert die Friedensbewegung (Archiv 55 u. 56).

Wir mußten diesen etwas mühsamen Aufstieg unternehmen, um einen Ausblick auf breiter Höhenlage zu gewinnen, der uns erschütternd offenbart, wie die geistigen Verheerungen des Weltkrieges alle eben entwickelten völkereinenden Bestrebungen niederstampfen. Was man erhoffte, was auch im Gang war, läßt sich als große Kultur- und Friedensarbeit der Rechtsgrundsätze bezeichnen; Rechtserrungenschaften, die den bevorzugten Völkerfamilien gemeinsam sind, sollten klare und starke Verbindungslinien aufdecken und unterstreichen. „So wird die völkerverbindende Kraft der

Nachwirkungen des entschwundenen römischen Weltreiches für das Recht ganz klar gelegt und ausgelöst" (Archiv 53).

Man wollte diese Wege einschlagen, nicht etwa um die völkischen und staatlichen Besonderheiten des Rechts zu verflüchtigen; das Eindringen in das Werden und Leben des Rechts muß ganz im Gegenteil das Verständnis für die Unterschiede nicht weniger fördern als das Verständnis für das Gemeinsame. Aber es sollte auch einmal das Allgemeine in den Rechtsgrundlagen betont werden; nicht vom Standpunkte des Naturrechts aus — das ist eine ganz andere Aufgabe —, auch nicht, um für den Inhalt der römischen Rechtssätze einen ausschließlichen Ewigkeitswert zu beanspruchen, den sie nicht haben, wohl aber um die Tatsache tiefwurzelnder geschichtlicher, großeuropäischer Einflüsse zu erweisen.

Leonhards Idealismus war noch ein Jahr vor dem Krieg, wenn man auf die Äußerungen führender wissenschaftlicher Juristen in Amerika Gewicht legte, erklärlich und naheliegend. Die neuesten Ereignisse haben aber bewiesen, daß der beginnende kosmopolitische Einschlag der amerikanischen Jurisprudenz, der auf die Entwicklung der Weltpolitik von hohem Einfluß sein konnte, weder das Volk noch die Regierungskreise tiefer beeinflußt hat. Gewisse einseitige nationale Eigenschaften, Auffassungen und Entwicklungen und vor allem die Allmacht des Kapitalismus gewannen die Oberhand.

Was da zunächst und am auffallendsten in die Augen springt, sind die jüngsten Erklärungen der Union über ihren Beruf und ihre Tätigkeit als Dienerin der Menschheit in Kulturfragen, als Lehrerin der Welt im Völkerrecht und als Beschützerin der Demokratien und aller demokratischen Ansprüche auf dem ganzen Erdkreis. Soweit die Zeitungsmacht dieses salbungsvolle Wortgepränge in ihren Spalten breitschrie, soweit Wilson selbst in Reden und Kundgebungen mit einer welterlösenden Rolle prunkte, ist es nicht schwer, die Nummer der ethischen Spruchsammlung zu finden, welche man hervorgeholt hatte: es sind einfach die bekannten freimaurerischen Hochziele des Menschentums. Nur spricht aus Wilsons Erklärungen die Herrschsucht der romanischen Freimaurerei hinter der Maske des Puritanismus. Es ist interessant, diese Kundgebungen neben das Vorwort zur Preisaufgabe: „Menschenliebe, Gerechtigkeit und Duldsamkeit als Grundpfeiler der menschlichen Gesellschaft", zu setzen, welche die Großloge für Deutschland VIII im April 1915 (Moritz-Mannheimer-Stiftung) gestellt hat. Hier schimmert noch wirklicher Idealismus, dort grinsen nur schlecht verdeckte Machtgelüste. Noch deutlicher wird der Gegensatz, wenn man

die vier preisgekrönten Arbeiten von Pastor Rob. Richter in Königswald i. S., Dr. Messer in Gießen, Dr. P. Eberhardt in Eichenberg und Aug. Wolfsdorf in Nürnberg (Gotha 1915, Perthes) zur Vergleichung heranzieht. Bei aller religiösen Verschwommenheit spricht doch aus diesen Stücken der ernste Wille zu einer völkereinenden Gerechtigkeit, die bei Wilson nur hohle Phrase ist.

Man würde aber arg an der Oberfläche haften, wenn man mit dieser maurerischen Entlehnung alles erklärte, ohne nach den Grundlagen der Rechtsgedanken zu forschen, die jene mit „Recht" gesättigten politischen Kundgebungen stützen. Was vor allem zu begreifen bleibt, das ist der Anspruch der anglo-amerikanischen Welt auf den Alleinbesitz des Schlüssels zum Völkerrecht.

Die Anschauungen maßgebender juristischer Kreise, breit ausgespannte Wurzeln der Rechtsentscheidungen, die unterhalb des Gesetzes und der geltenden Praxis den ganzen Rechtsboden nach allen Richtungen durchziehen, in die innerste Ausbildung aller Juristen eine Menge Fasern und Fäserchen hineintreiben und sich durch alle Verzweigungen der Rechtsprechung selbst hindurchranken, sind von größerem Einfluß auf die Stimmungen und die Gedankenfolge der Presse und der führenden Kreise, für das Verständnis gewisser stets auflebender politischer Redeweisen ergiebiger, als man gewöhnlich anzunehmen pflegt. So wird die fremdartige, für unser Empfinden manchmal empörende Rechtsauffassung in den Äußerungen der englischen und amerikanischen Regierung und Zeitungswelt weit besser verständlich, wenn man die juristischen Überlieferungen jener Völker über Natur- und Völkerrecht mit in Rechnung bringt. Auf den ersten Blick mag diese Behauptung Befremden erregen. Man wird die wesentlich praktische Ausbildung des Juristen in England und Amerika vorschützen. Dort werden nicht bloß stärkere Einflüsse der Rechtsphilosophie eingedämmt, selbst die Systemlosigkeit des Rechtskörpers hebt man als Eigentümlichkeit und Vorzug der englisch-amerikanischen Jurisprudenz mit einem gewissen Stolz hervor. Das ist zweifellos richtig. Aber gerade die verbreitetsten Lehrbücher und gangbaren Kommentare in Amerika enthielten von jeher jene Anschauungen über Natur- und Völkerrecht, die den neuesten Kundgebungen den Stempel aufdrücken. Nur um diese handelt es sich hier, nicht um neu einsetzende Richtungen und Gedankenfolgen, welche Lehrweise und Lehrinhalt einiger bedeutenden Rechtsgelehrten der Union augenblicklich beherrschen, aber noch nicht in weitem Strombett das Land durchschneiden.

Was heute von den Kathedern der Universitäten als veraltet bezeichnet wird, lebt noch sehr kräftig in der Gedankenwelt des Publizisten und des Staatsmannes, der abseits von jenen neugebahnten Straßen die alten, ausgetretenen Pfade weiterwandelt[1].

Was also für uns hier von Bedeutung ist, prägt sich in folgender Tatsache aus:

Englische und amerikanische Rechtsgelehrte betonen mit Nachdruck, daß in ihren Ländern allein das Völkerrecht einen Teil des Landrechts bilde, in das es mit vielen Grundsätzen Aufnahme gefunden[2]. Daher stammt der anmaßende Trotz, mit dem die Regierungen dieser Länder die einzig richtige Deutung des Völkerrechts und die Festsetzung seiner Grenzen für sich allein in Anspruch nehmen. Ihre Entschließungen nach innen und außen sind, meinen sie, vom Völkerrecht durchtränkt. Und mit dieser Auffassung des Völkerrechts steht die Stellung zum Naturrecht in innigster Beziehung. Die amerikanische Rechtsbegründung, so dilettantisch sie bis auf die neueste Zeit geblieben ist, war ganz und gar auf eine Abart des Naturrechts eingestellt. Längst bevor sie gründlicher einsetzte, beherrschte dieses „Naturrecht" den juristischen Betrieb. Das ist so wahr, daß trotz der strengen Trennung von juristischer Wissenschaft und Handhabung des Rechts, von Politik, Jurisprudenz und Moral, trotz einer stolzen und selbstbewußten Vernachlässigung der Rechtsphilosophie, ja jedes strengen Systems, trotz der Vorherrschaft einer alles regelnden Überlieferung, altehrwürdiger Rechtserfahrungen und normgebender Entscheidungen der Gedanke an das Naturrecht, nicht als wissenschaftliche Grundlage, wohl aber als ursprünglichste Rechtstatsache auch die verbohrtesten Verfechter des rein Tatsächlichen im Rechtsleben und in seinen Äußerungen innerlich erleuchtete und lenkte[3].

Es handelte sich hier nicht um das klassische Naturrecht der wenigen, klaren Vernunftgrundsätze, wie es die vorchristlichen und mittelalterlichen Denker, dann besonders die großen Spanier des 16. und 17. Jahrhunderts

---

[1] Ich denke vor allem an die Commentaries Blackstones und die von ihm abhängige Schar. Vgl. Robinson, Elements of American Jurisprudence; Smith, Elementary law; Dos Passos, The American Lawyer (1907) 108.

[2] Den Nachweis führt Triepel in seinem Werk: „Völkerrecht und Landesrecht", Leipzig 1899. Den Einfluß des normannischen Rechts auf das englische erweist O. W. Holmes in seinem Werk: The common Law.

[3] Über den englischen Einfluß auf die Rechtsauffassung in Amerika und die dortige Entwicklung vgl. Roscoe Pound, The philosophy of law in America, im Archiv f. Rechts- und Wirtschaftsphilosophie VII (1914) 213 ff. und 385 ff.

herausgearbeitet hatten, sondern um das Naturrecht, wie es seit Grotius entwickelt worden war, besonders im Frankreich und Holland des 18. Jahrhunderts; also um eine beängstigend lange Reihe von logisch abgeleiteten Gerechtsamen, angeblich unveräußerlichen Menschen- und Persönlichkeitsrechten, Ansprüchen der Völker und Staaten, die man aus dem innersten Wesen der Dinge hervorzuholen meinte[1].

Als die amerikanische Rechtsphilosophie begann, sich von der Naturrechtsauffassung des 18. Jahrhunderts frei zu machen, blieb die Anschauung, daß alle Rechtssätze mit Notwendigkeit aus der menschlichen Natur folgen, und der Rechtsstaat sie nur genauer zu bestimmen und zu schützen habe, weit mehr in Kraft als die Theorie vom Recht als einem Erzeugnis des Staatswillens, obwohl diese Anschauung mehr und mehr das politische Denken und die Gesetzgebung der Union zu beherrschen begann. Auch jene geschichtliche Ableitung des „Naturrechts", die jetzt noch in Frankreich bedeutende Anhänger hat und dort mit der Vorliebe für den Traditionalismus zusammenhängt, gewann in Amerika, so scheint es, an Boden: die Auffassung nämlich, daß die geschichtlich arbeitende, vergleichende Rechtswissenschaft ein allen gemeinsames, ursprüngliches Recht zutage fördert, das man als Naturrecht bezeichnet.

Dabei traten die sozialen und für die Völkergemeinschaften fruchtbaren Gesichtspunkte hinter die Ansprüche und Rechte des Individuums auffallend zurück. Man suchte die längst eingebürgerte Praxis durch die Wissenschaft zu stützen. Als höchster Gegenstand und Ziel der Gesetzgebung galt die menschliche Freiheit, die Freiheit als erhabenster Segen, als tiefstes Streben der menschlichen Seele. Jede Einschränkung der Freiheit könne nur durch die Notwendigkeit, sie vollkommen zu sichern, entschuldigt werden; das war ein Grundgedanke dieser Lehre. Man müsse jedem Menschen die Möglichkeit verschaffen, sein eigenes Glück oder Unglück in Freiheit zu schmieden, Fuß zu fassen oder zu fallen durch die Folgen des eigenen Handelns; das sei der wahre Geist der Gesetzgebung, zu dem alle erzogen werden müßten.

Aus dem Zusammenwirken aller dieser Gedanken wurde die Überzeugung eines vollkommenen Rechts geboren, das in der amerikanischen Gesetzgebung und Verfassung gleichsam verkörpert sei. Nicht bloß soziale

[1] Über die Minderwertigkeit der Naturrechtslehre seit Grotius im Vergleich zu früher schrieb interessant J. Kohler im Archiv f. Rechts- und Wirtschaftsphilosophie X (April 1917) 236 ff: „Die spanischen Naturrechtslehrer des 16. und 17. Jahrhunderts."

Ansprüche im eigenen Land, auch die einem übertriebenen Individualismus feindlichen Anschauungen anderer Staaten, zumal Deutschlands, erscheinen dieser Gruppe von Amerikanern als mehr oder weniger willkürliche Abweichungen von ewigen und unveränderlichen Grundsätzen des Rechts und der Vernunft, die als Prinzipien von selbständiger Machtbefugnis durch die Gesetzgebung nicht geändert, sondern nur erklärt werden dürfen[1], und welche die Union als Weltwart und Welthort zu pflegen und zu schützen habe. Die Tyrannei der öffentlichen Meinung, die den wahren Individualismus in Amerika tötet, wird dabei übersehen. Die den Charakter und die persönliche Überzeugung unbarmherzig erwürgende Geldmacht wird von dieser weltfremden Theorie nicht verrechnet. Auf die ungeheuerliche Ruchlosigkeit, die nur zu häufig in der Barbarei der Volksjustiz zu gräßlichem Ausdruck kommt, fällt kaum ein Gnadenlicht aus den kalten Augen dieser anmaßenden Heuchelei. Es ist aber doch mehr der angemaßte Stolz einer verhältnismäßig jungen, dabei aber um so tiefer sitzenden juristisch-politischen Überlieferung als bewußte Ironie eines heuchlerischen Herzens, wenn sich Wilson zum berufenen Verfechter der Weltfreiheit und der Volksrechte des Erdballs aufspielt und auch nicht einen Schatten der Selbstsucht in der weltrettenden Politik der Union zu entdecken vermag.

Neben dieser Überspannung eines falsch verstandenen Naturrechts sind noch drei andere Tatsachen bedeutungsvoll für die augenblicklich herrschende Geistesrichtung führender Kreise in England und Amerika: eine sozial gefärbte oder willkürliche „Moralisierung" des Rechts und der Gesetzgebung, eine heuchlerische „Moralisierung" des Geschäfts und eine kulturwidrige „Moralisierung" der Sitte.

Diese drei Entwicklungen lassen fest umrissene Gesichtspunkte aufleuchten für die Beurteilung der Beziehungen Englands und der Union zu andern Staaten.

Bereits die Ausdehnung des Naturrechts auf alle möglichen nichts weniger als allgemein gültigen Sätze und Einrichtungen muß man als übertriebene Moralisierung des Rechts verurteilen. So wertvoll und notwendig die Zurückführung der Rechtsgrundlagen auf Vernunft und Gerechtigkeit ist, so verhängnisvoll wirkt die Ausstattung vorübergehender Rechtsäußerungen mit dem Charakter der Notwendigkeit und Unveränderlichkeit.

---

[1] Vgl. Roscoe Pound a. a. O. 390.

Einer der bedeutendsten Rechtsgelehrten Amerikas, Roscoe Pound, behandelte in einem Aufsatze der Columbia Law Review (Dezember bis Februar 1913/14) und im 27. Band der Harvard Law Review (103) gewisse Rechtsentwicklungen und Strömungen seines Vaterlandes, die überraschende Aussichten öffnen. Diese Arbeiten sind zugleich wertvolle Beiträge zur geschichtlichen Rechtsvergleichung, von der wir oben im Anschluß an Leonhard sprachen.

Die Entwicklung des amerikanischen Rechts steht naturgemäß in innigster Beziehung zum englischen Verlauf. Die fast unbeschränkten Befugnisse des Richters der ältesten Geschichte wurden in einem zweiten Zeitraum durch festgesetzte Normen zum Schutze der Freiheit eingeschränkt. Diese strengen und engen Fesseln mußten aber allmählich gesprengt werden; Grundsätze der Billigkeit und sittliche Prinzipien übten dann einen weitgehenden Einfluß auf die richterlichen Entscheidungen aus. Diese Bewegung war während des 17. Jahrhunderts in vollem Fluß. Aus diesen vorbereitenden Phasen steigt in einem vierten Zeitraum die Vollreife des Rechts empor; sie legt auf Rechtsgleichheit und Rechtssicherheit das Hauptgewicht und sondert und ordnet zu dem Zweck die Rechtsbegriffe. In der anglo-amerikanischen Welt handelt es sich daher weniger um ein wissenschaftliches System als um eine geordnete Reihe von Erfahrungen und Entscheidungen. Auf dem europäischen Festland wuchs das Gesetz aus der juristischen Wissenschaft heraus, in England und Amerika aus der gerichtlichen Praxis, sie gründete sich hier auf die Überlieferung von Entscheidungen, bei uns auf einen festen Bestand von Rechtsschriften. Die neueste Stufe der Entwicklung steht im Zeichen sozialer und politischer Gedanken. Sie wollen und sollen auch die richterlichen Entscheidungen unter den Gesichtspunkten einer zu neuer Organisation fortschreitenden Gesellschaft bestimmen und lenken.

Damit haben wir einen Standort erstiegen, von dem aus sich auch die Beziehungen zwischen den Völkern unter einem bestimmten Gesichtspunkt überblicken lassen. Amerikas Eintritt in den Krieg drängt förmlich zu dieser Erweiterung der Darlegungen Roscoe Pounds. Ihm scheint sie fernzuliegen. Wenn er aber mit vollem Recht betont, daß dieser neue soziale Sauerteig dem in Theorie und Praxis rein individualistisch geformten Recht der Union widerstrebt, so legt er zugleich auch, ohne es zu

[1] Damit vgl. noch Roscoe Pound, The philosophy of Law in America, im Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie VII (1914) 213 und 385 ff.

wollen, den Finger auf eine der schwächsten Stellen in den politischen Auffassungen Amerikas.

Scharfe Beobachtung hat zur Formel gedrängt, in den Unionstaaten sei der Rechtsschutz des Einzelmenschen auffallend gering, der des Besitzes maßlos. Dieser Tatsache liegt nun eine Anschauungsweise zugrunde, die sich sehr unangenehm bemerkbar machte in den jüngsten Äußerungen der Vereinigten Staaten zur Weltlage und zum Weltkrieg. Nach dieser Denkart wird Recht und Gesetz mit einer Art innerer Notwendigkeit dazu gezwungen, vor allem die Interessen der herrschenden sozialen Klasse zu vertreten; bei einem gleichsam von selbst ausgelösten Widerstreit verschiedener Kräfte werden Recht und Gerechtigkeit auf einen Weg gedrängt, der ihnen die geringsten Widerstände entgegenbringt; und da ist die gebietende Übermacht des Besitzes im Vorteil. Übertragen wir das auf die äußere Politik: Schon haben wir den Grundsatz einer Voreingenommenheit für die Macht des Handels, des Geldes, des nicht ganz lautern Weltwettbewerbs. Man sucht diesen recht stoffhaltigen Geist zu idealisieren und behauptet, für die persönliche Freiheit der Volksgenossen aller Staaten eintreten zu müssen. Diese Unterdrückten sollen vor den Anmaßungen einer in Waffen strotzenden Staatsgewalt und vor der Tyrannei undemokratischer Regierungen geschützt werden. Dabei zeigt sich aber in allen Maßnahmen der Vereinigten Staaten nur allzu deutlich die Bevorzugung des Besitzes vor dem Menschen. Die Sicherung des Handels ist wichtiger als die Erhaltung von Menschenleben. Die Versenkung und Vernichtung von Waren ist verbrecherischer als der Verlust von Menschen, wenn es sich nicht etwa um amerikanische Bürger handelt.

Das ist der Fluch des einseitig ausgebildeten Individualismus auf der Grundlage einer Freiheit im Erwerb und Gewinn, die als höchstes Ziel gilt.

Diesem Individualismus arbeitet nun augenblicklich in Amerika eine soziale Auffassung der Rechtsentwicklung entgegen. Roscoe Pound begrüßt sie als Gewinn. Er macht aber auch scharfsinnig auf die mitlaufenden Gefahren aufmerksam. Man ist in Amerika weit weniger als bei uns durch geschriebene Gesetze gebunden. Was der Gerichtshof entscheidet, ist Recht. Da könnte es denn zu großen Mißständen führen, wenn ein Regiment des Freirechts einsetzte und noch unfertige soziale Theorien, wie sie der einzelne erfaßt und liebt, den Maßstab für Entscheidungen abgäben.

Eine ähnliche Gefahr besteht nun auch für die Rechtsauffassungen in den Beziehungen nach außen. Ob die gemäßigt fortschrittlichen amerika-

nischen Rechtsgelehrten diese Gefahr ahnen oder doch zugeben wollen? Ein internationales Freirecht, aufgebaut auf den Grundsätzen der Macht und des geschäftlichen Erfolgs, ausgeliefert an die persönlichen Ansichten eines führenden Staatsmannes, kann die geordneten Beziehungen der Völker zueinander unsäglich verwirren. Die Tatsachen, die er schafft, gelten dann als gut und sittlich, weil sie, wie man vorschützt, aus sozialen und demokratischen Weltströmungen entspringen, die zur Weltkultur, deren Hort nun einmal Amerika sein will, notwendig sein sollen. Das ist die willkürliche, sozial gefaßte Moralisierung des Rechts, die durch Paarung mit der Moralisierung des Geschäfts nur verhängnisvoller wird.

Was der weitblickende österreichische Finanzminister a. D. Dr. Franz Klein[1] bereits im Jahre 1915 in der amerikanischen Seele gelesen hat, wurde inzwischen zur erschütternden Tatsache. Die Union wob sich aus der Neutralität einen Deckmantel für ihr höchstes Ideal, den geschäftlichen Vorteil. Der wirtschaftliche Aufschwung hob sich, wie Klein nachweist, gewaltig, die Verhüllung des Riesengewinns mit einem fadenscheinigen, neutral bemalten Vorhang zeichnet sich für jeden Einsichtigen unwiderleglich ab. Klein bekämpft hier ausgezeichnet den heuchlerischen Schein des Rechts durch den Geist eines ehrlichen Rechts. Wenn tatsächlich der Markt nur für eine einzige Partei zugänglich ist, wenn dem Gegner die gleichen Vorteile unter keinen Umständen gewährt werden können, wenn dadurch die einseitige Begünstigung maßgebend wird für den Ausgang des Kampfes, ist „die Neutralität verneint". Wer das leugnet, erschlägt den lebendigen Geist mit dem toten Buchstaben. In neuester Zeit, so z. B. in der Kriegswochenschau vom 29. April, wurde geschickt betont, wie in Amerika das Geschäft mit dem Gefühl eine wunderliche Kriegsverbindung eingegangen ist. Diese Bundesgenossenschaft des Geldes mit der Sentimentalität kam durch Trugschlüsse zustande; denn der unphilosophische Yankee ist ein tüchtiger Sophist. Kleins feiner Spott belustigt sich über das Mitgefühl des Amerikaners mit der Munitionsarmut der Entente, die ihre kriegerischen Maßnahmen lähmt, und über den Dienst, den dieses geschäftliche Mitleid dem Weltfrieden durch Bekämpfung des Militarismus leisten soll. Der weltfremde Spießbürger drüben glaubt ja wohl in ehrlicher Einfalt an die menschenfreundliche Geschoßerzeugung, die führenden Kreise können wohl

[1] Amerika und der europäische Krieg. (Abdruck dreier Aufsätze in der „Neuen Freien Presse" vom Oktober 1915.)

nur mit Mark Twains Humor diese barmherzige Waffenausfuhr begleiten. Die Eroberung des Weltmarktes und die Begründung einer alles überragenden Geldmacht ist die eigentliche Triebfeder, wie Klein überzeugend ausführt. Wer den letzten Aufsatz der Sammlung über Panamerikanismus, Weltfrieden und Rüstungsfrage liest, kann sich kaum des Eindrucks erwehren, daß der weitblickende Jurist bereits im Jahre 1915 das kriegerische Eingreifen Amerikas geahnt hat. Die Union erhebt Anspruch auf ein Monopol des Volksrechts im amerikanischen Sinne; die Territorialgewässer sollen ausgedehnt, die Schutzzone soll möglichst breit angelegt werden, die neutralen Häfen müssen sich alle möglichen Einschränkungen gefallen lassen — das sind Kriegsvorbereitungen, die offenbar aus selbstlosester Menschenfreundlichkeit der amerikanischen Flotte weite freie Straßen bauen sollen.

Die Moralisierung des Geschäfts ist in schönstem Gang. Die letzten Ursachen dieser Geistesrichtung leiten sich aber nicht allein aus der klassischen englischen Nützlichkeitsphilosophie ab. Weite Kreise in England und Amerika machen vollen Ernst mit dem puritanischen Gedanken des Reiches Gottes auf Erden als der religiösen Unterlage der Weltherrschaft durch die Allmacht eines erdumspannenden, alles umklammernden und niederzwingenden Handels.

Auch Roscoe Pound räumt diesen Einfluß des Puritanismus ein[1].

Man erwähnt immer wieder Jeremy Bentham als Erneuerer epikureischer Grundsätze in der Ethik und als Vertreter der Lehre vom Staat als einziger und letzter Quelle des Rechts; in jüngster Zeit hat ihn Wundt sogar verantwortlich gemacht für den Geisteszustand in England, der zum Wirtschaftskrieg gegen die Mittelmächte trieb; um so interessanter ist die Feststellung, daß dieser Engländer bereits in den achtziger Jahren

[1] The two growing periods of our common-law system, the two periods in which rules and doctrines were formative, in which our authorities have summed up the past for us and have given us principles for the future, are the classical common-law period, the end of the sixteenth and beginning of the seventeenth century and the period that some day will be counted no less classical, the period of legal development in America that came to an end with the Civil War. But the one was the age of the Puritan in England, and the other was the age of the Puritan in America. Thus the religious interpretation of our legal thought and legal history becomes no less important than the philosophical interpretation of Roman law through recognition of the part played by the Stoic philosophy in its formative epoch (Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie VII [1914] 386).

des 18. Jahrhunderts Gedanken über das Völkerrecht und den Weltfrieden aussprach, die in scharfem Gegensatz stehen zur imperialistischen Richtung Großbritanniens und zur ganzen dort herrschenden Auffassung über Seemacht und Kolonialwesen[1]. Daher geht er nicht etwa bloß von internationalen Gesichtspunkten aus, sondern vom Eifer für den Wohlstand und die gute Entwicklung seines Vaterlandes. Freilich schmeichelt er seinen Landsleuten nicht. Er hält sich für einen der wenigen Anwälte der Gerechtigkeit in der Heimat und hat wenig Hoffnung, daß seine Grundsätze allgemeine Anerkennung finden, da eine Umkehr zur richtigen Politik England, „dem größten Sünder", nicht leicht wird. Und wahrlich, seine Theorien widersprechen der ganzen Entwicklung Großbritanniens. Nach Bentham sollte man die auswärtigen Besitzungen, selbst Gibraltar und Ostindien, preisgeben, keine Bündnisverträge mit andern Staaten schließen, die Seemacht nur so weit ausbauen, als es zum Schutz gegen Seeräuber notwendig erscheint. Auch dem Weltfrieden soll nach Bentham diese Zurückhaltung dienen, wenn nur alle Völker ihre Rüstungen einschränken und sich einem Schiedsgerichtshof unterwerfen. Wie bei Epikur und seinen Schülern[2] die Rechtsphilosophie, so floß auch bei Bentham diese politische Weisheit aus gewissen Grundlagen des Systems. Die ruhige Sicherheit der Bürger geht ihm offenbar über alles; fällt doch nach ihm das Interesse der Einzelmenschen mit dem der Gesellschaft zusammen. Trotz dieses Zusammenhangs erhebt sich aber dennoch die Frage, ob sich Benthams politisches Programm mit seinen ethischen Anschauungen vereinigen läßt. Tatsache bleibt, daß man in England und Amerika aus der Nützlichkeitsphilosophie Benthams und seinen übrigen politischen Schriften ganz andere Folgerungen für die Beziehungen nach außen, die Wirtschaftsfragen und die Sucht nach Weltbeherrschung zog als Bentham selbst. Tatsache bleibt, daß die klassische englische Ethik, die in Benthams System einen Höhepunkt erreicht, und die damit zusammenhängende Entwicklung den Einflüssen des Puritanismus und der Kirchenreform zwar nicht, wie eine übertreibende Geschichtsdarstellung (Max Weber, Schultze-Gaevernitz, Ernst Troeltsch) bei

---

[1] Grundsätze für ein künftiges Völkerrecht und einen dauernden Frieden. Übersetzt von C. Klatscher (Halle 1915).

[2] Nicht um den Epikur der landläufigen Darstellungen handelt es sich hier, sondern um den aus den Bruchstücken kritisch aufgebauten Epikur. Vgl. Rob. Philippson, Die Rechtsphilosophie der Epikureer, im Archiv für Gesch. der Philos. N. F. XXIII (1910) 289 ff. und 433 ff.

uns festzustellen wähnte, volles Dasein und Berechtigung verdankt, wohl aber gewisse Richtlinien und verhängnisvolle Eindrücke auf den selbstbewußthochmütigen Volkscharakter, die nationalen Ausdehnungsgelüste und die Vernichtungsfeldzüge gegen alle Mitbewerber [1].

Was nun die politischen Vorschläge Benthams betrifft, so drängt sich ihr weltfremdes Gesicht und ihre ungeschichtliche Phantasie zwingend auf. Darüber darf man aber die in ihnen fließenden Unterströmungen eines ehrlich-rechtlichen Sinnes und die ahnungsvollen Befürchtungen, die aus ihnen herauszittern und sich tatsächlich verwirklicht haben, nicht vergessen. Was Bentham verhindern wollte, hat sich ereignet, und nicht bloß in England.

Die ganz materialistische Auffassung des Handels und die uferlose Kolonialpolitik trugen nicht die ganze Schuld. Mit dem Puritanismus, der Nützlichkeitsphilosophie, den weltumspannenden Plänen gingen Hand in Hand gewisse gesellschaftliche Entwicklungen, die wir als falsche „Moralisierung der Sitte" kennzeichnen möchten.

Auf diesem Gebiet gingen England und Amerika allerdings völlig verschiedene Wege.

In Amerika prunkt man gern mit der äußeren Strenge und Sittsamkeit des öffentlichen Lebens, soweit es unverhüllt in die Erscheinung tritt. Maßgebend ist dabei weit weniger die innerliche Ehrfurcht vor dem Sittengesetz als die Rücksicht auf den äußeren Schein und auf ein eindrucksvolles ethisches Bild der bürgerlichen Gesellschaft. Es handelt sich also nicht so sehr um die Herrschaft der Sittlichkeit als um Rücksichten auf die Sitte, in einem Sinne, den wir gleich klarer umschreiben werden. Man mißbraucht aber die Majestät der Sittlichkeit, um diese Anordnungen der Sitte mit einem Glanz zu umgeben, der ihnen nicht gebührt. Da ist eine Verderbnis, die auch in die internationalen Beziehungen der Vereinigten Staaten tief eingreift. Um den Schein erhabener Beweggründe zu wahren, wirft man um die selbstsüchtigen politischen Maßregeln einen Philosophenmantel ethischen Zuschnittes. Man verschluckt Kamele in den Geheimsitzungen der Kabinette, in den öffentlichen Kundgebungen seiht man Mücken. Menschenfreundliche Entrüstung über harte Kriegsnotwendigkeiten ist auf allen Gassen feil; die ehrbare Kleidung muß selbst beim Sturmangriff in schön geschlossenem Anstand die ehrsamen Glieder des Don Quijote der Sittlichkeit verhüllen. Hinter den Kulissen ist aber kein Wein der Leidenschaft

[1] Vgl. auch Fuchs, Der Geist der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft (1914). Gegen Weber und Troeltsch Rachfahl in der „Internat. Zeitschr." 1909 und 1910.

zu stark, kein Handgriff der Vergewaltigung zu roh, keine Nacktheit der Verstellungskunst zu orgiastisch. Die Moralisierung der diplomatischen Aktenstücke ekelt an.

Solche Verleger des äußeren Scheins sind daher selbst schuld daran, wenn der ingrimmige Stift eines Kriegszornigen ein Gesicht hinzeichnet, in dem kein einziger Zug des aufrichtig Sittlichen mehr leuchtet. So entwarf im Aprilheft der „Deutschen Revue" 1917 R. L. Orchelle eine Charakterskizze Wilsons, so derb und wuchtig, daß wir sie nicht als Originalbild des Mannes, sondern mehr als Symbol seiner Politik gelten lassen möchten. Vor uns steht der starre, unduldsame Puritaner, der Pharisäer, hier erschreckend kleinlich, dort mit weitestem Gewissen, der Pädagog mit salbungsvollen Sprüchen, an die niemand glaubt, mit Strafandrohungen, die er am liebsten andern überläßt. Geistig unbedeutend und beschränkt, ist er auch im politischen Denken ein amerikanischer Schulmeister und Nützlichkeitskrämer, ein enger Kopf und demagogischer Schwätzer.

In einem andern Sinne muß man von einer „Moralisierung der Sitte" in England sprechen, an der die Vereinigten Staaten nicht teilnehmen. Die Äußerungen der amerikanischen Staatenlenker und Staatsmänner unmittelbar vor und nach der Kriegserklärung der Union an Deutschland sind stolz, aber weder vornehm noch gewandt. Es fehlt ihnen der aristokratische Einschlag und die breite diplomatische Überlieferung. Von den feinen Reichstagsreden Bethmann Hollwegs und den prachtvollen österreichischen Noten stechen sie sehr unvorteilhaft ab. Mit dem besten Willen kann man sie von der Anklage des Protzentums und arger Verkennung europäischer Art und Geistesverfassung nicht freisprechen. Es führt sich das nicht bloß auf amerikanische Unkenntnis unserer Gepflogenheiten zurück; auch die Verachtung einer bestimmten Art von „Sitte" hat hier eingewirkt. Der Amerikaner ist stolz auf seine „Ungeniertheit", und es liegt ja gewiß auch etwas Befreiendes in der Ungezwungenheit, mit der er sich über Herkommen, Brauch und Mode, wo immer sich diese Mächte zu Tyrannen aufspielen wollen, hinwegsetzt. Aber das starke Auftreten kann zur Plumpheit ausarten, der Mangel an gesellschaftlicher Bindung entgleist leicht zur Formlosigkeit und Unart. Jedenfalls ist die amerikanische Urwüchsigkeit mit Grazie nicht vermählt.

Der Amerikaner hat hier zu wenig von dem, was der englische Vetter in überreichem Maß besitzt und ausspielt, die virtuose Handhabung der „Sitte". Auch hier bürgt das schöne Maßhalten für Vernunft und Er-

folg, die Übertreibung oder der Mangel führen zur Äußerlichkeit oder zur Ungezogenheit, beides zum Fehlschlagen bester Anläufe.

Bei der „Sitte", wie wir sie hier fassen, handelt es sich um Äußerungen, die ihrer Natur nach weder gut noch schlecht, sondern gleichgültig sind; dennoch ist eine philosophische Bestimmung und deutliche Umgrenzung dieses Begriffs der „Sitte" jetzt um so notwendiger, als die Gewalttätigkeiten und Willkürlichkeiten des Weltkrieges nicht bloß Recht und Sittlichkeit erschüttern, sondern noch weit mehr das, was man im gewöhnlichen Leben als Sitte bezeichnet, verdunkeln und ausschalten; die Folge wäre Verrohung der gesellschaftlichen Formen. Eine nicht geringere Gefahr würde aber eine Überspannung und Verklärung dieser Formen mit sich bringen; die Folge wäre auch hier die Verschiebung der Grenzen zwischen Schein und Wesen, Anstand und Sittlichkeit.

Die englische Nützlichkeitsmoral hat bei ihrem Ausbau und ihrer Handhabung auf dem Markt des Lebens eine unheimliche Annäherung der „Sitte" an die Sittlichkeit gezeitigt. Joseph Kohler ist vollkommen im Recht, wenn er tiefe Schäden der englischen Gesellschaft auf diese wenig standesmäßige Verbindung zurückführt. Sein kräftiges Wort wurde zu hart in der Glut des Krieges. „Diese Überschätzung der Sitte ist", sagt er, „durchaus nicht deutsch, sie ist chinesisch, französisch und englisch und hat bei diesen Völkern nicht etwa zur moralischen Besserung, sondern geradezu zum moralischen Verderb der Bevölkerung geführt; an Stelle der Sittlichkeit tritt die Sitte, an Stelle der Wirklichkeit das Schemen, an Stelle der Wahrheit Schein und Heuchelei. In Ländern wie in England hat die Sitte alles überwuchert. Als Mensch der Gesellschaft gilt derjenige, der dem äußeren Brauch entspricht, sich benimmt, wie man es in Gesellschaft verlangt, am Sonnabend sein Werk vollendet, am Sonntag seinen Kirchgang macht, der den andern grüßt, wie man ihn grüßen soll, ißt, wie man essen soll, und nichts sagt, was dem gesellschaftlichen Anstand zuwider ist. Dabei ist die wahre Moral zugrunde gegangen, an Stelle der Idealität ist das einfache Streben nach Erfolg getreten, an Stelle von Gemütstiefe die Sucht, niemals den Schein zu verletzen, und die wahre Religion ist in heuchlerischem Schein untergegangen."[1] Das ist ein zorniges Gericht, und man muß, um seine Be-

[1] Kohler, Sitte und Sittlichkeit, im Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie VIII (1915) 330. Vgl. desselben Verfassers Lehrbuch der Rechtsphilosophie[2] (1917) 19 und 87.

rechtigung anzuerkennen, die Art gewisser tonangebender Gesellschaftsklassen von dem gesunden Fühlen und Handeln des englischen Volkes genau sondern.

Es ist nun leider nicht zu leugnen, daß diese englische Auffassung der „Sitte" stark europäisch geworden ist. Sie gehört auch zu den Fremdkörpern, die sich bei uns eingenistet haben und möglichst bald ausgewiesen werden sollten. Das wirkliche Leben und die nachdenkliche Lebensweisheit färbten bereits von dieser Überhebung der „Sitte" bedenklich ab.

So steht ein Buch, das einen neuen deutschen Adel heranbilden soll, Paul v. Gižyckis „Aufwärts aus eigener Kraft", etwas zu stark unter dem englisch-amerikanischen Einfluß des geschäftlichen Erfolgs und der englischen Sittentyrannei. Was der Verfasser über Höflichkeit und Anstand schreibt, ist zum Teil vortrefflich, aber nicht tief genug, um beim Leser die Anführung eines Satzes als Scherz empfinden zu lassen; es handelt sich um die Bemerkung eines Herrn, die dem Verfasser gelegentlich mitgeteilt wurde: „Ich will lieber mit einem Menschen zu tun haben, der einen Wechsel gefälscht hat, um Ehrenschulden zu bezahlen, als mit einem Kerl, der den Bissen mit dem Messer ins Maul schiebt." [1] Immerhin muß man v. Gižycki für dieses Zitat dankbar sein; denn es löst Erinnerungen aus an Ansichten, die auch bei uns leider in weiten Kreisen sittliche Roheit großziehen.

Die Rechtsphilosophie steht auch nicht schuldlos da. Bereits Rudolf v. Jhering hat in seinem „Zweck im Recht" die schützenden Schranken durchbrochen, indem er der „Sitte" den Zwang der Verpflichtung auferlegte und sie dadurch in strenge Beziehung zum ethischen Gesetz brachte. Gewiß trägt es zur Klarheit bei, wenn man die Sitte als Konventionalregel vom bloßen Brauch sondert, aber nicht das Element der Verpflichtung bildet das unterscheidende Merkmal; die Sitte ist eine in bestimmten Klassen allgemein anerkannte und befolgte Regel, der Brauch eine Gewohnheit, die üblich ist, aber keinerlei Forderung in sich birgt; er enthält bloß „einladende" Formen, die Sitte hat einen gesellschaftlichen Zwangscharakter, dem man nicht aus Moral und Recht, sondern aus Nützlichkeit sich beugt. Seither wurde Jherings Ansicht noch ausgebaut. Sein gesunder Sinn, der ihn die Mode aus der Sitte, wie er sie verstand, ausweisen ließ, kam abhanden. Jede Art von „Sitte" wurde unter das Sittengesetz ein-

[1] Aufwärts aus eigener Kraft[8] (1912) 254.

gereiht. Die Mode werde, so schloß man, wie das ganze Gebiet der Sitte, gesellschaftlich erzwungen; das setze aber den Befehl einer überlegenen Moral, hier der Gesamtheit, voraus; dem Befehl entspreche eine Verpflichtung; so zeichne sich die Sitte als ein Unterbegriff der Moral ein[1]. Trotzdem bemüht man sich immer wieder, nach dem Vorgang Iherings einen Unterschied zwischen Sitte und Moral festzustellen. Die Sitte verbietet das Gefährliche, sagt man, die Moral das Schädliche. Die Sitte enthält Pflichten von mehr untergeordneter, mehr äußerlicher Bedeutung, die Moral Pflichten höherer Ordnung. Die Sitte bezieht sich auf die Form des Verhaltens, die Moral auf den Inhalt und den Gegenstand der Lebensführung. Die Sitte darf sich nur durchsetzen, soweit ihr nicht die Normen der Moral als Pflichten höherer Ordnung entgegenstehen. Alle diese Grenzen sind fließend oder sie setzen einen festumrissenen Unterschied bereits voraus. Wer die verpflichtende Kraft der „Sitte" zugibt, hat sich die Hände gebunden. Er ist gefangen. Auf drei Seiten von großer Kraft und Klarheit hat Kohler im bereits erwähnten Artikel (Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie VIII 330) Sitte und Sittlichkeit auseinandergerissen. Die Nichtbeachtung einer „Sitte" ist nicht deshalb verwerflich, weil das einer Regel widerspricht, sondern weil es eine Erklärung enthält oder eine Gesinnung kundgibt, die unter Umständen und auf Grund eines Sittengesetzes unmoralisch sein kann. Das Zuwiderhandeln gegen die Mode mag „unklug und gesellschaftlich schädlich sein, man mag es vom Standpunkt der individuellen Nützlichkeitslehre widerraten; aber dies hat mit dem sittlichen Menschen nichts zu tun". Wenn im Gesetzbuch von guten Sitten die Rede ist, „so ist damit die Sittlichkeit und nicht die Sitte verstanden".

Man darf um keinen Preis jene Überspannung des Wertes der Sitte zu einem europäischen Maßstab auswachsen lassen. Das wäre um so unheilvoller, als viele praktische Rechtsanschauungen mit dieser falschen Auf-

[1] Diese Überspannung des Begriffs der Sitte bei Weigelin, Der Begriff der Sitte, im Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie VIII (1915) 321 ff. — Recht brauchbare Definitionen finden sich bei Ludwig Rieß, Historik als Organon geschichtlichen Denkens und Forschens I (Berlin 1912) 320:

„Mode" ist die als vorübergehend empfundene
„Brauch" ist die als feststehend anerkannte
„Sitte" ist die als richtig geltende
„Stil" ist die als „historisch" berechtigte

} Zutat bei der Anpassung der Formen unserer Lebensführung an den Geschmack und das Urteil der Kreise, zu denen wir gehören.

fassung im Zusammenhang stehen. Wie die Überschätzung der „Sitte" im gesellschaftlichen Leben zum hohlen Schein und zur Heuchelei verleitet, so führt sie auch im staatlichen Leben, besonders im Verkehr der Völker untereinander, zu einer Heiligsprechung gewisser traditioneller äußerer Formen, diplomatischer Gepflogenheiten, kriegerischer Maßnahmen, die doch nur einen geschichtlich bedingten Charakter tragen. Es besteht die Gefahr, daß man auch hier das größte Gewicht auf ein „schönes Spiel" legt; Sitten und Gebräuche werden zu einer Art unverbrüchlichen Völkerrechts umgestempelt; der äußere Anstand, der den Schein wahrt, gilt alles, selbst wenn er innere Unwahrheit und grausame Absichten verhüllt. Ungewöhnliche Maßregeln, aus der Todesnot eines Volkes geboren, durch Vergewaltigung erzwungen, werden als Roheit und Barbarei verlästert, weil sie nicht nach den alten Regeln des schönen Spiels verlaufen.

Nichts ist intoleranter und schmähsüchtiger als diese mit Sittlichkeit übertünchte „Sitte". Aus den großen Gedanken der Sittlichkeit und Gerechtigkeit strömt dagegen erbarmendes Mitleid, tiefes Verständnis für veränderte Verhältnisse, für alle Nöte der Zeit, für den Unterschied zwischen Schein und Wesen. Sittlichkeit und Gerechtigkeit leihen ihre Majestät nicht aus; sie geben keine Gastvorstellungen, um die zerrütteten Verhältnisse eines absterbenden Rechts und einer abgewirtschafteten heuchlerischen „Sitte" zu heben.

Stanislaus von Dunin-Borkowski S. J.

# Franz Suarez, ein Vertreter des Naturrechts im siebzehnten Jahrhundert[1].

Am 25. September 1617 starb zu Lissabon in Portugal P. Franz Suarez S. J., nachdem er fast zwanzig Jahre Professor der Theologie an der Landesuniversität Coimbra gewesen war.

Der vierhundertjährige Gedenktag der Auflehnung Luthers gegen die katholische Kirche fällt somit nahe zusammen mit dem dreihundertjährigen Todestage des Mannes, der neben seinem Ordensgenossen, dem Kardinal Bellarmin († 17. September 1621), einer der größten theologischen Vorkämpfer der katholischen Einheit und Wahrheit im Jahrhundert der Kirchenspaltung gewesen ist.

Portugal, das Land, in dem Suarez den Hauptteil seiner Lehrtätigkeit entfaltete, wo aber heute die antichristliche Gottlosigkeit und Verwahrlosung ihre häßlichsten Triumphe feiert, wird dem Jubiläum des Jesuiten kaum viel Aufmerksamkeit schenken. Ist doch sogar das Grab des großen Theologen in der Hauptstadt des Landes nahezu vergessen und verschollen. Dagegen beabsichtigte seine Vaterstadt Granada in Andalusien den Gedenktag ihres berühmten Sohnes durch eine groß angelegte Festfeier zu begehen. Wenigstens gelangte um den Anfang dieses Jahres ein Rundschreiben an uns, worin ein Ausschuß hervorragender Persönlichkeiten der Stadt Granada zu einem „Internationalen Kongreß zu Ehren des Doctor Eximius Franz Suarez" für den 25. September d. J. und die folgenden Tage einlud[2]. Unter neun Gesichtspunkten wollte man den Einfluß und die Verdienste des Gefeierten in ehrende Erinnerung bringen: Suarez 1. als Psycholog,

[1] Für genauere Angaben über Suarez' Lebensgang sei verwiesen auf diese Zeitschrift 90 (Februar 1916) 459 ff. und auf das dort besprochene Werk von R. de Scorraille S. J., François Suarez, Paris [1912]. Zwei Bände.

[2] Nachträglich wurde die Feier aus praktischen Gründen auf den Monat Oktober verschoben. Wieviel von dem groß angelegten Festprogramm in Anbetracht des Weltkrieges zur Ausführung gekommen ist, haben wir nicht erfahren. Nur auf dem Umweg über das englische Unterhaus ist die Nachricht in die Zeitungen gelangt, daß der Kongreß stattgefunden habe, und daß auch drei Deutsche, die in Spanien weilen, daran teilnahmen.

2. als aszetischer Lehrmeister, 3. als Theolog, 4. als Philosoph, 5. als Rechtsgelehrter, 6. als Soziolog, 7. als Apologet, 8. als Lehrer des Völkerrechts, 9. als Pädagog. Das waren die Kapitel, unter denen den Teilnehmern des Kongresses das Lebenswerk des Mannes vorgeführt werden sollte. In friedlicheren Tagen hätte die Einladung gewiß reichlichen Widerhall gefunden. Mag aber immerhin die Festfeier als solche durch den Weltkrieg in ihrem internationalen Glanze beeinträchtigt worden sein, so ist es dafür um so tröstlicher, zu wissen, daß die großen Weltereignisse mächtig dazu beigetragen haben, das Ansehen und die Wirksamkeit des Gefeierten für die Gegenwart wieder zu neuer Blüte zu bringen und seinen Namen auch in solche Kreise zu tragen, wo man ihn bisher kaum beachtet hat.

Es gab eine Zeit, und sie liegt noch nicht weit hinter uns, wo es bei den Vertretern der modernen Kultur als ausgemachter Satz galt, daß das katholische Lehrgebäude, die katholische Weltanschauung, zumal aber die Scholastik, sowohl die mittelalterliche als die neuere, nachtridentinische, abgetan, versteinert, erstorben und begraben sei. Konnte doch Rudolf Virchow, der gefeierte Vertreter der modernen Wissenschaft und Kultur an der Berliner Universität, der Politiker, der dem „Kulturkampf" den Namen gab, im preußischen Abgeordnetenhause am 8. Februar 1872 unter allgemeinem Beifall den Ausspruch tun:

„Die Verhältnisse legen in der unzweifelhaftesten Weise dar, daß die katholische Kirche keine Kulturmission mehr hat. Es hat eine Zeit gegeben, wo sie diese Kulturmission hatte. Diese Zeit hat aufgehört."

Die Worte sind gesprochen, als es sich darum handelte, den Einfluß der Kirche auf die preußischen Volksschulen zu vernichten. Von einer Kulturaufgabe der katholischen Kirche für den höheren Unterricht durfte in diesen Kreisen erst recht keine Rede sein.

Heute aber erhebt ein anderer, sehr angesehener Lehrer derselben Berliner Universität seine Stimme, um in aller Öffentlichkeit für eine bessere Würdigung der scholastischen Philosophie und Theologie der katholischen Vorzeit einzutreten. Selbst jener Teil der alten Theologie, der bei seinesgleichen eben noch als ärgster Greuel verrufen war, die scholastische Moraltheologie, findet nicht nur Gnade, sondern Anerkennung und praktische Wertung vor seinen Augen. Unter den Vertretern dieser Theologie aber nennt er wieder „den großen Suarez" als einen, dem besondere Ehre und Beachtung zukomme. Der Geheime Justizrat Dr. Joseph Kohler ist es, der in seinen gelehrten Werken über Rechtswissenschaft wie auch in einer Reihe

von Artikeln in fachwissenschaftlichen Zeitschriften und in Aufsätzen der Tagespresse auf „die Kulturkraft ersten Ranges" hinweist, die in der katholischen Religion, der scholastischen Theologie und Philosophie und sogar in der Jesuitenmoral mitsamt ihrer Kasuistik enthalten sei. Obwohl Kohler sich ausdrücklich zu Hegels Pantheismus und zur indischen Vedantaphilosophie bekennt, also dem katholischen Glauben fernsteht, so findet er doch als Jurist, Rechtsphilosoph und Historiker, daß die Rechts- und Sittenlehre eines Suarez und Genossen, abgesehen von andern großen Verdiensten, „die Rechte der Persönlichkeit gerettet habe in Zeiten, als man kein Persönlichkeitsrecht kannte"[1]. Kohler sagt das im Hinblick auf die Theorie dieser Lehrer über die Pflicht der Wahrhaftigkeit und das Recht der sogenannten Restriktionen oder der stillen Vorbehalte, eine Theorie, die gewisse Leute noch eben als den Abgrund der Verworfenheit hinstellen wollten. Viel wichtiger als diese Ehrenrettung in Einzelfällen ist das, was Professor Kohler über Suarez und seine Zeitgenossen in bezug auf die ganze Lehre vom Naturrecht ausführt. Es ist ja noch nicht allzulange her, daß in der deutschen Öffentlichkeit der Satz hochgehalten wurde: „Jede Berufung auf das Naturrecht lehnen wir ab, über den Gedankenkreis der Scholastik sind wir längst hinaus."[2]

Einer derartigen Selbstgenügsamkeit gegenüber weist der Berliner Gelehrte darauf hin, daß gerade die heutige Rechtswissenschaft allen Grund hat, sich mit dem scholastischen Naturrecht, wie es die „großen Spanier", ein Franz Victoria, ein Covarruvias, ein Vasquez und vor allen ein Franz Suarez, in pietätvoller und gewissenhafter Anlehnung an Thomas von Aquin ausgebaut haben, allen Ernstes zu beschäftigen und auseinanderzusetzen. In erster Linie ist es also Suarez als Philosoph, als Vertreter der metaphysischen Grundsätze des Naturgesetzes, des Rechts und der Sittlichkeit, der wieder zu Ehren kommt. Seine geschichtliche und wissenschaftliche Bedeutung reicht jedoch, wie das oben angeführte Festprogramm andeutet, viel weiter, und sein Lebenswerk war vorzugsweise der Theologie geweiht, sowohl der positiven als ganz besonders der spekulativen. Allein darin liegt eben ein hervorragendes Merkmal und ein unzerstörbarer Vorzug der katholischen Gottes- und Glaubenslehre, daß sie, trotz ihrer scheinbaren und oft zu Unrecht betonten „Weltfremdheit, Starrheit und Mittelalterlichkeit", sich zu allen Zeiten und in den ver-

[1] J. Kohler, Jesuitenmoral, im „Tag" Nr. 144 vom 23. Mai 1914.
[2] S. diese Zeitschrift 90 (1915) 229.

schiedensten Kulturlagen als ewig jung, zeitgemäß und segenspendend erwiesen hat. Durch diesen Vorzug unterscheidet sie sich von den vielgestaltigen alten und neuen Lehrgebäuden, seien es theologische oder philosophische, die seit der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts den Platz dieser katholischen Weltanschauung einzunehmen suchten. Wenn auch jede dieser Neugründungen im Gebiete des Glaubens und der Wissenschaft eine Zeitlang als Fortschritt, als wohltätige Errungenschaft und glänzende Entdeckung bewundert wurde, so konnten sie doch allesamt in der Berührung mit dem Leben die Probe nicht bestehen. Ein System der neuen Philosophie löste immer das andere ab, und die theologischen Umformungen des „verbesserten" Christentums waren ebenso unbeständig und vergänglich.

Die katholische kirchliche Wissenschaft konnte diese Versuche nicht mitmachen und mußte sich zeitweilig den Schein und die Nachrede der „Rückständigkeit" gefallen lassen. Aber nachdem bei den Wettbewerbern der Reiz der Neuheit verflogen war und die neuen Lehren sich an der harten Wirklichkeit des Lebens erprobt hatten, kam es immer wieder zu einer Ehrenrettung der Wissenschaft der Vorzeit, des Mittelalters, der Scholastik; nur wurden bisweilen die Erkenntnisse, welche von jenen Forschern in schlichter schulmäßiger Sprache überliefert waren, als ganz neue Entdeckungen in anderer, mitunter überkünstelter, schwerfälliger oder mystisch geheimnisvoller Form dargeboten.

Etwas von einer rückläufigen Bewegung solcher Art hat sich, wie gesagt, in den letzten Jahren zugunsten des Theologen Franz Suarez vollzogen. Ist es auch nicht gerade Suarez als Theolog, sondern vielmehr der Philosoph und Rechtsgelehrte Suarez, dem die Ehrenrettung gilt, so liegt doch die Wurzel der Vorzüge, durch die er neuerdings die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf sich zieht, in denjenigen Elementen seiner Lehre, die er aus der kirchlichen Überlieferung, vorzüglich aus der Lehre des heiligen Thomas von Aquin, geschöpft und in treu katholischem Sinn weitergebaut hat. Diese seine übernatürliche Offenbarungstheologie aber stützte sich allerdings auf eine natürliche Grundlage und Voraussetzung, auf die Grundsätze und Erkenntnisse der gesunden, methodisch geschulten Vernunft. Nach dem Grundsatz, daß Gnade und Offenbarung die Natur mit ihren Kräften und Gaben zur Unterlage haben (gratia supponit naturam), und daß die Erkenntnis des Glaubens sich auf dem Unterbau der Vernunft erheben muß, haben die scholastischen Theologen zur spekulativen Durchdringung der Glaubenslehre die Philosophie, Logik, Metaphysik, Ethik und

Rechtslehre in den Dienst der Theologie gestellt. Es ist ja bekannt, wie schwer ihnen diese angebliche Überschätzung der Vernunft von den Neuerern zum Vorwurf gemacht wurde.

Was die griechisch-römische Weltweisheit an Geistesschätzen vorbereitet hatte, das haben die christlichen Theologen der nachfolgenden Jahrhunderte dankbar und unbefangen anerkannt, weitergebildet und zum Gemeingut der katholischen Weltanschauung gemacht. Dies gilt im besondern vom Naturrecht.

Es war ein offenbares Mißverständnis der modernen Juristen und Geschichtsschreiber, daß sie bis vor kurzem allgemein annahmen, der reformierte Niederländer Hugo Grotius (1583—1645) sei der Vater der Lehre vom Naturrecht. Grotius hat allerdings während des Dreißigjährigen Krieges ein Buch über Kriegs- und Friedensrecht (De iure belli ac pacis) geschrieben, und das war zeitgemäß und verdienstlich; aber dem Inhalte nach hat er in der Hauptsache nur das, was die Theologen und Juristen vor ihm in ihren großen Folianten über Dogmatik, Moral, Kirchen- und Staatsrecht über den Gegenstand und besonders über die Lehre vom Naturrecht niedergelegt hatten, in einer handlichen Monographie mit gutem Geschmack zusammengestellt und den herben, trockenen Stoff durch reiche Zitate aus den Klassikern und Beispiele aus der alten Geschichte den Zeitgenossen mundgerecht gemacht. Er verhehlt übrigens seine Abhängigkeit von den scholastischen Vorgängern in dem Werke selbst keineswegs, und was Suarez betrifft, so weiß man aus Briefen des Grotius, daß dieser ihn für einen Theologen und Philosophen hielt, „dem kaum ein anderer gleichkomme“ [1]. Wenn man die Einteilung des Buches De iure belli von Grotius und die Überschriften der Kapitel mit den verwandten Werken und Traktaten etwa eines Viktoria, Cajetanus, Molina, Covarrubias oder Vasquez vergleicht, so tritt schon äußerlich die Übereinstimmung in Methode und Gedankenfolge hervor, wie Grotius sich denn auch an verschiedenen Stellen auf jene Vorgänger beruft und mit ihnen auseinandersetzt.

---

[1] H. Grotius, Brief an Joh. Cordesius vom 15. Oktober 1633: Quorsum tantus Suarezii contemptus, hominis, si quid recte iudico, in philosophia, cui hoc tempore coniuncta est scholastica, tantae subtilitatis, ut vix quemquam habeat parem. Quid attinet Molinistarum nomen Societati toties obiicere, quum, si quid Molinae exciderit periculosius, id posterioribus Iesuitarum, praecipue Lessii scriptis, sit castigatum. H. Grotii Epistolae. Amstelodami 1687, ep. 329, pag. 117.

Suarez nimmt unter den erwähnten Vorgängern insofern eine Ausnahmestellung ein, als er nicht nur in seinen theologischen Traktaten wie besonders in denjenigen über die Summa des hl. Thomas immer wieder auf das Naturrecht zurückgreift, sondern auch ein eigenes philosophisch-juristisches Werk über das Gesetz (De legibus) verfaßt hat. Darin macht er zwar kein Hehl aus seinem katholischen Christentum, aber die Lehre von Gesetz und Recht, von den Pflichten der Obrigkeit und der Staatsbürger entwickelt er unabhängig von den geoffenbarten Glaubenslehren aus den Eigenschaften und Verhältnissen der Menschennatur. Seine Ergebnisse stellt er darum auch als für alle Menschen, Heiden und Christen, geistlichen und weltlichen Standes, verbindlich dar.

Man hat sich in jüngster Zeit auf engherzig protestantischer Seite wieder bemüht, die Lehre der Scholastik und besonders die eines Suarez, Bellarmin und anderer Jesuiten als staatsgefährlich und mit den modernen Errungenschaften unvereinbar darzustellen[1]. Nun hat doch gerade Suarez über das selbständige, in der natürlichen Schöpfung begründete Recht der weltlichen Obrigkeit so klare und einleuchtende Sätze geschrieben, daß es sich wohl der Mühe lohnt, an der Hand seines ebengenannten Werkes De legibus mit einigen Zeilen daran zu erinnern.

Schon aus der Natur und dem Begriff des Gesetzes folgert er ohne weiteres, daß „in jeder Gemeinschaft oder Gesellschaft, die durch Gesetze regiert wird, eine in ihrer Ordnung oberste Gewalt vorhanden sein müsse, so in der Kirche der Papst, in einem weltlichen Königreiche der König, in einer Republik, die sich selbst in aristokratischer Weise regiert, der ganze Staat; denn ein Körper ohne Kopf ist ein bloßer Rumpf oder eine Mißgeburt“[2].

Wie weit er von jeder Schmälerung der staatlichen Unabhängigkeit entfernt ist, zeigt seine Antwort auf die Frage, ob der römische Kaiser seine Herrschergewalt vom Papst erlangt habe.

„Der Papst“, sagt er, „hat von Christus keine weltliche Regierungsgewalt in kraft göttlichen Rechtes erhalten weder über die ganze Erde noch über die ganze Christenheit noch über einen Teil derselben; denn die weltliche Macht, die er gegenwärtig besitzt, hat er, wie feststeht, aus menschlichem Rechte erworben. Also konnte er eine solche Herrschergewalt dem Kaiser nicht aus päpstlicher Machtvollkommenheit verleihen.“[3]

[1] Der „Reichsbote“ Nr. 231 vom 7. Mai 1917.

[2] De legibus l. 1, c. 9, § 9. An anderer Stelle (l. 3, c. 9, § 6) unterscheidet er aristokratische und demokratische Republiken.

[3] A. a. O. l. 3, c. 8, § 10.

Suarez sollte auch schon darum gegen jeden Verdacht, als wolle er die weltliche Souveränität der Monarchen und Staatsgewalten antasten, geschützt sein, weil ein so absolutistischer, auf seine Kronrechte eifersüchtiger Herrscher wie König Philipp II. von Spanien und Portugal ihn auf den Lehrstuhl von Coimbra erhoben hat. Philipp, der kein Bedenken trug, gegen den Papst mit Heeresmacht zu Feld zu ziehen, weil er sich von ihm in seinen königlichen Rechten gekränkt fühlte, würde auch von dem Professor Primarius seiner Universität keine Verkleinerung seiner Krone geduldet haben.

Suarez findet es zwar selbstverständlich, daß das Geistliche, Ewige höher zu werten sei als das Weltliche, und daß in religiösen Anliegen auch der christliche Staatsmann und König die Kirche hören müsse. Das schließe aber nicht aus, sagt er, daß die Staatsgewalt sich gegen mißbräuchliche Übergriffe, wenn sie von kirchlicher Seite, auch vom Papste, vorkommen sollten, nach dem Recht der Selbstverteidigung oder Notwehr schützen dürfe. Damit sei noch keine amtliche Überordnung- oder Strafgewalt der weltlichen Macht über die geistliche zugestanden[1].

Einen besondern Reiz bietet in der Gegenwart das zweite Buch des Werkes, das vom Naturrecht und Naturgesetz und von dessen Verhältnis zum ewigen Gesetz, dem Willen Gottes, und zum Völkerrecht (ius gentium) in der damals geltenden Bedeutung dieses Wortes handelt. Darüber ist in einem früheren Aufsatz dieser Zeitschrift (90 [1915] 215 ff.) schon einiges gesagt.

Professor Kohler nennt die Lehre der Magni Hispani, der großen Spanier, über das Naturrecht „ungeheure Leistungen, die es vermocht haben, die Anforderungen der christlichen Moral dem aufkeimenden modernen Leben anzupassen und auf diese Weise den großen Gedanken zu verwirklichen, daß auch die Moralprobleme nicht unerschütterlich sind, sondern nach den Bedürfnissen der Zeit sich gestalten müssen. Sie wußten wohl, daß ohne solche Ausbildung und Neubildung eine verderbliche Lücke zwischen Ethik und Leben klafft, und die Menschen von der Moral abgeschreckt, nicht der Moral zugeführt werden". „Es verlohnt sich um so mehr, auf sie zurückzugreifen, als die Ausbeute dieser Magni Hispani aus der Zeit des spanischen Ruhmes eine geradezu unerschöpfliche ist, und als sich bei ihnen die fruchtbaren Keime einer neuen Entwicklung finden. Bei ihnen ist das Naturrecht stets beweglich, stets den Anforderungen der Gegenwart an-

[1] L. 5, c. 10, § 6. — Daß auch Luther seinem „Evangelium" und den Folgerungen, die er daraus zog, eine viel höhere Macht und Geltung als allen Gesetzen und Mandaten des Kaisers und der Fürsten zuschrieb, ist weltbekannt.

gepaßt. Aus dem reichen Arsenal der Scholastik wissen sie die Waffen zu schmieden, um die Geister des Stillstandes zu überwinden; stets finden sie Mittel und Wege, um über Sätze hinwegzukommen, die dem Fortschritt entgegenstehen. Wenn sich daher heute ein Naturrecht bilden soll, so muß es an diese Spanier sich anschließen aus Spaniens großer Zeit, nicht an Hugo Grotius, noch weniger an jene philisterhafte Verflachung Wolffs, welche das Grotianische Naturrecht zu Grabe getragen hat."[1]

Im dritten und umfangreichsten Buche seines Werkes behandelt Suarez das menschliche und besonders das bürgerliche Gesetz mit einem reichen Aufgebot von juristischen Einzelkenntnissen. Bemerkenswert ist da der Nachdruck, mit dem er gegen die Reformatoren hervorhebt, daß die weltlichen Gesetze im allgemeinen unter Sünde, und zwar je nach Wichtigkeit der Sache unter schwerer Sünde verpflichten. Im fünften und letzten Buche handelt er dann noch über einige besondere Arten von Gesetzen, darunter vorzüglich über das sog. Pönalgesetz, eine Frage, die auch in unserer Zeit manche katholische Moralisten und nicht immer mit glücklichem Erfolg beschäftigt hat.

Das Buch über die Gesetze ist für die Friedenszeit geschrieben. Aber auch über Kriegsrecht und Kriegsmoral hat Suarez bedeutende Kapitel verfaßt. Sie stehen am Schluß seines Traktates über die Tugend und das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe. Seine Lehre ist in der Hauptsache eine genauere Wiedergabe dessen, was wir an einer früheren Stelle dieser Zeitschrift (88 [1915] 83) als die Grundsätze des hl. Thomas geboten haben. Gleich andern Theologen ist er der Ansicht, daß in solchen Fällen, wo über die Gerechtigkeit und Wichtigkeit der Ursache zum Krieg keine volle Gewißheit vorhanden ist, der Monarch verpflichtet sei, die Sache dem Urteile eines Schiedsrichters zu unterwerfen. Für christliche

[1] J. Kohler „Die spanischen Naturrechtslehrer des 16. und 17. Jahrhunderts" in seinem Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, Berlin und Leipzig, April 1917, X 235 ff. — Die Billigkeit erfordert es, daß wir bei diesem Anlaß einen deutschen Zeitgenossen jener großen Spanier nicht vergessen, der ihnen ebenbürtig zur Seite steht. Es ist der Tiroler P. Adam Tanner S. J. (1571—1632), der in Ingolstadt, München, Wien und Prag Theologie lehrte. In seinen Disputationes theologicae in omnes partes Summae theologicae S. Thomae Aquinatis, Ingolstadii 1618, findet sich eine De iure belli aus dem Jahre 1614 und eine andere De legibus von 1615. Noch wichtiger und für die Jetztzeit in mancher Hinsicht beachtenswert ist Tanners Hauptwerk Universa Theologia scholastica. Vier Bände. Ingolstadt 1626—1627. Vgl. B. Duhr, Geschichte der Jesuiten in d. L. deutscher Zunge II 2, 380 ff.

(katholische) Fürsten sei der Papst der gegebene und berechtigte Schiedsrichter, an dessen Urteil sie sich zu halten haben. Doch könne der Fall eintreten, daß der Papst, um schlimmere Folgen zu verhüten, keinen Gebrauch von seiner indirekten Gewalt und seinem Mittleramt mache. Mit Soto meint darum Suarez, zwischen christlichen Fürsten könne es selten einen gerechten Grund zum Kriege geben, weil ihnen stets ein anderer Weg zur Schlichtung von Streitigkeiten offenstehe [1].

Das sind nur einige flüchtige Hinweise auf den reichen Inhalt dieser Traktate, die aber gewiß schon ahnen lassen, welche Gedankenschätze in den zahlreichen Folianten dieses Primarius von Coimbra verborgen sind. Es kommt darauf an, sie für die Nöte und Erfordernisse unserer Tage nutzbar zu machen.

Die ungeheuren Ereignisse des Weltkrieges bedeuten den Anbruch einer neuen Zeit für Europa und die Menschheit, daran zweifelt niemand. Von der Einsicht, dem guten Willen und der Tatkraft des jetzigen Geschlechts und besonders seiner Führer wird es abhängen, ob die kommende Weltperiode ein Zeitalter des Faustrechts, der wiederkehrenden Barbarei und der blinden Gewalt oder ein strahlender Morgen des Friedens, ein Tag der Herrschaft des Rechts und der Gerechtigkeit sein wird, wo alle Kulturvölker unter dem Schutz eines wirklichen Völkerrechts an dem Wiederaufbau und der Mehrung ihrer Wohlfahrt arbeiten, nach dem Grundsatz „Leben und Lebenlassen" einander Licht und Luft zu ersprießlicher Tätigkeit gönnen und weise genug sein werden, ihre dabei unausbleiblichen Streithändel nach den Geboten der Klugheit und Gerechtigkeit, im schlimmsten Fall aber nach dem Axiom „Ein magerer Vergleich ist besser als ein fetter Prozeß" schiedsrichterlich auszutragen.

Es kommt alles darauf an, daß mit der neuen Zeit auch ein neuer Geist in die Welt einzieht, ein Geist der Menschlichkeit, der gegenseitigen Daseinsberechtigung, der Anerkennung fremder Rechte im Zusammenleben der Völker. „An die Stelle der materiellen Gewalt der Waffen trete die sittliche Macht des Rechts", sagt Papst Benedikt XV. in seinem großartigen Friedensbrief vom 1. August 1917. Damit ist in einer kurzen Zeile der ganze Entwurf zum Neubau des Völkerrechts niedergelegt. Die Not der Zeit sorgt dafür, daß der Widerhall dieses Wortes nicht so rasch verklingen wird. Die Macht des Rechts, die der Papst wieder auf den Thron erhebt,

[1] Tractatus de caritate, disp. 13, sect. 2, § 5; sect. 6, § 5.

ist aber eben jene Herrschaft des Völkerrechts oder des zwischenstaatlichen Naturrechts, das von den großen Kirchenlehrern, Augustinus, Thomas, Alexander Halensis und ihren zahlreichen Schülern, unter diesen nicht an letzter Stelle von Suarez lichtvoll und gründlich durchgearbeitet wurde.

Die Fähigkeit dieses Lehrgebäudes, sich den ganz veränderten, neuartigen Umständen und Zeitlagen anzupassen, ist für unsere Zeit ebenso sicher gegeben, wie sie für das 16. und 17. Jahrhundert zutage trat. Das Naturrecht beruht ja im Grunde auf der menschlichen Natur, die sich nicht verändert, keineswegs aber, wie man gemeint hat, auf der dem Wechsel und dem Fortschritt oder Rückschritt unterworfenen Kultur der Völker, obwohl diese Kultur zu den Umständen gehört, die bei der Anwendung zu beachten sind.

Ein Ding ist jedoch bei diesem Neubau unerläßlich. Ein auf dem Naturgesetz und Naturrecht ruhendes Völkerrecht hat nur dann Bestand, wenn man den Gesetzgeber, der es trägt und über ihm wacht, nicht unbeachtet läßt. Suarez hat seinem Buche über den Gegenstand nicht umsonst den vollen Titel gegeben: De legibus et Legislatore Deo — „Von den Gesetzen und von Gott, dem Gesetzgeber".

Auf den Materialismus, den Pantheismus oder Monismus läßt sich ebensowenig ein widerstandsfähiges Naturrecht und Völkerrecht gründen als auf die Herrschaft der materiellen Gewalt.

**Matthias Reichmann** S. J.

# Aus dem Geheimarchiv der Weltkirche.

Im Januar 1881 eröffnete der hochherzige Weitblick Leos XIII. der geschichtlichen Forschung das bis dahin verschlossene Päpstliche Archiv[1]. In seinem heutigen Bestande ist dieses eine Gründung Pauls V. aus dem Jahre 1611. Die geschichtlichen Urkunden der Vatikanischen Bibliothek und der päpstlichen Verwaltungsbehörde (der „Apostolischen Kammer"), die Akten der päpstlichen Sekretarie und des Sekretariats der Breven sowie Teile der in der Engelsburg gesicherten Archivschätze wurden damals zuerst zu einem einheitlichen päpstlichen „Geheimarchiv" vereinigt. Im Laufe der Zeit erhielt es durch Einverleibung weiterer Sonderbestände neuen bedeutenden Zuwachs. 1660 kamen die Archivbestände des Staatssekretariats hinzu, 1783 die Archive von Avignon, 1798 die letzten Bestände der Engelsburg usf. Alle diese Schätze waren nun dem Studium erschlossen, ohne Vorbehalt waren von da an die Akten der päpstlichen Verwaltung, soweit sie vor dem Jahre 1815 lagen, zugänglich.

Die päpstliche Verwaltung hatte von jeher ein internationales, wahrhaft katholisches Gepräge. Und so waren es nicht nur die Gelehrten einer Nation, die hier reiche Ausbeute hoffen durften. Die ersten Kulturnationen beeilten sich darum, ihren Forschern den Zutritt zu den neuerschlossenen Schätzen zu ermöglichen. Österreich und Preußen, Frankreich und Belgien, Holland, Rußland, Ungarn, England und die nordischen Reiche, Spanien wie die Vereinigten Staaten sowie eine Anzahl kleinerer Mächte und besondere wissenschaftliche Vereinigungen, wie die Görresgesellschaft und der Leoverein, begründeten eigene Anstalten mit der Aufgabe, ihren Gelehrten die Arbeit durch Bereitstellung der notwendigen wissenschaftlichen Hilfsmittel zu erleichtern.

Zwei große Abteilungen, die zugleich den wesentlichen Bestandteil des päpstlichen Archivs bilden, traten in den Vordergrund des Interesses: die

[1] Da W. M. Peitz S. J. auf dem Gebiet des päpstlichen Urkundenwesens völlig neue Ergebnisse fachwissenschaftlichen Forschens ans Licht brachte, die für die mittelalterliche Kirchen-, Reichs- und Kulturgeschichte von erheblichem Belang sind und über die engsten Kreise der Fachforscher hinaus bekannt zu werden verdienen, ersuchten wir ihn, in einigen Artikeln unserem Leserkreis darüber berichten zu wollen. Anm. d. Red.

sog. Register und die Nuntiaturberichte. Nur von den Registern soll hier die Rede sein.

Eine knappe vorläufige Übersicht veröffentlichte schon 1884 der Benediktiner Dom G. Palmieri. Mit Staunen erfuhr man, daß diese wichtige Quellensammlung allein für die Zeit von etwa 1200—1600 nicht weniger als rund 3000 Handschriftenbände umfasse. Es genügt ein flüchtiges Durchblättern des großen, 1888 von den Beamten des päpstlichen Archivs dem Papste zu seinem Jubelfeste dargebrachten Tafelwerkes, der Specimina palaeographica Regestorum, um zu ermessen, welch gewaltige Fülle geschichtlichen Quellenstoffs in diesen Bänden aufgespeichert ist. Gerade diese Register standen, zumal im Anfang, in der vordersten Reihe der Interessen. Für die spätmittelalterliche Geschichte, der sich zunächst die Hauptarbeit zuwandte, bildeten sie eine geradezu unschätzbare Quelle. Palmieris Übersicht beginnt mit dem dritten Jahre des Pontifikats Innozenz' III., mit 1200. Von den zahlreichen Registerbänden der früheren Zeit, nahezu eines Jahrtausends, haben sich nur geringe Bruchstücke erhalten, von denen gleich die Rede sein wird.

Man versteht unter den Registern die Briefbücher der päpstlichen Kanzlei. Wie jeder Großbetrieb mit geregeltem Geschäftsgang darauf bedacht sein muß, eigene Aufträge und Antworten in Abschriften zu verwahren, um für weitere Verhandlungen die unerläßlichen Unterlagen in der Hand zu haben, so war es auch bei der Papstkanzlei. Sie stand im Mittelpunkt der geistigen, geistlichen und politischen Strömungen, in stetem Kampf um ihr Recht und die Freiheit ihrer Entschließungen, nicht selten wurde ihr sogar der Wortlaut ihrer eigenen Entscheidungen streitig gemacht. Das zuverlässigste Mittel war die abschriftliche Übertragung aller Kanzleiausgänge in eigene Sammelbände. War auch die dadurch verursachte Mühe groß, so gewährte sie doch eine Sicherheit, wie sie auf andere Weise kaum zu erreichen war. Schon die zu höchster Vollkommenheit entwickelte altrömische Kaiserkanzlei hatte diese Hilfsmittel angewandt. Von ihr hatte der erste und älteste Erbe der Errungenschaften römischer Weltkultur, das Papsttum, die Einrichtung übernommen. Aber auch ohne dieses Vorbild hätte sich im Laufe der Zeit das Bedürfnis nach ähnlichen Maßnahmen mit zwingender Notwendigkeit herausgestellt.

In solchen Registern oder Briefbüchern konnte man demnach Akten finden, die in alle Welt hinausgegangen waren, die in die mannigfachsten Angelegenheiten des öffentlichen wie privaten Lebens, oft entscheidend, stets

aber als Äußerungen von höchster Bedeutung und mit dem Anspruch auf sorgfältigste Berücksichtigung, eingegriffen hatten. Die Verlautbarungen des Papsttums lagen hier in maßgebenden, von der amtlichen Stelle selbst, und zwar ausschließlich für den eigenen Bedarf hergestellten Abschriften vor. Diese Tausende von Abschriften waren ein hochragendes Denkmal des päpstlichen Waltens in der ganzen Weite der abendländischen Welt. Zugleich aber besaß man in ihnen ein Mittel, die erhaltenen Urkunden auf ihre Echtheit und Unverfälschtheit zu prüfen. Es war ausgeschlossen, daß in größerem Ausmaße die Kanzlei und die in den verschiedensten Teilen der Welt wohnenden Urkundenempfänger das gleiche Interesse an einer Verfälschung gehabt haben sollten, während hinwieder der Kanzlei nur mit einer wesentlich zuverlässigen Abschrift wirklich gedient war. Der Versuch, etwa eine ausgefertigte Urkunde zugunsten der eigenen Ansprüche bei späterer Berufung zu fälschen, mußte ja von geringer Aussicht auf Erfolg sein. Jeder Augenblick konnte die echte Urkunde ans Licht bringen, der Betrug mußte wirkungslos sein.

Das war der eine Nutzen, den man aus der Bearbeitung dieser päpstlichen Briefbücher ziehen konnte: Prüfung der erhaltenen Urkunden auf ihre Echtheit, Ersatz der verlorenen bezüglich ihres geschichtlichen Gehaltes. Um diesen Zweck ganz zu erreichen, war möglichst vollständige und getreue Veröffentlichung der in jenen Bänden enthaltenen Urkunden — sei es auch nur im Auszuge — das geeignetste Mittel. Es waren wesentlich die Mitglieder des französischen Instituts zu Rom, die sich dieser Aufgabe widmeten. Seit 1884 unternahmen sie in einer umfassenden Reihe von Bänden die Herausgabe der Register von Gregor IX. bis Benedikt XI. (1227 bis 1304), daran anschließend in eigener Reihe die Briefbücher der avignonesischen Päpste. Doch sind bis heute selbst diese Arbeiten nur zum Teil abgeschlossen. In dieser zweiten Reihe beschränkten sie sich bei einer Klasse päpstlicher Schreiben bereits auf die für Frankreich und Neapel ausgefertigten. In ähnlicher Beschränkung auf bestimmte Länder oder Landesteile ist überdies noch eine große Zahl von besondern Veröffentlichungen erschienen.

Aber noch ein zweiter Nutzen mußte aus dem genauen Studium der Papstregister erwachsen. Eine Einrichtung wie das Papsttum mit seiner weit über den engen Rahmen einzelner Staaten, Völker und Länder hinausgreifenden Tätigkeit ist an sich eine Erscheinung ohnegleichen in aller Geschichte. Deshalb übte sowohl sein inneres Leben wie sein äußeres Walten seit je auf die geschichtliche Forschung eine Anziehungskraft aus wie kaum

ein anderes weltgeschichtliches Gebilde. Das Gefüge aber und die Arbeitsweise dieses weltumspannenden Verwaltungsorganismus wird uns durch nichts so nahe gebracht als eben durch die Register. Zu erforschen sind die Grundsätze, nach denen bei ihrer Anlage verfahren wurde, das Personal, dem die Arbeit oblag, die Art, wie man der Aufgabe entsprach, zufällige Abweichungen vom Kanzleibrauch oder beabsichtigte Änderungen, vorübergehende oder bleibende Ordnungen und Einrichtungen usf.

Es war ein umfangreicher Kreis von Fragen, der sich damit auftat. Immer neue Schwierigkeiten erhoben sich und zwangen zur Loslösung eines eigenen Forschungszweiges im Rahmen der Gesamtwissenschaft. Die Registerforschung, die bald einige der bedeutendsten Historiker unter ihren Vertretern zählte — es seien nur Namen wie L. Delisle und Th. v. Sickel, H. Denifle O. Pr., Paul Ewald, S. Löwenfeld, H. Breßlau, F. Ehrle S. J., E. v. Ottenthal, Paul Kehr unter den Forschern deutscher Zunge hervorgehoben —, erkannte jedoch bald, daß eine befriedigende Lösung der wichtigsten Fragen bloß durch die seit Innozenz III. (seit 1200) erhaltenen Bände nicht zu gewinnen sei. Die Bräuche der päpstlichen Kanzlei hatten ihre Wurzeln in weit älterer Zeit. Man mußte trachten, den Anschluß nach rückwärts bis an die römische Kaiserkanzlei zu gewinnen und die stetig, wenn auch mit gewissen Schwankungen fortschreitende, nie völlig abgebrochene Entwicklung der Registerführung in der päpstlichen Kanzlei kennenzulernen. Eine schwere Aufgabe. Denn nur Originalregister boten das zunächst geeignete Mittel zur Aufhellung, jede Abschrift verwischte die Spuren und schob neue Fehlerquellen ein. Für die Jahrhunderte vor Innozenz III. (1198—1216) standen jedoch nur kümmerliche Reste der ehemaligen Bestände zu Gebote — in der Hauptsache bloß die Register oder Registerbruchstücke von Gregor I. (590 bis 604), Johann VIII. (872—882) und Gregor VII. (1073—1085). Überdies erhoben sich gewichtige Zweifel, ob wir es selbst in den Briefbüchern der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts mit den Originalbänden oder nur mit deren abschriftlichem Ersatz zu tun haben.

Noch schwieriger und schier unlösbar wurde die Aufgabe, da man feststellen zu können meinte, daß selbst jene angeblichen Register vor Innozenz nur zu Unrecht diese Bezeichnung führten. Das Register Gregors VII., dem die deutsche Forschung schon längst wegen der hohen politischen Bedeutung seines Inhaltes gerade für die sturmreiche Zeit des Kirchenstreites im 11. Jahrhundert ihren Scharfsinn zugewandt hatte, sollte nach ihr bloß ein wenig vertrauenswürdiger, vielleicht sogar durch bewußte Fälschungen

entstellter Auszug, eine von päpstlicher Seite veröffentlichte Zweckschrift sein. Das Register Gregors I. faßte man als einen verhältnismäßig kümmerlichen Auszug aus den ursprünglichen Registern der Kanzlei auf. Und das angebliche Register Johanns VIII. schien mit einem wirklichen Register überhaupt nichts zu tun zu haben. Das war die Grundlage, auf der man weiterbauen sollte.

Unter diesen Umständen war es von hohem Werte, als 1910 ein Berliner Gelehrter, Prof. Erich Caspar, im „Neuen Archiv" die Behauptung aufstellte und im wesentlichen bewies, daß die Bruchstücke des Registers Johanns VIII., wie sie eine Abschrift aus Monte Cassino vom Ende des 11. Jahrhunderts erhalten hatte, wirklich eine ziemlich getreue Abschrift eines Briefbuches dieses Papstes darstellten. Damit war für die ältere Zeit ein neuer, wertvoller Stützpunkt gewonnen. Zur gleichen Zeit hatte ich der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften zu Wien eine Untersuchung über „das Originalregister Gregors VII. im Vatikanischen Archiv" vorgelegt, die bald darauf in den Sitzungsberichten der Philosophisch-Historischen Klasse der Akademie erschien (Band 165, 5. Abhandlung). Hier war der Nachweis erbracht, daß die vermeintliche Streitschrift Gregors VII. die Urschrift des gregorianischen Kanzleiregisters war, so wie es die päpstlichen Kanzleibeamten — Kardinal Petrus als Kanzleivorstand und Pfalznotar Rainer als Schreiber — allmählich im Laufe der Jahre 1073—1084 nach den Konzepten der jeweiligen Ausfertigungen angelegt hatten.

Damit war dieser Handschrift auch für die Registerforschung eine ganz ungewöhnliche Bedeutung gesichert. Nicht nur, daß hier fast $1\frac{1}{2}$ Jahrhunderte früher, als man bisher vermeinte, ein Originalregister uns erhalten war, dieser Registerband gehörte zudem einem Typ päpstlicher Briefbücher an, der sich von jenem der nachinnozenzianischen Zeit wesentlich unterschied. Dagegen hatten die älteren Register, soweit man erkennen konnte, im großen ganzen die gleichen Merkmale aufgewiesen wie dieses Original. Während z. B. in den Registern seit 1200 jene Briefteile, die reine Förmlichkeiten enthielten, etwa die ausführlichen Titelangaben in den Adressen, die umständliche Wiederholung eines ganz ausführlichen Datums am Schluß mit allen Einzelbestimmungen, ferner solche Urkundenteile, die bei vielen Ausfertigungen nach dem gleichen Schema wiederholt wurden — Einleitungsfloskeln, Strafandrohungen und ähnliches —, gekürzt und auf das Allernotwendigste beschränkt waren, hatte man in älterer Zeit solche Dinge jedesmal mit voller Ausführlichkeit wiedergegeben. So würde die Formel

einer Adresse in den Registern seit Innozenz etwa lauten: An N., Bischof, und Volk von N.; bei Gregor VII. dagegen: Gregor, Bischof, Diener der Diener Gottes, an N., Bischof von N., und an den gesamten Klerus und die ganze Einwohnerschaft jener Stadt Gruß und apostolischen Segen. Etwas Ähnliches konnte man, wie gesagt, auch für die Register der älteren Zeit aus den erhaltenen Spuren erschließen. Wenige Jahre zuvor hatte R. v. Heckel die Gleichförmigkeit der Anlage zwischen den Briefbüchern der päpstlichen Kanzlei vom 4. bis zum 11. Jahrhundert dargetan. So konnte man hoffen, durch die Untersuchung des Originalregisters Gregors VII. dem Geschäftsgang und den Bräuchen der ältesten päpstlichen Kanzlei nahezukommen.

Schon das war eine wichtige Erkenntnis, daß in diesem Briefbuche des 11. Jahrhunderts nur eine verhältnismäßig kleine Zahl von Schreiben Aufnahme gefunden hatte. Bis dahin hatte man geglaubt, wie unter Innozenz III. und seinen Nachfolgern, so sei auch früher in viel größerem Umfang registriert, vielleicht sogar Vollständigkeit bei Anlage der Register erstrebt worden. Bei solcher Voraussetzung konnten natürlich überlieferte Erlasse der Päpste, die im Register etwa gefehlt haben, leicht für verdächtig gelten.

Weiter zeigte das Originalregister, daß bei der Eintragung große Unterbrechungen eingetreten waren. Monatelang waren keine Schreiben registriert, um dann nach den zurückbehaltenen Entwürfen auf einen Ruck erledigt zu werden. Dabei waren die Daten öfters entweder in Verlust geraten oder in Verwirrung gekommen. Das gab wieder einen Fingerzeig für die Erklärung mancher Schwierigkeiten bei solchen Schreiben, die etwa aus verlorenen Registern überliefert waren. Etwas Ähnliches hatte Caspar auch für das Register Johanns VIII. dargelegt. Kurz, nach den verschiedensten Richtungen hin boten die neuen Ergebnisse den Schlüssel zum Verständnis mancher bisher für unentwirrbar gehaltenen Rätsel.

Als Ausgangspunkt bei Erforschung des älteren Registerwesens vor dem 12. Jahrhundert hatte bislang eine Arbeit des allzu früh verstorbenen Berliner Gelehrten Paul Ewald gedient. Von Gregor I. sind in drei ursprünglich verschiedenen Sammlungen, die seit dem 8. Jahrhundert sich in der mannigfaltigsten Weise kreuzten, gegen 850 Schreiben erhalten. Die größte dieser Sammlungen wird in der handschriftlichen Überlieferung als „Register" bezeichnet. Ewald hatte nun unter Heranziehung von über 100 Handschriften die Überlieferung und das gegenseitige Verhältnis dieser drei Sammlungen untersucht. Er war zum Ergebnis gekommen, daß keine von ihnen den Namen „Register" eigentlich verdiene. Alle drei seien nur

Auszüge aus den wirklichen Registern Gregors d. Gr. Seine Aufgabe sah er also darin, durch scharfsinnigste Untersuchungen die drei Sammlungen wieder ineinander zu verarbeiten und so das verlorene Register wenigstens zum Teil, soweit es eben möglich war, wiederherzustellen. Er führte diese Aufgabe in einer umfangreichen Abhandlung durch, die 1878 im „Neuen Archiv" erschien, damals in Fachkreisen höchste Anerkennung fand, als ein Meister- und Musterstück kritischer Kunst angesehen und gefeiert wurde.

Ein Berliner Gelehrter, Philipp Jaffé, hatte einst, im Jahre 1851, den Versuch gewagt, für die verlorenen Register einen irgendwelchen Ersatz zu schaffen. In einem wuchtigen Quartband von 951 Seiten legte er eine chronologisch geordnete Liste aller irgendwo und irgendwann gedruckten päpstlichen Urkunden und Briefe vor, von Petrus bis auf Innozenz III. reichend, mit einer knappen Inhaltsangabe bei jedem einzelnen Stück. Als man nun unter der Leitung Wilh. Wattenbachs in den siebziger Jahren daranging, dieses Werk Jaffés neu zu bearbeiten, übernahm Paul Ewald einen großen Teil der Aufgabe: die Päpste vom 6.—9. Jahrhundert (590—882). Auf der Grundlage seiner früheren Forschungsergebnisse erbaute er ein vollkommen anders geordnetes Verzeichnis der rund 830 Briefe Gregors I. Auf der nämlichen Grundlage begann er noch einen zweiten monumentalen Neubau aufzuführen, die Ausgabe der Briefe Gregors d. Gr. für die Monumenta Germaniae Historica. Sie sollte die ersten beiden Quartbände jener Abteilung des großen Nationalwerkes füllen, die den Sondertitel „Briefe" — Epistolae — führt. Keinem Geringeren als Theodor Mommsen lag die Ewaldsche Ausgabe der Gregorbriefe besonders an. Die erste Hälfte des ersten Quartbandes mit 280 Seiten war 1887 erschienen. Da starb Paul Ewald in noch jungen Jahren. L. M. Hartmann führte erst viele Jahre später, 1899, das große Unternehmen zum Ziele. Mit Erfüllung dieser gewaltigen Aufgabe — den Untersuchungen Ewalds und den beiden Großwerken, die auf ihrer Grundlage entstanden waren — glaubte man sichern Boden unter den Füßen zu haben.

Die neuen Auffassungen, die aus dem Originalregister Gregors VII. gewonnen waren, führten den Verfasser des vorliegenden Berichts dazu, auch die Untersuchungen Ewalds in einer Studie über „Das Register Gregors I." nachzuprüfen (Ergänzungshefte der Stimmen der Zeit, II. Reihe: Forschungen, 2. Heft, 1917). Auch die Aufstellungen Ewalds erwiesen sich als unhaltbar. Jene Sammlung, die sich selbst als Register Gregors I. bezeichnet, ist wirklich eine treue Abschrift des ehemaligen Originalregisters.

Die beiden andern Sammlungen, die Ewald und Hartmann mit jener ersten vereinigt hatten, waren als solche niemals Bestandteile des Briefbuches gewesen.

Auch diese Erkenntnis ist von Wichtigkeit. Einmal war nun die Bahn wieder frei. Es konnte gelingen, durch unmittelbaren Vergleich der Register Gregors I., Johanns VIII. und Gregors VII. die Bräuche der päpstlichen Kanzlei aufzudecken und deren Entwicklung zu verfolgen. Erst aus Brauch und Art der Kanzlei gewinnt man aber die richtigen Grundsätze für die Beurteilung ihrer Erzeugnisse. Mit andern Worten: erst auf diesem Wege läßt sich erkennen, wie überlieferte Papstbriefe der alten Zeit, die aus irgendeinem Grunde verdächtigt sind, beurteilt werden müssen. Ferner ergab sich, daß unsere Überlieferung aus der Papstkanzlei in sehr viel höherem Maße Vertrauen verdient, als man bisher auf Grund ähnlicher Forschungen angenommen hatte.

Jetzt konnte auch eine Reihe von weiteren Fragen in Angriff genommen werden. Daß die päpstliche Kanzlei sich im Anschluß an die altrömische Kaiserkanzlei entwickelt hatte, wurde bereits oben erwähnt. H. Breßlau, einer der Altmeister der Urkundenforschung, hatte zuerst diese Zusammenhänge aufgedeckt. Th. Mommsen u. a. hatten in einzelnen Punkten die Beziehungen näher festzustellen gesucht. Die reichen Papyrusfunde und die Sammlungen römischer Inschriften wie die Forschungen zu den großen Rechtsquellen der theodosianischen und justinianischen Gesetzessammlungen hatten manchen Beitrag geliefert. Man war zumal nach dem Vorgange des Papyrusforschers U. Wilcken zur Ansicht gekommen, daß auch die ganze Art der Anlage der Register altrömischen Ursprungs sei. In den römischen Kanzleien, so glaubte man beweisen zu können, sei nicht nur der gesamte Auslauf — die Schreiben, die von der Kanzlei ausgingen —, sondern auch der Einlauf — jene Schreiben, die sie empfing — registriert, die Übereinstimmung der Abschrift mit den ausgegangenen oder eingelaufenen Urschriften aber mit geradezu ausgesuchter Genauigkeit beglaubigt worden. Wilcken hatte die Behauptung aufgestellt, es seien die Register zunächst sogar noch umfassendere Amts-Tagebücher gewesen, in denen außer dem schriftlichen Amtsverkehr auch die tagtäglichen Amtshandlungen der jeweiligen Amtsträger, etwa der Kaiserlichen Statthalter, aufgezeichnet waren.

Von diesem Gesichtspunkte aus mußte schon das Register Gregors I., wie es Ewald wiederherzustellen versucht hatte, als eine Verkümmerung der ursprünglichen Anlageform erscheinen. In ihm findet sich ein Einlauf nur höchst vereinzelt, eine Aufzeichnung über sonstige Amtshandlungen nur

an ganz wenigen Stellen. Der Nachweis, daß Ewalds Ergänzungsversuch auf einem Mißverständnisse beruhte, ergab nun die Nötigung, auch auf diese Zusammenhänge zwischen päpstlichen und kaiserlich-römischen Registern aufs neue einzugehen. Auch hier erwiesen sich die Annahmen der bisherigen Forschung als unbegründet. Die Art der Registerführung, wie sie in der kaiserlichen Kanzlei üblich war, ist von der Papstkanzlei in ganz gleicher Weise übernommen worden. Auch die Kaiserkanzlei hat jene vermuteten Amts-Tagebücher in Wirklichkeit gar nicht gekannt. Bei dem Register Gregors I. handelt es sich nicht um ein Absinken von einer früher erreichten Höhe der Kanzleitechnik, sondern um ebenmäßige Fortführung der ererbten Bräuche. Und so wird die genaueste Erforschung der päpstlichen Register zugleich ein Hilfsmittel für das Verständnis der kaiserlichen Geschäftsgebarung.

Von unmittelbar praktischer Bedeutung werden diese Ergebnisse bei Bewertung mancher Quellen des Kirchenrechts. Aus dem 5. und 6. Jahrhundert ist uns z. B. eine Anzahl von kanonistischen Sammlungen erhalten geblieben, die zurzeit alleiniges Überlieferungsmittel für eine ganze Reihe der wichtigsten päpstlichen Entscheidungen sind. Vorbedingung für ihre Benutzung ist die Sicherheit ihres Ursprungs wie ihrer Überlieferung. Gelingt es, nachzuweisen, daß sie den päpstlichen Registern entstammen, so ist damit eine Gewähr für ihre Glaubhaftigkeit gegeben, wie wir sie nur wünschen können. Die Kanzlei hatte ja das größte Interesse daran, den genauen Wortlaut getreu zu besitzen. Eine Verfälschung hätte ihre eigenen Zwecke aufs höchste gefährdet.

Hier boten die neuen Ergebnisse wichtige Aufschlüsse und die Möglichkeit gesicherten Weiterschreitens. Wollte man den Registerursprung päpstlicher Schreiben dartun, so mußte man über die Eigenart der Registeranlage selbst im klaren sein.

Fand sich z. B. in einem Papstschreiben etwa Leos I., das in verschiedenen Überlieferungen vorlag, ein Zusatz, der in der Parallelüberlieferung fehlte, so konnte das Fehlen auf die Register zurückgehen. Woher kam aber der Zusatz? Im Register waren die Schreiben nach den Entwürfen eingetragen. Die Reinschrift dagegen hatte bei Unterfertigung durch den Papst von diesem noch einen eigenhändigen Zusatz erhalten, dessen natürlich die Registerabschrift nach dem Entwurfe entbehrte. — Weiter wurde nicht nur die Reinschrift, sondern auch der Entwurf, bevor man ihn ins Reine übertrug, dem verantwortlichen Leiter der Kanzlei

oder in wichtigen Fällen dem Papste persönlich zur Genehmigung unterbreitet. Auch dabei wurden Änderungen vorgenommen, die auf dem Entwurfe am Rande, am Schlusse, zwischen den Zeilen vermerkt waren. Bei der doppelten Abschrift — in die Ausfertigung und in das Register — war es leicht, daß ein Nachtrag das eine Mal, im Register, übersehen oder irrtümlich an falscher Stelle eingesetzt wurde. Die Verschiedenheit der Überlieferung beweist demnach in solchen Fällen nicht notwendig eine Verfälschung.

Anderseits konnten bei Benutzung des Archivs wieder die eingelaufenen Originale, die neben den Registern aufbewahrt wurden, auch neben diesen und zugleich mit ihnen benutzt werden. Aus der Verschiedenheit der Merkmale im einen und andern Falle folgte also nicht Verschiedenheit des Ursprungs. Ein und dasselbe Archiv konnte beide Stücke geliefert haben. Nun war der eigenhändige Schlußwunsch, mit dem der Papst die Reinschrift unterfertigte und beglaubigte, — bei einem päpstlichen Schreiben an einen Bischof etwa: Der Herr erhalte Dich unversehrt, geliebter Bruder — von der Registerabschrift ausgeschlossen, da er sich auf dem Entwurfe nicht befand. Fehlen im einen, Vorhandensein im andern Schreiben des gleichen Ausstellers bei Briefen der nämlichen Rechtssammlung gibt somit einen Fingerzeig für die Herkunft der verschiedenen Teile dieser Sammlung. — Oder das gleiche Schreiben ist in einer Sammlung mit der Adresse eines gallischen, in einer zweiten Überlieferung, die vielleicht zudem Änderungen im Text aufweist, mit der Adresse eines britischen Bischofs versehen. Hat das gallische Schreiben den Schlußwunsch, das britische aber nicht, so können wir mit Wahrscheinlichkeit annehmen, daß jenes aus dem Archiv des Empfängers in Gallien überliefert ist, das britische den päpstlichen Registern entnommen wurde. In diesen wurde schon in früherer Zeit ungefähr gleichlautende Schreiben oft nur einmal eingetragen, wobei die verschiedenen Adressaten zu einer Gesamtadresse vereinigt wurden. Daß es sich um die Registrierung eines gleichlautenden Schreibens an mehrere Adressaten handle, war dabei im Register oft durch einen eigenen Vermerk, wie „auf gleiche Weise, ähnlich, ebenso“ oder dergleichen angedeutet. Der Registerschreiber legte bloß einen Entwurf seiner Abschrift zugrunde oder nahm Zusätze, die nur für einen der verschiedenen Adressaten bestimmt waren, in seinen Text auf. Die Verschiedenheit des Wortlauts in den beiden Überlieferungen eines solchen Schreibens ist also wieder kein Grund, einen der beiden Texte oder gar beide zu beanstanden oder zu verdächtigen.

So ist die Registeruntersuchung heute ein wichtiger Zweig der geschichtlichen, vorab der kirchengeschichtlichen Forschung geworden. Es ist nur zu wünschen, daß gerade von seiten der Kirchenhistoriker und der Kirchenrechtshistoriker ihr noch weit größere Aufmerksamkeit zugewendet würde, als es leider bisher geschah. Benutzung der kirchengeschichtlichen Quellen, unter denen die Papstbriefe einen der ersten Plätze einnehmen, hat genaueste Erkenntnis ihres Wertes und möglichste Sicherheit über ihre Zuverlässigkeit zur Voraussetzung.

Ein Beispiel möge diesen Wert der Registerforschung kurz erläutern. Im Register Gregors VII. befindet sich eine kurze Zusammenstellung von Leitsätzen kirchenrechtlichen Inhalts. Ihr Hauptthema ist die Lehre vom päpstlichen Primat. Die 27 Sätze stehen auf einem lose eingelegten Blatt, das später der Handschrift fest eingebunden wurde. Die systematische Zusammenstellung ist durch eine Überschrift als persönliches Diktat des Papstes bezeichnet. Eine ganze Literatur hat sich an sie angeknüpft. Gegner der Kirche verwendeten sie zu Angriffen auf das Papsttum, das hier maßlose Ansprüche auf geistlich-weltliche Macht erhebe. War die Sammlung der Briefe Gregors VII. eine Fälschung, so war die Antwort leicht. Tatsächlich bezeichnete noch 1906 der verdiente Innsbrucker Kirchenhistoriker P. E. Michael S. J. im vierten Bande seiner groß angelegten Geschichte des deutschen Volkes im Mittelalter jene Leitsätze als großenteils irrig und einem gefälschten Machwerk angehörig. Der Nachweis, daß die Briefsammlung Gregors VII. das Originalregister seiner Kanzlei sei, sprach schon für die Echtheit. Ganz unzweifelhaft sind aber außerdem jene Sätze von demselben päpstlichen Notar Rainer geschrieben wie das Register, und zwar eben in der Zeit, der sie nach ihrer Stellung im Register angehören. Sie sind also wirklich persönliches Diktat Gregors VII. Die Untersuchungen, die ihre Unechtheit zur Voraussetzung hatten, sind gegenstandslos. Die Lösung liegt in ganz anderer Richtung; sie kann erst erfolgen, wenn noch einige bisher ungenügend bekannte Quellen veröffentlicht sein werden.

So einseitig und belanglos derartige Untersuchungen auf den ersten Blick erscheinen mögen, sie müssen die unerläßliche Grundlage zur Erforschung unserer Quellen bilden. Wir werden in einer weiteren Abhandlung Gelegenheit haben, noch eine Reihe von praktischen Ergebnissen dieser hilfswissenschaftlichen Studien kennenzulernen. **Wilhelm M. Peitz** S. J.

# Zur geschichtlichen Darstellung der neuesten Philosophie.

Wir besitzen seit langem in Zellers klassischem Werk eine vorzügliche Gesamtdarstellung der Geschichte der griechischen Philosophie. Dank Baumgartners zuverlässiger und gründlicher Neubearbeitung des zweiten Überwegschen Bandes haben wir nunmehr auch einen kundigen Führer durch die reiche scholastische Gedankenwelt. Ihnen ebenbürtige Darstellungen der neueren und neuesten Philosophie gibt es nicht. Und doch ist die Nachfrage nach einer solchen in den weitesten Kreisen groß, vielleicht größer als nach irgendeinem ähnlichen Werk. Woher dieser fühlbare Mangel?

Eine eigenartige Beobachtung wird mancher Leser gewiß schon oft gemacht haben: die ganz entgegengesetzten Werturteile bei Besprechung neuscholastischer literarischer Erscheinungen in den Reihen christlicher und nichtchristlicher Denker. Umgekehrt begegnen aufsehenerregende Bücher „moderner" Philosophen in der Kritik konservativer, glaubenstreuer Gelehrten oft einer uneingeschränkten Verurteilung. Und doch, wird sich auch der Nichtfachmann sagen, verschließen sich die intellektuellen Führer aus unsern Reihen nicht dem gesunden, berechtigten Fortschritt; wie umgekehrt die dem Christentum Fernstehenden oft mit großer Unbefangenheit nach Erkenntnis und Wahrheit streben. Verstehen sich beide Reihen nicht mehr oder wollen sie sich nicht verstehen?

Tatsächlich sind die Schwierigkeiten, fremden oder gar gegnerischen philosophischen Gedankengängen vollauf gerecht zu werden, nicht gering; sie wachsen an, wenn es sich um große, reich gegliederte Systeme handelt; fast riesengroß ballen sie sich zusammen angesichts der Aufgabe, die ganze bunte Mannigfaltigkeit des modernen Denkens in einer kritisch gehaltenen Gesamtdarstellung zu bewältigen.

Einige dieser Hemmnisse sollen im folgenden erwogen werden. Ihre Überwindung würde die hohe Aufgabe des Historikers der neuzeitlichen Philosophie um so leuchtender herausheben. Unserseits hätten wir das erhebende Bewußtsein, dem Frieden oder doch der Annäherung der streitbaren Geister das Wort geredet zu haben. Möglich gar, daß maßgebende,

einflußreiche Männer, namentlich von unserer Seite, das Gebot der Stunde hörten, vielleicht gar ein oder die andere tüchtige Kraft in den schweren Dienst dieser Aufgabe stellten. — Noch ein Zweites: Ich sagte soeben, wir besäßen noch keine Gesamtdarstellung der neuesten Philosophie. Um schon jetzt die ganze Wahrheit zu sagen: wir haben nunmehr außer der Neubearbeitung des dritten Überwegschen Bandes auch die des vierten durch Konstantin Oesterreich. Wenn wir für heute entwickeln, wie eine auf der Höhe der philosophiegeschichtlichen Forschung stehende Geschichte etwa aussehen würde, so sind wir das nächste Mal um so schneller in der Lage, ein allseitiges Werturteil über diese umfassendste Darstellung des neunzehnten Jahrhunderts abzugeben.

Die erste Frage, die an den Geschichtsmann herantritt, wird sein: Welche Stoffmassen sind in den Bereich der Untersuchungen hineinzuziehen? Bloß streng philosophische, scheint die selbstverständliche Antwort zu sein.

Doch da sehen wir sofort Wolken von Dunkelheiten und Unstimmigkeiten vor uns. P. v. Dunin-Borkowski hat kürzlich noch auf die Verschiebung des Philosophiebegriffes seit dem fünfzehnten Jahrhundert hingewiesen (Stimmen der Zeit 92 [1917] 697 f.). Unvergleichlich vieldeutiger noch als in früheren Jahrhunderten wird er im neunzehnten. Nach der Forderung des deutschen Idealismus ist Weltweisheit gleich reiner aprioriſcher Vernunfterkenntnis, die die große Wirklichkeit aus einigen obersten Prinzipien „deduziert". Der Positivismus dagegen beschränkt die Aufgabe der Philosophie auf die Feststellung der Gesetzmäßigkeiten des Geschehens und die hierarchische Abstufung der verschiedenen Wissenszweige. Andere Richtungen hinwieder weisen ihr die erkenntnistheoretische Untersuchung der Grundlagen der positiven Wissenschaften zu; standen dabei früher die Naturwissenschaften im Vordergrund des Interesses, so sind sie jetzt mehr von den Geisteswissenschaften abgelöst worden. Fremd, ja gegnerisch stehen sich weiter der Psychologismus und die reine Logik gegenüber. So schillert der neuzeitliche Begriff der Philosophie nach Erkenntnisquelle, Methode, Umfang und Grenzen seiner Gegenstände in den verschiedenartigsten Farbentönen. Sie alle hat der Geschichtschreiber zu fassen und wiederzugeben.

Zu den Abweichungen in der Begriffsbestimmung der Philosophie und der Abgrenzung der ihr zustehenden Aufgaben tritt die außerordentliche Zerklüftung der Gegenwart in den letzten Welt- und Lebensanschauungen erschwerend hinzu. Sie vervielfältigt nicht bloß den zu behandelnden Stoff um ein mehrfaches, sondern macht auch, trotz alles Kurzweiligen und An-

ziehenden im einzelnen, die Beschäftigung mit den einander widersprechenden Theorien in gewisser Weise unbefriedigend.

Diese Zerrissenheit geht zunächst auf die einzelnen nationalen und politischen Verbände. Technisch-wirtschaftliche und geistig-philosophische Annäherung stehen da im umgekehrten Verhältnis: jene war in früheren Zeiten gering und langsam, heute groß und schnell, das philosophische Denken dagegen wies viel verwandtere, einheitlichere Züge auf, heute ist es national gesondert und geschieden.

Innerhalb der einzelnen Staatskörper sodann hat schwerlich eine frühere Periode ein so buntes Gewebe an philosophischen Lösungen zutage gefördert wie die Neuzeit. Renaissance und Reformation schauten noch gläubig zur Offenbarung auf, die vorkantische Aufklärung hielt noch an objektiven, absoluten Wahrheiten fest. In unsern Tagen sind diese in den Augen vieler längst dahin. Selten, oder besser noch niemals, verriet die Menschheit eine solche Lust am Niederreißen und Aufbauen, am Verneinen und Bejahen, kurz an kritischer „Problemstellung" wie das neunzehnte Jahrhundert. Von dem Aufbau und Gefüge endlich der Einzelsysteme gilt nur zu oft die treffende Charakteristik, die Kant von seinen Zeitgenossen gab: die Alten vermieden peinlich die Widersprüche, die Neueren haben die Scheu vor ihnen abgelegt. Wie oft hat darum der Forscher sein armes Hirn nach entgegengesetzten Richtungen um- und einzustellen, wieviel verschlungenen Um- und Irrwegen menschlichen Suchens geduldig und ergeben nachzugehen, wieviel verschüttete oder verwachsene Pfade gedanklicher Beziehungen in unverdrossener Arbeit aufzudecken und bloßzulegen, wie sorgfältig und peinlich gewissenhaft hat er Wahres vom Falschen, Wertvolles und Unvergängliches vom Unbedeutenden und Vergänglichen zu sondern!

Das Schwerste dürfte hier unstreitig das gegenseitige Verstehenwollen und Verstehenkönnen der dogmatisch-metaphysisch gearteten Köpfe und der neuzeitlich-kritischen Denker sein. Die tatsächlichen Verhältnisse möchten es als fast unmöglich hinstellen. Schon das Verstehenwollen, der ehrliche, gute Wille! wie schwer! wie leicht spricht man ihn seinerseits dem Gegner ab! Welch geradezu kindische Scheu oder welche Furcht — um milde zu urteilen —, die eigenen Kreise gestört zu sehen, hält viele ab, einmal gründlich ein oder das andere grundlegende Werk aus dem andern Lager durchzulesen oder gar durchzuarbeiten!

Der dogmatische Philosoph mit seiner Richtung aufs Aufbauende, aufs Positive, mit seinem Vertrauen auf das Operieren mit einwandfreien,

von der Erfahrung abstrahierten Begriffen faßt es häufig kaum oder überhaupt nicht, wie man noch berechtigte Zweifel gegen seine lückenlose Beweisführung erheben kann. Anders der Kritiker mit seiner skeptisch gerichteten Art: er fragt nach dem Warum des Warum, er merkt bald, welchen Anteil das subjektive Element an dem Aufbau der Wissenschaften hat, er ist wenig erbaut von der Selbstverständlichkeit, mit der viele Axiome und Prinzipien auftreten, und verlangt die Legitimation für ihr sicheres Auftreten; die Autorität, und mag sie auch von den klangvollsten Namen getragen sein, hat nichts Überzeugendes für seine Verstandeszustimmung.

In keiner Periode nun waren beide Denktypen so ausgeprägt und so zahlreich vertreten wie in der Jetztzeit. Daß die kritisch-subjektivistische Richtung erst mit Descartes einsetzte und sich durch und nach dem Kantianismus voll und ganz ausgewirkt hat, liegt auf der Hand. Neben ihr aber ist die Neuscholastik, auch in Laienkreisen, allmählich wieder — wenigstens in Deutschland — so erstarkt, wie es seit Jahrhunderten nicht mehr der Fall war.

Beide entgegengesetzten Strömungen soll der Geschichtschreiber getreu darstellen. Leider ist es bislang beim Sollen geblieben. So viel Materialien auch Stöckl in seiner „Geschichte der neuern Philosophie" zusammengetragen hat, volles Verständnis und volles Gerechtwerden der Modernen darf man bei ihm nicht suchen. Aber erst die Darstellung der Neuscholastik in Gesamtwerken der „modernen Philosophie", etwa bei Falckenberg, Windelband, v. Hartmann! Neuestens fällt Oesterreich in seiner Neubearbeitung des bislang so sachlich und vornehm gehaltenen Überweg (IV. Band, 11. Aufl., 328 ff.) ein den wahren Tatbestand durchaus entstellendes Urteil über die Philosophie der katholischen Kirche.

Angesichts dieser für uns verletzenden Anschauungen ist es ein ernstes Gebot der Selbsterhaltung, eine heilige Ehrenpflicht der katholischen Gelehrten, eine dringliche Dankesschuld gegen die wackeren Vorkämpfer aus unsern Reihen, eine streng sachlich gehaltene Geschichte der Neuscholastik in Deutschland herauszugeben.

Vorhin wurde der Kritizismus der heutigen Zeit bereits gestreift. Damit wird ein weiteres erschwerendes Moment in der Bearbeitung der Geschichte der modernen Philosophie berührt. Es ist der Reichtum an „Problemstellungen". Dieser ist einmal durch die kritische Einstellung bedingt, mit der man forschend und fragend an Beweisführungen und Prinzipien herantritt, an welche sich die frühere, vorwiegend begrifflich-

dogmatische Denkart kaum mit einem methodischen Zweifel heranwagte. Diese Skepsis, dieses ungestüme Fragen hat natürlich eine Unzahl von neuen, schwierigen Untersuchungen aufgeworfen, welche Altertum und Mittelalter in dieser Schärfe nicht kannten und empfanden. Man denke nur an solche über Möglichkeit der Metaphysik, absolut gültiger Erkenntnisse, über die Realität der Außenwelt, Objektivität des Raumes und der Ausdehnung, über die Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes und Substanzbegriffes, über die Natur der Lebensvorgänge und des Instinktes.

Tausend andere neue Fragen sind der neuzeitlichen Philosophie durch ihre vielfachen und innigen Wechselbeziehungen zu den unvergleichlich hoch und differenziert entwickelten Einzelwissenschaften aufgegeben.

Freilich geht auch Aristoteles bei all seinen metaphysischen Untersuchungen und selbst bei den abstraktesten Deduktionen, in der theoretischen Philosophie wie in der praktischen, in vorbildlicher Weise von einem ungemein reichen Erfahrungsmaterial aus. Trotzdem waltet ein dreifacher tiefgreifender Unterschied ob zwischen seiner Stellung zu den positiven Wissenschaften und jener der heutigen Philosophie. Vorerst ist das von ihm verarbeitete natur- und geisteswissenschaftliche Material gering gegenüber dem von den späteren Jahrtausenden zutage geförderten und von der Neuzeit in die philosophische Untersuchung einbezogenen Wissen. Sodann „ist Aristoteles groß in allem, was sich ohne Experiment durch zergliedernde Naturbeobachtung gewinnen läßt. . . . Die Natur aber auf die Weise zu befragen, daß er die Naturdinge künstlich unter einfachen Verhältnissen zusammenbrächte, um so die verwickelten Erscheinungen in ihre einfachen Elemente zu zerlegen, dazu fühlte er den Trieb noch nicht" (Klemens Baeumker). Mit andern Worten: die modernen positiven Wissenschaften sind nicht bloß nach Umfang, sondern vor allem nach ihrer methodischen Seite unvergleichlich über Aristoteles hinausgekommen. Das gilt nicht bloß von den Naturwissenschaften, sondern auch von den Geisteswissenschaften; man vergleiche z. B. seine außerordentlich reichhaltigen Materiensammlungen über Völker- und Staatenkunde mit der heutigen Volkswirtschaftslehre, Soziologie, Ethnologie, Geschichtswissenschaft. Drittens endlich — und das bedingt zumeist die veränderte Stellungnahme der modernen Philosophie zu den Einzelwissenschaften — ist die an der Hand des positiven Gegebenen geführte Einzelbetrachtung für den Stagiriten nur das Mittel, das Wesen der Dinge, das Allgemeine und Begriffliche zu fassen. Erst da beginnt für ihn das Reich der königlichen Weltweisheit, die nur das

Notwendige und Unvergängliche in den Blickpunkt ihrer erhabenen Betrachtung rückt, das Vergängliche und Einzelne höchstens in die entlegenen, peripherischen Gebiete ihres Gesichtsfeldes fallen läßt. Daher die zentrale Stellung seiner Untersuchungen über das Wesen (οὐσία) der Dinge, während die spezifisch modernen Forschungen nach den Gesetzmäßigkeiten des Geschehens bei ihm völlig ausscheiden.

Die Scholastik trat das Erbe „des Meisters derer, die da wissen", an und führte es in seinem Geiste weiter. Sie wurde von der Vorsehung durch die zeitgeschichtlich bedingten Anforderungen vor so wichtige, umfassende und schwierige Aufgaben gestellt, daß ihr für die Weiterentwicklung der positiven Wissenschaften nur wenig Muße und Kraft übrig blieb: die Schaffung der heiligen Glaubenswissenschaften, der systematisch abgerundete Aufbau der Theologie und in zweiter Linie die Begründung einer christlich-abendländischen Philosophie.

Grundverschieden von der aristotelisch-scholastischen Stellungnahme zu den positiven Wissenschaften ist die der modernen Philosophie zu ihnen, wenigstens in ihren meisten Richtungen, wie das vorhin bei der Klärung ihrer neuzeitlichen Fassung bereits angedeutet wurde. So lassen die verschiedenen Strömungen, die füglich unter dem Sammelnamen „Positivismus" zusammengesetzt werden können, alle philosophische Betätigung aufgehen in der Systematisierung der in den Einzelwissenschaften bearbeiteten Gegenstände zu Gesetzmäßigkeiten und in der Vergleichung und Unterordnung der innerhalb der Einzelgebiete waltenden Gesetze zu höheren und allgemeineren Gesetzen. Ähnlich geht der Empirismus über die Verarbeitung des durch äußere oder innere Erfahrung zugeführten Rohstoffes nicht hinaus. Diejenigen Kantianer sodann, die wie Helmholtz der Philosophie nur als Erkenntnistheorie der Naturwissenschaften Daseinsberechtigung zuerkennen, oder jene, die ihr mit Windelband und Rickert vor allem die Untersuchung der Grundlagen der Geistes- (vorab Geschichts-)wissenschaften zuweisen, legen ihrem Philosophieren ein ausgedehntes einzelwissenschaftliches Detail zugrunde. Und selbst Denker, die mit Ed. v. Hartmann oder neuerdings mit Külpe von der Philosophie vor allem Metaphysik fordern, lehnen diese doch weit mehr an die Erfahrung an, als es früher geschah, wollen, wie etwa v. Hartmann, spekulative Ergebnisse nach „induktiv naturwissenschaftlicher Methode" oder, wie Külpe, einen „kritischen Realismus".

Aus diesem innigen Zusammenarbeiten mit den eifrig voranstrebenden Einzelwissenschaften erfährt die Philosophie ständig neue Anregung und

Befruchtung und damit auch neue Problemstellungen. Will der Historiker in ihre Eigenart eindringen, sie auf ihren Wert prüfen, so muß er wenigstens so weit in den Einzelwissenschaften zu Hause sein, daß er ihre Arbeitsmethoden und Forschungsergebnisse verstehen und kritisch nachdenken kann.

Dieser doppelte Zuwachs an aufgeworfenen Fragen, wie sie der Neuzeit aus ihrer kritischen und einzelwissenschaftlichen Richtung erwachsen, stellt aber wiederum an die Geisteskräfte und Arbeitsmöglichkeiten ihres Geschichtschreibers die höchsten Anforderungen.

Der letzte Faktor endlich, der zur Mehrung des zu bewältigenden Stoffes erheblich beiträgt, ist die erhöhte Produktion an philosophischen Erzeugnissen. Diese wiederum ist durch die wachsende Zahl der Produzenten und der Abnehmer bestimmt. Blieb im Mittelaltar die philosophische Forschung hauptsächlich auf Theologen beschränkt, war sie seit der Reformation Sache einer immerhin bescheidenen Zahl von Fachgelehrten, so hat sie in der neueren Zeit mit der raschen Entwicklung des höheren Schulwesens, mit dem unvergleichlich schnellen und ausgedehnten Anwachsen des akademischen Lehrbetriebes viel weitere Kreise erfaßt. Die Nachfrage wiederum nach philosophischer Literatur trieb das Angebot weiter in die Höhe. Gerade in den letzten Jahrzehnten ist die Beschäftigung mit Welt- und Lebensanschauungsfragen bei Nichtphilosophen eine sehr lebhafte gewesen. Daher die starke Produktion an philosophischer Literatur, die ständig neu auftauchenden Zeitschriften, Monographien und Lehrbücher.

Zu den Schwierigkeiten, die aus der Überfülle und Verschiedenartigkeit des Stoffes erwachsen, kommen andere hinzu, die mit der modernen Darstellungsform zusammenhängen. Der große Vorzug der Scholastik ist ihre Einheitlichkeit in Form und Methode. Die Sprache war das Latein mit seinen scharf und gradlinig umgrenzten Fachausdrücken, in seinem durchsichtigen, logisch folgerichtigen Aufbau. Die architektonische Anlage der Werke war streng schulmäßig, wie die scholastischen Schriften ja auch durchgängig bloß der reife Niederschlag langjähriger Lehrtätigkeit waren. Nach genauer Festlegung des Fragepunktes wird mit mancherlei Bedenken und Einwänden das Problem kritisch aufgerollt, es folgt die Beweisführung in Form von kunstgerecht geformten Syllogismen. Mit der Entkräftung der eingangs erhobenen Schwierigkeiten findet die Erörterung ihren Abschluß. Durch die jahrelangen, häufigen Disputationen erwarb sich der philosophisch Durchgebildete eine förmliche Meisterschaft in der Handhabung dieser bis zu einer gewissen Vollendung geführten Wissenschaftstechnik.

Nach dieser „scholastischen Methode" waren in der Regel auch die schriftlichen Werke angelegt: ab uno disce omnes.

Ganz anders in der Neuzeit und vorab in der Gegenwart. Verfaßten noch Bacon von Verulam und Spinoza ihre philosophischen und selbst noch ein Kepler und Newton ihre naturwissenschaftlichen Werke in Latein, so schrieben bereits die englischen Empiristen und französischen Skeptiker in ihrer Muttersprache. Seit der Aufklärung schied das Latein fast vollständig aus der philosophischen Darstellung aus. — Es fehlt sodann vollständig die einheitliche Kunstsprache: bei den meisten Denkern hat man zuerst ein Privatkolleg formaler Logik mitzumachen, ehe man überhaupt ihre Schriften verstehen kann. Am peinlichsten macht sich der Mangel an Eindeutigkeit und Folgerichtigkeit im Gebrauch der Fachausdrücke innerhalb eines und desselben Systems fühlbar: wie schwankend und vieldeutig sind z. B. bei Kant Ausdrücke wie „transzendental", „Verstand und Vernunft", „apriori", „objektiv" usw., bei Hegel gar geht dieses Schwanken in Widersprüche über. Fast scheint es bei manchen Modernen, wie z. B. bei Avenarius, als ob die Dunkelheit, Kompliziertheit und Weltfremdheit ihrer Sprache Tiefe und Originalität besagen sollten.

Das literarische Genus der Darstellung sodann ist das denkbar mannigfaltigste: der unerbittlich strenge Lehrton, wie ihn Kants „Kritik der reinen Vernunft" aufweist, die „genial" rücksichtslose, in unverständliches Halbdunkel sich hüllende Art der deutschen Idealisten, die durchsichtige Anlage der englischen Empiristen und der französischen Schreibart, der streng mathematische Aufbau und der leicht hingeworfene Essay, das Pikante eines Schopenhauer, das Geistvolle eines Lange und das ruhige Ebenmaß eines Kleutgen.

Letzlich ist in jeder Kunst und Wissenschaft das Höchste auch das Schwierigste. In der Geschichte der Philosophie ist es die Würdigung und Beurteilung. Alles Zusammentragen von Baustoffen ist doch noch nur Mittel, um den Sinn der Geschehnisse zu deuten, den Zusammenhang und das Kausalgefüge der einzelnen Persönlichkeiten, Ideen, Probleme und Systeme zu fassen, das bloß zeitgeschichtlich Wertvolle vom Unvergänglichen, die Summen des Wahrheitsgehaltes sorglich von der Menge der Irrtümer und Entstellungen zu scheiden, kurz Werturteile zu fällen.

Ganz wird freilich kein Historiker dieses Ideal verwirklichen; denn niemand kann bei der Entwicklung und Würdigung fremder Ansichten derart den ganzen physischen Reichtum der eigenen philosophischen An-

schauungen aus seinem Bewußtsein, jedenfalls nicht aus seinem Unterbewußtsein ausschalten, daß nicht trotz alles Strebens nach Objektivität die Darstellung und Beurteilung in ihrer Gesamtheit eine persönliche Note aufwiese. Diese individuell gehaltene Färbung und Beleuchtung hat anderseits ihren eigenen Reiz, sie macht die geschichtliche Schöpfung zum Kunstwerk, haucht ihr den Geist und das Leben des Künstlers ein. Um so mehr muß der Historiker von dem lebhaften Verantwortungsbewußtsein seiner idealen Sendung getragen sein, die ihm die Pflichten unerbittlicher Wahrheitsliebe, gewissenhaftester Treue und strengen Gerechtigkeitssinns auferlegt. Leider machen es sich Gelehrte hie und da mit der Erfüllung dieser heiligen Aufgabe ziemlich leicht: Parteistandpunkt, Enge des Blickes, Oberflächlichkeit des Wissens haben da schon zu merkwürdigen Verschiebungen, Entstellungen und Verdrehungen des geschichtlichen Tatbestandes, zu Verhimmlungen ihrer Parteigänger und Anschwärzungen fremder Richtungen geführt.

Den subjektiven Hemmnissen und Einengungen reihen sich objektive an. Wohl dem Systematiker, nicht aber dem reinen Historiker steht das Recht zu, eine an der eigenen dogmatischen Denkrichtung orientierte Würdigung zu geben. Der Historiker hat in erster Linie eine immanente Kritik zu üben, d. h. den logischen Aufbau und den sachlichen Zusammenhang der einzelnen Lehrstücke, die Einstimmigkeit und Widerspruchslosigkeit bzw. die Zusammenhanglosigkeit und die Widersprüche des Wissenschaftsbaues zu prüfen. Den Ideengehalt sodann, die Bedeutsamkeit und Fruchtbarkeit des Inhaltes hat er sorglich abzuwägen.

Diese Aufgabe wird einem dialektisch und geschichtlich geschulten Kopf im Einzelfall nicht so schwer fallen. Das Arbeitsfeld seiner kritischen Betätigung ist auch meist recht ergiebig. Ich sage im Einzelfall. Nun setzt sich aber die Gesamtgeschichte der Philosophie des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts — selbst bei Beschränkung auf deutsche Verhältnisse — aus so mannigfaltigen, eigenartig geschnittenen Köpfen, aus so reichen Untersuchungen, aus so zahlreichen Kausalbeziehungen zusammen, daß eine gründliche, immanente Kritik, die überall aus den ersten Quellen schöpfen wollte, fast ein Lebenswerk darstellt. Scheint nicht sodann die Forderung einer Verbindung von bedeutender philosophischer und geschichtlicher Begabung und tüchtiger Schulung eine Überforderung zu sein? Ist sie nicht für einen Gelehrten, der bloß den Bildungsgang der modernen Philosophie durchlaufen hat, fast eine Unmöglichkeit, angesichts der heute bereits zur Phrase gewordenen „Problemstellung", der überspannten For-

derung eines ungesunden und unmöglichen Kritizismus? Blendet nicht vielfach in schreiendem Gegensatz zum modernen Gebaren, als ob jeder Denker von neuem die Fundamente zuerst legen, die Philosophie begründen und ihre Fragen im methodischen Zweifel „erleben" müsse, der philosophische Autoritätsglaube und Parteigeist die Jünger der Weltweisheit? Legt er sie nicht häufig auf einseitige Richtungen frühzeitig fest?

Zur immanenten Kritik des Aufbaues tritt die Untersuchung der Fundamente oder der ersten Voraussetzungen hinzu. Das ist nun wiederum eine recht lohnende Arbeit. Die meisten philosophischen Lehrgebäude der Neuzeit sind nämlich von ein paar wenigen Prinzipien getragen, mit deren Standfestigkeit und Tragfähigkeit sie selbst stehen und fallen. Gehen nun auch wenig Denker so weit wie der deutsche Idealismus in seiner verstiegenen Metaphysik, daß sie aus einer einzigen Abstraktion — mag sie auch noch so blutarm sein wie A = A oder Sein ist gleich Nichts (?) — die Wirklichkeit ableiten oder „deduzieren" wollen, so sind es doch meist wenige Annahmen, in denen ihr ganzes System verankert ist. Und das ist gewiß ein Zeichen wissenschaftlicher Architektonik!

Nach welcher Norm — erhebt sich nun sofort die Frage — wird aber der Historiker über Wahrheit und Falschheit, Wert und Unwert dieser Voraussetzungen entscheiden? Sicherlich nicht nach dem Urteilsspruch der Ergebnisse anderer Wissenschaften, etwa der Natur- und Geschichtswissenschaften. Die Philosophie erhebt ja als die Lehre von den letzten, allen übrigen Wissenschaften zugrunde liegenden Ursachen den Anspruch, über ihnen zu stehen. Nach der Wahrheit des eigenen Systems kann er auch nicht entscheiden. Rein historisch betrachtet, steht keines richterlich über dem andern. Wenn Aristoteles in seiner Metaphysik den Satz vom Widerspruch zum ersten, alles tragenden Sein- und Denkgesetz hinstellt, Hegel dagegen in seiner Wissenschaft der Logik denselben leugnet, den inneren Widerspruch vielmehr zum alles beherrschenden und treibenden Prinzip erhebt, so stehen sich beide Denker vor dem Richterstuhl des Historikers einstweilen gleichberechtigt gegenüber.

Indes thronen über aller Wissenschaft und darum auch über jedem philosophischen System jene allgemeinen Vernunftwahrheiten, die das vorwissenschaftliche Leben in Theorie und Praxis ständig anerkennt, die alle Wissenschaften und selbst die Philosophie des Skeptizismus tatsächlich bejahen. Die unmittelbare Klarheit und Überzeugungskraft, mit der sich diese Sätze jedem gesunden Verstand als objektiv geltend ausweisen, die Allgemeinheit,

mit der die Menschheit sie stets bejaht hat, weisen darauf hin, daß bereits die Möglichkeit eines in ihnen verborgenen Irrtums den menschlichen Verstand als unfähig für Wahrheit und Wissenschaft bezichtigen würde.

Mithin ergeben diese Prinzipien und die Sätze, die sich ohne weiteres aus ihnen folgern lassen, einen untrüglichen Maßstab, ein voraussetzungsloses Kriterium für die Richtigkeit der Fundamente jedes philosophischen Systems. Mag auch die Wissenschaft ihre natürliche Wahrheit und Klarheit, innerhalb der rechten Schranken, zum Problem aufwerfen und dem methodischen Zweifel unterziehen, um neben dem unmittelbar gegebenen auch noch das wissenschaftlich reflektierte Licht auf sie strahlen zu lassen: jede Philosophie, die sie leugnet, ist bereits in ihren Anfängen gerichtet und, falls sie folgerichtig weiter denkt und nicht durch eine glückliche Inkonsequenz den logisch sich ergebenden Folgen ausweicht, in ihren Endergebnissen falsch. Das gilt auch dann, wenn gefeierte Philosophen die gegenteiligen Behauptungen mit dem stolzen Namen „intellektuelle Anschauung" einführen, und alle diejenigen, die sich ihrer nicht bewußt sind und deshalb für die Richtigkeit jener weltfremden Aufstellung eine Begründung wünschen, als unreif zum Philosophieren erklären. Im Lichte dieser Wahrheit rückt sofort die vorher berührte aristotelische Lehre vom Satz des Widerspruchs in ihre strahlende Mittagshelle, während sich die dialektische Methode Hegels als falsch erweist. Ein Hauptgrund der unverwüstlichen Lebenskraft der aristotelischen Logik und Metaphysik liegt gerade in der Stellungnahme des Stagiriten zu diesen Prinzipien des gesunden natürlichen Menschenverstandes.

Überblicken wir noch einmal diese Berge von Schwierigkeiten, die für eine befriedigende Darstellung der Geschichte der neuesten Philosophie dem Forscher hindernd in den Weg treten, so werden wir mit Berücksichtigung aller Hemmnisse über die Gesamtleistung ein mildes Endurteil abgeben müssen, selbst wenn uns die unerbittlich strenge Gerechtigkeitsliebe und die ehrfürchtige Scheu vor der Majestät der geschichtlichen Wahrheit vorher manches scharfe Einzelurteil aufgezwungen hätte. Die berufenen und erleuchteten Führer und Pfleger der im christlichen Geist betriebenen Wissenschaft aber gemahnt die Stunde, und wenn es bereits die elfte wäre, die dringliche Forderung dieser schwierigen und fruchtreichen Aufgabe nicht zu überhören, sondern tüchtige Kräfte in ihren idealen Dienst zu stellen.

Bernhard Jansen S. J.

# Gottfried Kellers Abfall von Gott.

Die drei neuen Bände über Gottfried Keller[1], zu denen der Züricher Germanist Emil Ermatinger das Werk seines akademischen Vorgängers geschickt und liebevoll umgebaut hat, suchen nicht ihr geringstes Verdienst darin, daß sie die Weltanschauung des gefeierten Meisters der realistischen Erzählung als die tiefste und stärkste Quelle seiner Kunstform nachweisen (I S. IX). In nicht ferner Zeit wird sich Gelegenheit bieten, zu diesen Abschnitten des Buches Stellung zu nehmen. Eine Vorbedingung dafür und zugleich an sich von höchstem Belang ist die von Ermatinger nur zum Teil durchgeführte Eintragung der Gedanken Kellers über Gott und Welt in das Bild nicht des Dichters, sondern des Menschen. Wohl versichert Ermatinger, daß er uns („mit ganz wenigen Ausnahmen", wo er zur Mitteilung noch nicht ermächtigt sei) nichts vorenthalte, was die Kenntnis der lichten oder dunkeln Seiten an Kellers Persönlichkeit irgendwie bereichern könne (I VIII; II VII). Aber er hat die Ergebnisse nicht so zusammengefaßt, daß die Abkehr vom Jugendglauben in ihrer Bedeutung für Kellers Charakter und dadurch Kellers Schicksal in seiner Bedeutung für breite Strömungen unseres Geisteslebens deutlich hervorträten.

Gottfried Kellers Vater hat einmal als Gast bei einer öffentlichen Schulprüfung mit sehr eindringlichen Worten die Notwendigkeit einer alle Seelenkräfte des Kindes lebendig ergreifenden religiösen Erziehung dargelegt (I 6). Der brave Drechslermeister ahnte nicht, daß der Tod ihn hindern werde, diese Forderung an seinem Sohne zu verwirklichen. Er starb 1824, als Gottfried eben fünf Jahre zählte. Die Frömmigkeit der nüchtern gesinnten und strengen Mutter hatte wenig Frohes und Hohes: „Gott war ihr der himmlische Versorger und Proviantmeister" (I 7).

[1] Gottfried Kellers Leben, Briefe und Tagebücher. Auf Grund der Biographie Jakob Bächtolds dargestellt und herausgegeben von Emil Ermatinger. Drei Bände. 8° (X u. 678 S., X u. 528 S., VIII u. 598 S.) Zweite Auflage. Stuttgart 1916, Cotta. *M* 46.—; geb. *M* 53.50. Die zweite Auflage bringt, wie das Vorwort des ersten Bandes sagt, das fünf Monate nach dem der ersten Auflage geschrieben worden ist, „ein paar kleinere Berichtigungen und Zusätze"; für den zweiten und dritten Band werden keine Veränderungen angegeben.

1826 heiratete sie zum zweitenmal; die Ehe mußte aber bald geschieden werden.

Noch ungünstiger als die drückenden häuslichen Verhältnisse wirkte auf die religiöse Bildung des Knaben der Schulbesuch. Von seinen sechs Jahren in der Armenschule und von den zwei darauf folgenden in einer Realschule ist freilich nur im allgemeinen bekannt, daß er kein „Musterschüler", sondern trotzig und verschlossen war (I 22). Aber in der Industrieschule, in die er Ostern 1833 aufgenommen wurde, stieß er am schärfsten gerade mit dem geistlichen Prorektor zusammen. Schon im Juli 1834 wurde er auf dessen Antrag als Rädelsführer bei einer argen Empörung gegen einen andern Lehrer von der Anstalt ausgeschlossen. Da Gründe vorlagen, die Keller als nicht so schuldig erscheinen ließen, wie seine Richter ihn ansahen, so verbitterte ihn diese Maßregel auf immer. Noch im selben Jahre schrieb er einem Freunde ins Stammbuch: „Ehre die Pfaffen, die guten und bösen; die ersten, weil sie Gottes Gebote verkündigen, die letzteren, damit du sie nicht fürchten darfst" (I 19). An die Wand des Dachstübchens, das er während der häufigen Besuche bei seinem Oheim in Glattfelden zu bewohnen pflegte, malte er einen Priesterkopf mit Hörnern, und darunter setzte er die Verse:

Schwarz ist die Nacht,
Schwarz ist der Teufel,
Schwarz sind die Pfaffen
In heiliger Tracht. (I 38.)

Für den Geist, der bei den Glattfeldener Verwandten herrschte, ist es bezeichnend, daß ein so eigenartiger Wandschmuck noch „jahrzehntelang" zu sehen war. Ein häufiger Gast der Familie war der Kirchenfeind Rudolf Spillmann, der später eine Tochter des Hauses heiratete. Auch sonst hatte Keller viel mit Leuten verkehrt, die nicht geeignet waren, ihm religiös und sittlich zu nutzen. Im Hause seiner Mutter lebte er mit zwei reichlich trinkfreudigen Handwerkern zusammen (I 20), und in der nahen Schneiderwerkstatt eines Pfaffenfressers war er bei zahllosen Reden gegen Aristokraten und Jesuiten aufmerksamer Zuhörer (I 21 156). Wieviel kirchliche Gesinnung der Vorbereitungsunterricht zu seiner Konfirmation, die Weihnachten 1835 stattfand, nach solchen Erlebnissen in ihm zu wecken vermochte, ist nicht näher zu ermitteln (I 42). Eine aus dem Jahre 1837 stammende dichterische Schilderung einer Nacht im Gebirge enthält das Bekenntnis, die Herrlichkeit und Ordnung der Natur offenbare einen Schöpfer;

ihn zu leugnen, sei „größerer Unsinn als der finsterste Aberglaube“ (I 44). Als zwei Jahre später David Friedrich Strauß, der Leugner der Gottheit Christi, an die Züricher Universität berufen worden war, und ein Landpfarrer mit mehreren Tausend Bauern gegen die Stadt rückte, um die Aufhebung dieses Beschlusses zu erzwingen, schloß sich Keller begeistert denen an, die den vergeblichen Versuch machten, die Regierung und den Professor zu retten (I 60).

Damit war die Jugendzeit vertan. Ihr Bildungsertrag konnte nicht erfreulich sein, für die Religion so wenig wie für alles andere. Keller fühlte das; er schrieb am 20. Juli 1839 an einen Freund: „Nun bin ich volle zwanzig Jahre alt und kann noch nichts. . . . Ich saß eben trüb und verstimmt in meiner Kammer und übersah mein bisheriges regelloses und oft schlecht angewendetes Leben, welches wie ein verdorrter und abgehauener Baumstrunk hinter mir im Dreck lag, und guckte neugierig in meine Zukunft, welche wie ein unfruchtbarer Holzapfelbaum ebenfalls vor mir im Dreck stund und mir durchaus keine erfreulichen Aspekten gewähren wollte. . . .“ (II 10.)

Das nächste Jahrzehnt zeigt weder ein geordnetes Bemühen, endlich eine klare und feste Weltanschauung zu gewinnen, noch eine diesem Ziel entsprechende Lebensführung. Während Keller sich in München mit wenig Geld und noch weniger Erfolg zum Landschaftsmaler auszubilden sucht, schreibt er seiner Mutter, die Kirchen seines reformierten Bekenntnisses seien ihm wegen der „kalten“ Predigten unausstehlich. Aber er habe „immerwährend das Bedürfnis, mit Gott in vertrauensvoller Verbindung zu bleiben“. Er gehe oft in eine katholische, schismatische oder jüdische Kirche und sei da, „während sie ihre Künste treiben“, auf eigene Art andächtig (II 74). Die Mutter solle nur glauben, daß er „täglich an Gott denke und auf ihn vertraue“, wenn er auch „nicht alle Sonntage in die Kirche marschiere, um dort zu schlafen“ (II 82). Nach der Heimkehr in die Vaterstadt stürzte sich der verunglückte Maler in das revolutionäre und freigeistige Treiben, das damals Zürich stark bewegte. Er beteiligte sich an zwei kläglich scheiternden Kriegszügen liberaler Freischaren gegen Luzern, er verhöhnte in seinem „Apostatenmarsch“ den Landammann Baumgartner von St. Gallen, dem der Aargauer Klosterraub die Gemeinschaft mit den bisherigen Parteigenossen verekelt hatte (I 133), und er überhäufte im „Jesuitenzug“ den verhaßten Orden mit allen Schmähungen verbohrter Feindschaft. „Es kann leider nicht geleugnet werden“, gestand der Dichter

in späteren Jahren, „daß lediglich diese grobe Seite meiner Produktionen mir schnell Freunde, Gönner und ein gewisses kleines Ansehen erwarb" (I 117).

Im August 1843 glaubte Keller, er könne gerade als Dichter „eine Religion" nicht entbehren, aber sie müsse „frei von aller Form und allem Zwang" sein (II 117). Er werde „die christlichen Dogmen, so wenig als diejenigen irgendeiner andern Religion, verspotten"; bekämpfen werde er nur ihren Mißbrauch und jeden unduldsamen Fanatismus. Freilich wurde ihm dabei vor seiner geistigen Unzulänglichkeit bange, und wie groß die in der Tat war, beweist an derselben Stelle seines Tagebuches die verworrene Äußerung: „Es wurde mir klar, was es heißt, gegen zweitausendjährigen, positiven Glauben zu kämpfen; ich bedachte, was am Ende der Mensch mit allem seinem Wissen sei, und daß die größte, tiefste Philosophie zuletzt Irrtum und konsequente Blindheit sein könne, wie der Aberglauben eigentlich nur eine Konsequenz des positiven Christenglaubens ist. Daher ist es eigentlich Unsinn, wenn gute Christen gegen Gespenster- und Hexenglauben eifern" (II 122).

So schwankende Begriffe konnten dem Glauben an Gott auf die Dauer keinen Halt bieten. Zwar bekämpfte Keller 1846 an der Seite seines Züricher Gönners Follen einige neue Schriften, die Gott und Unsterblichkeit verwarfen. In Sonetten sprach er aus, daß die Endlichkeit des Erdenlebens der Weite unseres Geistes und dem Verlangen nach einer ausgleichenden Gerechtigkeit nicht genüge (I 160 f.). Ja, noch 1848 kam es ihm lächerlich vor, daß Ruge und Feuerbach nicht zugeben wollten, man könne „ein kulanter und liberaler Mann, ein reiner und energischer Republikaner sein" und doch an Gott und Unsterblichkeit glauben (I 196 f.). Aber neben diesen öffentlichen Bekenntnissen steht in einem Freundesbriefe vom 28. Januar 1849 die vertrauliche Äußerung: „Mein Gott war längst nur eine Art von Präsident oder ersten Konsul, welcher nicht viel Ansehen genoß" (II 184).

Kellers Bildungsgang gestattet nicht die Annahme, das Schwinden der gläubigen Ehrfurcht vor Gott sei die Folge ruhigen und gründlichen Nachdenkens gewesen. Auch hatte Keller nicht so gelebt, daß er sich die Beruhigung hätte geben dürfen, wenn er sich von Gott abwende, so lasse er sich nur vom Lichte der Wahrheit leiten. In München trieb es der angehende Maler nach Ermatingers Worten „zeitweise recht flott aus eigenem und fremdem Geld und genoß das Künstlerleben samt der edlen

Kunst zu faulenzen in vollen Zügen" (I 79). Er bekennt zwar, daß er sich „ungeheuer anstrengen" müsse, kein „gemeines, untätiges und verdorbenes Subjekt" zu werden, fügt aber sofort hinzu, daß er „dessen ungeachtet alles Mögliche mitmache" (II 60). Nach der Heimkehr wurde er kein anderer; Ermatinger kennzeichnet ihn auch für diese Zeit als einen „ungestümen und ungebärdigen Freiheitsschwärmer und Trinkkumpan" (I 175; vgl. 166 f.). Wohl machte er immer wieder Ansätze zu fleißiger Arbeit und zur Abrundung seiner durch die frühe Entlassung von der Schule recht lückenhaft gebliebenen Bildung (II 62, I 174), aber namentlich auf religiösem Gebiete waren seine Versuche zu geistiger Klärung und sittlicher Festigung sehr unvollkommen.

29 Jahre war Keller alt, als er mit dieser höchst mangelhaften Ausrüstung im Oktober 1848 die Universität Heidelberg bezog. Nur ein Semester besuchte er Vorlesungen (I 211) und nur nachmittags (II 186). In dieser kurzen Zeit hörte er Kollegien über Geschichte, Rechtswissenschaft, neuere Philosophie, Literaturgeschichte, Ästhetik und Anthropologie. Am 1. Dezember 1848 begann Ludwig Feuerbach im Heidelberger Rathause seine Vorlesungen über das Wesen der Religion, und schon am 28. Januar 1849 schrieb Keller, Feuerbach habe ihn umgewandelt: „Ich werde tabula rasa machen (oder es ist vielmehr schon geschehen) mit allen meinen bisherigen religiösen Vorstellungen, bis ich auf dem Feuerbachschen Niveau bin. Die Welt ist eine Republik, sagte er, und erträgt weder einen absoluten noch einen konstitutionellen Gott (Rationalisten). Ich kann einstweilen diesem Aufruhr nicht widerstehen. Mein Gott war längst nur eine Art von Präsident oder ersten Konsul, welcher nicht viel Ansehen genoß; ich mußte ihn absetzen. Allein ich kann nicht schwören, daß meine Welt sich nicht wieder an einem schönen Morgen ein Reichsoberhaupt wähle. Die Unsterblichkeit geht in den Kauf" (II 184 f.). Es hat wenig zu bedeuten, daß Keller hinzusetzt, er habe sich nur „Schritt für Schritt das Terrain abgewinnen" lassen, denn er gesteht zugleich, dieser Widerstand sei „mit der fünften oder sechsten Stunde" allmählich zusammengebrochen (II 185). Keller hat also trotz der Menge anderer Vorlesungen, von deren Besuch er im selben Brief erzählt, und trotz nebenhergehender dichterischer Arbeiten (II 182 187) nicht einmal zwei Monate gebraucht, um in einer Frage von ungeheurer Wichtigkeit seinem angestammten Glauben und der überwältigenden Mehrheit der großen Geister aller Jahrhunderte den Rücken zu kehren und einem Modephilosophen der äußersten Verneinung zu folgen!

Mit so geringer Sachkenntnis tat er den letzten Schritt, den vernachlässigte Erziehung, oberflächliche Bildung und leichtsinniges Leben langsam vorbereitet hatten.

Im April 1850 verriet Keller in einem Brief an Freiligrath, daß er sich für den Wechsel seiner Weltanschauung nicht eigentlich auf klare Einsicht in die Gründe berufen könne: „Wie ich mit dem lieben Gott stehe? Gar nicht! Ludwig Feuerbach und die Konstitutionellen in Frankfurt nebst einigen groben physiologischen Kenntnissen haben wir alle luxuriösen Träume vertrieben. Die rationelle Monarchie ist mir in der Religion so widerlich geworden wie in der Politik" (II 220). Ebenso schreibt er im März 1851: „Es mag manchen geben, der die ganze Geschichte der Philosophie und selbst Feuerbach gründlicher studiert hat und versteht, wenigstens formell, als ich und doch ein eifriger Deist ist, sowie ich mehr als einen ehrlichen Handwerksmann kenne, der den Teufel was von Philosophie kennt und doch sagt: Ich kann in Gottes Namen einmal nicht an dergleichen Dinge glauben! Tot ist tot! Daher kommt es, obgleich nach und nach alle Menschen zur klaren Erkenntnis kommen werden, einstweilen noch auf die innere Organisation und viele äußere Zustände an" (II 275). Gewiß kommt es auch darauf an; entscheidend ist aber, ob der „Handwerksmann" das Nötige getan hat, die „innere Organisation" und die „äußeren Zustände" möglichst gut zur „klaren Erkenntnis" auszunutzen — und daran hat es Keller sehr fehlen lassen.

Die Absage an Gott war endgültig. In einem Brief aus dem Jahre 1881 heißt es: „Der Satz Ludwig Feuerbachs: Gott ist nichts anderes als der Mensch! besteht noch zu Recht; allein ebendeshalb kann man nicht sagen: der Mensch ist Gott! insofern das zweite Substantivum nun doch wieder etwas Größeres ausdrücken soll als das erste" (III 336). Keller hat „noch kurz vor seinem Tode gegenüber K. F. Meyer seinen atheistischen Standpunkt mit Leidenschaft behauptet" (Ermatinger im Literarischen Echo 16 [Berlin 1913] 62). Aber die Hoffnungen, die er auf diese Lebensanschauung gebaut hatte, verwirklichten sich nicht. Er meinte 1851, für „Kunst und Poesie" sei „von nun an kein Heil mehr" ohne eine rein diesseitige Auffassung der Welt; ja er fügte hinzu: „Ich bin fest überzeugt, daß kein Künstler mehr eine Zukunft hat, der nicht ganz und ausschließlich sterblicher Mensch sein will" (II 275). Die seitdem verflossenen Jahrzehnte der europäischen Literaturgeschichte haben diese Vorhersage so vollkommen widerlegt, daß jedes weitere Wort unnütz wäre.

Vergeblich war auch Kellers Erwartung, ihm selber werde sich nun, wo er des Glaubens an Gott und Jenseits ledig sei, ein Erdenleben voller Hoheit und Weite auftun. „Wie trivial", so schrieb er 1851, „erscheint mir gegenwärtig die Meinung, daß mit dem Aufgeben der sogenannten religiösen Ideen alle Poesie und erhöhte Stimmung aus der Welt verschwinde! Im Gegenteil! Die Welt ist mir unendlich schöner und tiefer geworden, das Leben ist wertvoller und intensiver, der Tod ernster, bedenklicher und fordert mich nun erst mit aller Macht auf, meine Aufgabe zu erfüllen und mein Bewußtsein zu reinigen und zu befriedigen, da ich keine Aussicht habe, das Versäumte in irgendeinem Winkel der Welt nachzuholen" (II 274 f.). Die Hunderte von Kellers Briefen aus der Zeit zwischen 1850 und 1890 liefern den Beweis, daß seine Gedanken in einer engen Welt kreisten. Unter den Männern und Frauen, an die er freundschaftlich schreibt, stehen viele geistig hoch, aber wie selten er trotzdem von den großen Fragen der Menschheit spricht, läßt schon ein Blick in Ermatingers Register vermuten. Aus den ganzen 40 Jahren wird für Kellers „Weltanschauung" keine einzige Stelle angeführt. Alles, was zur Kennzeichnung seiner „Persönlichkeit" den Briefen dieses Zeitraumes zu entnehmen sein soll, steht unter den Schlagworten: Deutschtum, Dialektdichtung, Malerei, Schweizerische Nationalliteratur, Orthographie, Politik (III 575). Allerdings verbergen sich auch unter Ermatingers Hinweisen auf die Lebensbeschreibung einige Briefstellen, die in diesen Zusammenhang gehören, und wenn man Vollständigkeit anstrebt, läßt sich die Ausbeute noch weiter vermehren. Im ganzen bleibt aber durchaus die Tatsache bestehen, daß wir von einer „unendlich schöner und tiefer gewordenen" Welt nichts wahrnehmen, sondern daß uns ein trüber Erdentag umfängt, dessen einziges Licht der Humor ist. Wo diese arme Sonne den Staub vergoldet, da leuchtet er in Schönheit. Wir können uns des Blinkens eine Weile freuen, aber das Höchste und Herrlichste in uns wird hier ebensowenig angesprochen wie in Kellers Dichtungen, die unter dieser Rücksicht ein andermal genauer zu untersuchen sein werden. Lindemann-Ettlinger urteilt mit Recht, daß uns ihre Kunst gerade wegen der in ihnen spiegelnden Weltanschauung „niemals mit allen Kräften überwältigt" (Geschichte der deutschen Literatur II[9] [Freiburg 1915] 486).

Als Züricher Staatsschreiber verfaßte Keller einigemal die Regierungskundgebungen, die jährlich am eidgenössischen „Buß-, Bet- und Danktag" von den Kanzeln verlesen werden. Begreiflicherweise war wenigstens ein

Teil der Geistlichkeit froh, daß der Text meist einer andern Feder entstammte, aber nicht immer fand sich ein Mitglied des Rates bereit, dem Staatsschreiber diese Amtstätigkeit abzunehmen. Der Gottesleugner sprach dann z. B. im „Mandat" für 1867 zu seinen Mitbürgern von dem Schicksal, das, „gelenkt durch Gottes Ratschlüsse", über die Erde hinschreite. Er mahnte sie, „die Blicke nach oben zu richten", zu dem Herrn, der ihr einziger Herr sei. „Bitten wir ihn", sagte er, „daß er uns das rechte Vertrauen lehre, welches aus dem heißen Danke für seine unwandelbare Güte hervorgeht. . . . Ob wir auch mit dem Gefühle voller geistiger und sittlicher Gesundheit vor den Allwissenden treten können, das, liebe Mitbürger, muß uns der ernste Blick in uns selbst sagen. . . . Möge Gott uns die Fähigkeit verleihen, unser häusliches Leben in Einfachheit und guter Sitte unserem öffentlichen Leben anzuschließen und dieses selbst einer gesunden und glücklichen Entwicklung offen zu halten. . . . Liebe Mitbürger! Wir bitten euch, am kommenden Bettage im Verein mit allen schweizerischen Brüdern Gottes und seiner unendlichen Liebe zu gedenken und aus dieser die eigene Liebe zu schöpfen, die allein auch für Freie das Dasein erträglich macht" (Das Literarische Echo 19 [Berlin 1916] 258—260). So mag ein ungläubiger Dichter eine Rolle für eine gläubige Person seines Schauspiels schreiben. Aber wenn man in einer feierlichen Staatsurkunde, die sich in heiliger Stunde an das ganze Volk wendet, das gerade Gegenteil der Gesinnungen ihres Verfassers ausgesprochen sieht, so bekommt man von dem seelischen Reichtum und der inneren Einheit seines Lebens schwerlich eine hohe Vorstellung.

Als Keller Feuerbachs Philosophie übernahm, war ihm „die Hauptfrage", ob das Leben dadurch „prosaischer und gemeiner" werde. Er entschied sie so: „Bis jetzt muß ich des bestimmtesten antworten: nein! im Gegenteil, es wird alles klarer, strenger, aber auch glühender und sinnlicher" (II 185). Noch waren nicht zwei Jahre verflossen, so gestand er: „Als ich Gott und Unsterblichkeit entsagte, glaubte ich zuerst, ich würde ein besserer und strengerer Mensch werden; ich bin aber weder besser noch schlechter geworden, sondern ganz, im Guten wie im Schlimmen, der Alte geblieben" (II 220). Das Beste an ihm scheint nach Ermatinger die tadellose Pünktlichkeit seiner Amtsverwaltung (I 399) und eine freilich sehr rauhe Geradheit gewesen zu sein (I 654 f.). Daß ihm auch wirkliches Wohlwollen nicht so fremd war, wie es nach Äußerungen aus seinem Bekanntenkreise scheinen könnte, sieht man aus entgegengesetzten Zeugnissen und aus

seinen Briefen (I 659—663). So schätzenswert alle diese Eigenschaften sind, in dem Grade, wie sie hier auftreten, geben sie ihrem Träger keinen Zug ins Große.

Und noch weniger fühlt man sich einem Höhenmenschen gegenüber, wenn man sieht, daß Kellers starke Arbeitsscheu durch den fünfzehnjährigen Zwang des Amtes wohl unterbrochen, aber nicht ausgerottet ward (I 652 f.), und daß die Neigung zu übermäßigem Weingenuß und die unbeherrschte, vor den gröbsten Schimpfworten und selbst vor tätlichen Angriffen nicht zurückschreckende Reizbarkeit auch im Alter nicht überwunden wurden (I 653 657). In der Nacht vor seinem Amtsantritt im Jahre 1862 stürzte er sich z. B. bei einem Gelage in ziemlich bunter Gesellschaft wütend mit einem Stuhl auf Ferdinand Lassalle (I 398). Als ihm 1876 zum Abschied aus dem Amte die Regierung ein Dankessen veranstaltete und die Tischgenossen sich nach drei Stunden zum Aufbruch anschickten, machte er auf eigene Rechnung „ganz tolle Weinbestellungen". Alle „soffen verzweifelt bis morgens um 5 Uhr", und der abtretende Staatsschreiber sagte in seinem Rausch den Herren immer offener seine Meinung „über die Verdienstlichkeit ihres Regiments und dergleichen". Zuletzt wurde er in einer Droschke nach Hause gebracht und „hatte drei Tage Kopfweh" (III 179). Von seinem sechzigsten Geburtstag erzählt er: „Meine Freunde hatten zur Feier meines sechzigsten Geburtstages ein üppiges Mittagessen in einem Gasthause veranstaltet, das von 2 Uhr bis 10 Uhr abends dauerte. Die ganze Gesellschaft, jung und alt, achtzehn Mann, war schließlich besoffen. Ich fuhr als der allerletzte nach Hause und verschmähte jede Begleitung. Als ich aber am Fuße unseres Hügels ausstieg, regnete es in Strömen, und ich purzelte auf dem kurzen Wege bis zum Hause drei- oder viermal in den Dreck, so daß die Regula den Rock auswaschen und herstellen mußte und fortwährend schimpfte, ich hätte nicht den besten anzuziehen gebraucht" (III 287).

Da sich solche Ausschreitungen durchaus nicht auf seltene Festtage beschränkten, so war für Regula, die Schwester des Dichters, trotz ihrer derben Art das Zusammenleben mit dem Bruder gewiß hart genug. Eine Gattin hat Keller, so oft er sich darum bemühte, nie gefunden. Als Staatsschreiber verlobte er sich im Alter von 47 Jahren mit der 23jährigen Tochter eines Arztes. Sie ertränkte sich, bevor es zur Heirat kam. Die Ursache ist nicht völlig aufgeklärt. Nach dem Tode des Dichters wurden die in seinem Nachlaß vorhandenen Briefe, aus denen über das Verhältnis der beiden Verlobten zueinander etwas zu erfahren gewesen wäre, verbrannt

(III 560). Ermatinger sagt über die unglückliche Braut: „Der Ruf ungebändigten Wesens und des Wirtshauslaufens, den der Haß der politischen Gegner verbreitete und übertrieb, erschreckte sie, und es scheint, als ob ihr melancholisches Wesen die Bedenken gegen die Verlobung niemals recht habe verwinden können" (I 425).

Am 15. Juli 1890 schlug auch für Keller die letzte Stunde. Als den Kranken einige Monate vorher sein Kunstgenosse Konrad Ferdinand Meyer besuchte, drehte Keller während der Unterhaltung die Karte Meyers so lange zwischen seinen Fingern, daß dieser sie ihm schließlich leise wegnahm. „Ich meinte nur", sagte Keller da, „in den schönen weißen Raum ließe sich ein Vers schreiben." — „Welcher denn?" fragte Meyer. — „Nun, zum Beispiel", antwortete Keller: „Ich dulde, ich schulde" (I 676). Von einer Rückkehr zu Gott weiß Ermatinger nichts zu berichten. Aber über den Sarg habe „in der dichtgefüllten Fraumünsterkirche" der Geistliche „das liturgische Gebet" gesprochen (I 677). Die Leiche wurde auf dem Zentralfriedhofe verbrannt.

Wenn Keller recht hatte, als er sich für Feuerbachs kurzlebige Modephilosophie entschied, dann war nun alles an ihm „den wirklichen und vollendeten Tod" gestorben (II 276). Nichts blieb übrig, was hätte gerichtet werden können, und niemand war da, den Urteilsspruch zu fällen.

Wenn Keller aber nicht recht hatte? Er hatte ja doch — wie gezeigt worden ist — durchaus nicht mit der Gründlichkeit darüber nachgedacht, die eine so ungeheuer wichtige Sache erfordert hätte. Er hatte leider auch nicht so gelebt, daß ihn das Wort des alten La Bruyère nicht träfe, das strenge Wort: „Ich möchte einen nüchternen, maßvollen, keuschen, ruhig urteilenden Mann behaupten hören, es gebe keinen Gott; aus dem spräche wenigstens nicht der eigene Vorteil. Aber der Mann ist nicht zu finden" (Les caractères Kap. 16). Und die echt menschliche Größe, die dem Jünger Feuerbachs aus der Zukunft eines Erdendaseins ohne Gott und Jenseits zu winken schien, erwies sich beim Näherkommen als so klein, so klein! Womit hätte also der Arme die Berechtigung seines Abfalls von Gott ernsthaft begründen können?

Jakob Overmans S. J.

# Besprechungen.

## Liturgiegeschichte.

1. Liturgische Studien: I. Oorlogsfesten. Studien op den liturgischen feestkalender. Door Oscar Huf S. J. gr. 8° (X u. 132 S.) Bussum 1916, Brand.
2. Radulph de Rivo, der letzte Vertreter der altrömischen Liturgie. Von Dr. P. Cunibert Mohlberg, Benediktiner der Abtei Maria-Laach. Zweiter Band: Texte. gr. 8° (XVI u. 310 S.) Münster 1915, Aschendorff. *M* 6.50
3. Der Konsekrationstext der römischen Messe. Eine liturgiegeschichtliche Darstellung. Von Dr. Joseph Merk. 8° (VIII u. 160 S.) Rottenburg 1915, Bader. *M* 3.50
4. Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Dritter Ergänzungsband: Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung. Von Theodor Schermann. Erster Teil: Die allgemeine Kirchenordnung des zweiten Jahrhunderts. gr. 8° (VIII u. 136 S.) Paderborn 1914, Schöningh. *M* 6.— Zweiter Teil: Frühchristliche Liturgien. gr. 8° (X u. 437 S.) Ebenda 1915. *M* 18.— Dritter Teil: Die kirchliche Überlieferung des zweiten Jahrhunderts. gr. 8° (VIII u. 176 S.) Ebenda 1916. *M* 8.40

1. Den Anlaß zu den „Liturgischen Studien" hat der 1914 entbrannte Weltkrieg geboten. Der Verfasser untersucht in dem vorliegenden ersten Teil den Einfluß, den Kriege und andere allgemeine Bedrängnisse auf die Einführung neuer kirchlicher Feste ausübten, und die Spuren, welche sie infolgedessen in dem liturgischen Festkalender zurückließen. Oorlogsfesten, Kriegsfeste, nennt er jene Feste; mit Recht, nur ist zu beachten, daß das Wort „Krieg" nicht in seiner engsten Bedeutung, sondern in der weiteren von „Nöten", die irgendwie mit kriegerischen Vorgängen zusammenhingen, zu verstehen ist. Außerdem bestand, wie auch der Verfasser betont, jener Einfluß nicht darin, daß die Kriege, in diesem Sinne genommen, neue Feste schufen; sie waren vielmehr nur Ursache und Anlaß, daß Feste, welche bereits hier und da als Partikularfeste gefeiert wurden, in den allgemeinen Festkalender aufgenommen oder, wie das Fest des hl. Stephanus von Ungarn, in ihrem Rang erhöht wurden. Das Allerheiligenfest verdankt den von seiten der Türken der abendländischen Christenheit drohenden Gefahren seine Oktav. Die Kriegsfeste, welche der Verfasser im kirchlichen Festkalender feststellen konnte, sind: das Fest der Sieben Schmerzen Mariä, das Fest „Maria, Hilfe der Christen",

das Fest des allerheiligsten Blutes unseres Herrn, das Fest der Heimsuchung Mariä, das Fest der Verklärung des Herrn, das Fest des hl. Stephanus von Ungarn, die Feste der Geburt Mariä, des Namens Mariä und des heiligen Rosenkranzes sowie endlich die Oktav des Allerheiligenfestes. Die Arbeit bietet von allen diesen Festen, deren erstes Auftreten zum Teil sehr weit in die Vergangenheit hinaufreicht, eine eingehende Vorgeschichte, schildert dann in anschaulicher Darstellung die kriegerischen Umstände und Bedrängnisse, welchen das Fest seine Aufnahme in den kirchlichen Festkreis verdankt, und weist schließlich den Niederschlag nach, welcher sich in den Gebeten der betreffenden Feste als Erinnerung an jene Ereignisse erhalten hat. Die ebenso lehrreichen wie interessanten Darlegungen beruhen auf den besten Quellen, die in ausgiebigster Weise ausgenutzt sind, zeigen den Verfasser völlig vertraut mit dem Gegenstand seiner Arbeit, bekunden ein ruhiges, sachlich vorgehendes Urteil und behandeln die zur Untersuchung kommenden Feste in einer Weise, die man als erschöpfend bezeichnen darf. Die Arbeit, der hoffentlich noch manche ähnliche folgen, muß als ein guter und darum recht willkommener Beitrag zur Geschichte der Liturgik bezeichnet werden, bezüglich deren ja noch so manche Fragen einer gründlichen Untersuchung harren. Einige zur Sache nicht einmal in mittelbarer Beziehung stehende Exkurse, wie die Ausführungen über die Traubenweihe (S. 62 f.), die Erzählung vom Siege des Licinius über Maximinus (S. 69 f.), die Schilderung der römischen Prozessionsordnung (S. 83 f.) und die Angaben über die Bemühungen Leos XIII. um die Hebung der Rosenkranzandacht (S. 117 f) können als nicht unwillkommene Zugaben gelten. Das Rationale des Durandus hätte statt nach der französischen Übersetzung Barthélémys nach dem Original benutzt werden sollen.

2. P. Cunibert Mohlberg O. S. B. hat seinen „Studien" über Radulph de Rivo, die S. 326 Bd. 82 dieser Zeitschrift eine anerkennende Besprechung fanden, nunmehr als zweiten Band den Text der drei liturgischen Hauptschriften Radulphs folgen lassen, den Liber de officiis ecclesiasticis, den Liber de canonum observantia und den Tractatus de psalterio observando. Den Kalendarius ecclesiasticus generalis des gelehrten und eifrigen Dekans der Stiftskirche zu Tongern hatte er schon im ersten Bande als Anhang zu den „Studien" nach einem 1568 zu Löwen erschienenen Drucke, der nach dem Brand der Löwener Bibliothek nur mehr in einem Jenenser Exemplar vorhanden zu sein scheint, veröffentlicht. Der Liber de canonum observantia wurde bereits 1568 von Melchior Hittorp in seinem Sammelwerk De divinis catholicae ecclesiae officiis herausgegeben, der Traktat De psalterio observando und der Liber de officiis ecclesiasticis erscheinen jetzt zum erstenmal im Druck. Der Veröffentlichung der zwei letzten Werke Radulphs liegt eine noch vorhandene Handschrift beider zugrunde; die des Liber de canonum observantia erfolgte nach dem Erstdruck Hittorps von 1568, der indessen, weil auf schlecht geschriebener Handschrift fußend und darum mangelhaft, einer kritischen Durchsicht unterzogen wurde. Einen besondern Wert erhält die Herausgabe durch den unter dem Text fortlaufend angebrachten literarkritischen Apparat und durch das am Schlusse angefügte, ins einzelne gehende

Gesamtverzeichnis des in den drei Schriften verwendeten Quellenmaterials. Radulph de Rivo ist der eigenartigste, aber auch der bedeutendste der Liturgiker des ausgehenden Mittelalters. Sein ganzes Sinnen und Trachten galt der Erhaltung der altrömischen Liturgie gegenüber der abgekürzten und mannigfach veränderten neurömischen, d. i. gegenüber dem seit Ausgang des 11. Jahrhunderts unter dem Einfluß der Zeitverhältnisse sich entwickelnden Sonderritus der päpstlichen Kurie, der dann von den Franziskanern angenommen wurde und damit auf dem besten Wege war, abendländischer Universalritus zu werden. Durchgreifender und nachhaltiger Erfolg war seinem Bemühen nicht beschieden; was er aber bezüglich des kirchlichen Offiziums gewollt hat, das sollte in der Hauptsache von Pius X. wieder aufgenommen und bei der Reform des Breviers zur Durchführung gebracht werden. Radulphs Schriften geben ein klares Bild von dem Gegenstand seines Strebens, doch nicht bloß von diesem. Sie bringen auch manche wertvolle Angabe über den damaligen liturgischen Brauch in den Niederlanden, in Deutschland und Frankreich, zu Mailand, Rom und an andern Orten Italiens, über den in verschiedenen Orten geltenden Ritus, über alte liturgische Regeln und Vorschriften und namentlich über den einschneidenden Umbildungsprozeß, der sich im späteren Mittelalter mit der altrömischen Liturgie vollzog. Sie sind darum neben den liturgischen Büchern aus dieser Zeit, Brevieren, Missalien, Ritualien, Ordinarien, eine der wichtigsten und vornehmsten literarischen Quellen für die Geschichte der spätmittelalterlichen Liturgie. P. Mohlberg aber hat dadurch, daß er es nicht dabei bewenden ließ, Radulphs Schriften einer sorgfältigen literarhistorischen und liturgiegeschichtlichen Untersuchung zu unterziehen, sondern sie nun auch in kritisch zuverlässiger Ausgabe zu weiteren Studien vorlegt, der liturgischen Wissenschaft einen wichtigen Dienst geleistet.

3. Was Dr. Merk in seinen Untersuchungen über den Konsekrationstext der römischen Messe als Ergebnisse bieten zu können glaubt, läßt sich der Hauptsache nach in die folgenden Aufstellungen zusammenfassen. Der Konsekrationstext, wie er sich heute im römischen Meßkanon findet, ist zwar schon bestimmt durch das Gelasianische Sakramentar bezeugt, stellt aber nicht die ursprüngliche Form dar. Er ist vielmehr eine in späterer Zeit erfolgte Bearbeitung und Erweiterung, bei welcher jedoch die wesentlichen Teile des Textes durchaus unberührt und in ihrem anfänglichen Bestande blieben. Für den Konsekrationstext in den Liturgien des Ostens glaubt Dr. Merk vier Entwicklungsstufen feststellen zu müssen. Den römischen setzt er der vierten Stufe gleich. Ob der Text auch in der römischen Liturgie jene stufenweise Ausbildung erfuhr, läßt sich beim Mangel an älteren liturgischen Formularen nicht nachweisen. Als Zeit der endgültigen Feststellung des römischen Konsekrationstextes nimmt der Verfasser den Ausgang des 4. Jahrhunderts an; der Redaktor scheint ihm Papst Damasus († 384) selbst gewesen zu sein. Die Festlegung geschah anläßlich einer Neu- und Umbildung des Kanons, durch welche dieser im wesentlichen seine gegenwärtige Gestalt empfing. Die Neuordnung des Konsekrationstextes erfolgte in der Weise, daß er „unter Verwendung des vorhandenen Textes und Herbeiziehung der evangelischen Berichte in der

Wiedergabe einer Handschrift wie des Codex Veronensis (Matth. 26, 28) durch Angleichung unter sich und durch Anpassung und Einschaltungen in seine heutige Form gebracht wurde, wobei die Unterdrückung der Epiklese, welche die dogmatische Lehre von der alleinigen Wandlungskraft der Worte Hoc est corpus meum, Hic est calix sanguinis mei in ihrem Werte bedrohte, die Einfügung von mysterium fidei schuf".

Man wird den oft recht scharfsinnigen Darlegungen des Verfassers mit Interesse folgen, wenn man auch seine Aufstellungen keineswegs sich allerwegen zu eigen machen kann. Warum müssen z. B. die verschiedenen Formen des Konsekrationstextes in den Liturgien des Ostens (S. 42) vier Entwicklungsstufen des Textes darstellen? Können sie nicht auch, wenigstens zum Teil, Parallelerscheinungen sein? Und sind die einzelnen Formen nicht zu hoch hinaufdatiert? Auch läßt sich die für den Osten angenommene Entwicklung des Konsekrationstextes doch wohl nur mit großer Zurückhaltung als Maß und Norm für die Beurteilung seines Werdeganges in der römischen Liturgie verwenden. Die „plebs sancta" im Gebete Unde et memores und die „cuncta familia" im Gebete Hanc igitur als „die Toten zu deuten, deren niemand mehr gedenkt als die Kirche, damit auch sie Teil an der Opferfrucht haben wie ehedem" (S. 66), scheint allzu fernliegend und gesucht. Die Erklärung, welche de Waal dem Einschiebsel mysterium fidei zuteil hat werden lassen und welche Schule gemacht hat, halte auch ich für durchaus unzutreffend, doch kann ich mich ebensowenig mit den Ausführungen befreunden, mit denen der Verfasser die Einschaltung dieser Worte begründet. Oder wie soll, um von anderem abzusehen, mysterium fidei ein Ausdruck sein, daß die „Herrenworte die Wandlung vollziehen und daß weder vor noch nach denselben durch irgendwelche Worte zur Wandlung mitgewirkt werde" (S. 148)? Daß die Worte damals in die Konsekrationsform des heiligen Blutes eingefügt wurden, als der Kanon seine endliche Feststellung erhielt, ist an sich gewiß möglich; daß dies aber in Wirklichkeit damals geschah, läßt sich nicht einmal mit Wahrscheinlichkeit nachweisen. Selbst wenn bei dieser Gelegenheit irgendeine Art von Epiklese beseitigt worden sein sollte, folgt daraus nichts für die Einschaltung des mysterium fidei. Bei dem äußerst spärlichen Quellenmaterial, das dem Forscher für die Geschichte des römischen Kanons in frühchristlicher Zeit zu Gebot steht, bleibt ihm leider nichts anderes übrig, als in vielen Fragen sich mit einem non liquet zu bescheiden.

4. Schermanns Werk „Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung" gliedert sich in drei Teile, die alle selbständig dastehen und darum auch alle mit eigenen Registern versehen sind. Der erste bringt die sog. apostolische Kirchenordnung und die sog. ägyptische Kirchenordnung in neuer Rezension: jene im griechischen Urtexte hauptsächlich nach einer Handschrift des 12. Jahrhunderts in der Wiener Hofbibliothek; diese, deren Urtext nicht mehr vorhanden ist, nach der lateinischen Übersetzung eines Veroneser Palimpsestes, der besten aller Übersetzungen, sowie nach der von Funk herrührenden lateinischen Wiedergabe der koptischen Übersetzung, welch letzterer jene Teile entnommen sind, die in

der fragmentarischen Veroneser Handschrift fehlen. Schermann faßt beide Kirchenordnungen zusammen unter der gemeinsamen Bezeichnung: „Die allgemeine Kirchenordnung des 2. Jahrhunderts". Er will damit zum Ausdruck bringen, erstens, daß sie allgemein im Osten wie im Westen Gültigkeit hatten, dann, daß sie entgegen der heute gewöhnlichen Annahme, nach welcher sie aus der ersten Hälfte des 4. bzw. dem Ende des 3. Jahrhunderts stammen, seiner eigenen Auffassung nach dem 2. christlichen Jahrhundert angehören. Den Text der Kirchenordnungen begleitet ein vollständiger kritischer Apparat sowie ein eingehender Nachweis der Parallelstellen in der Heiligen Schrift und bei den Vätern. Ein vollständiges Register aller dieser Stellen, ein Verzeichnis der in den Kirchenordnungen vorkommenden griechischen und lateinischen Wörter sowie ein Register der angezogenen Autoren erleichtern in hohem Maße die Benutzung der mit aller Sorgfalt und Genauigkeit bewirkten neuen Ausgabe.

Der zweite Teil des Werkes untersucht den liturgischen Gehalt der beiden Kirchenordnungen, und zwar sowohl in sich wie in seinem Zusammenhange mit den anderweitigen Angaben, welche wir bei den frühchristlichen Schriftstellern über den gleichen Gegenstand erhalten. Behandelt werden in ebenso vielen Hauptabschnitten die Kirchenverfassung und Amtsübertragung (Weihen), die Taufe mit ihrer Vorbereitung und ihrer Besiegelung durch die Firmung sowie den Eucharistieempfang, die Buße, die Abendmahlsliturgie und der Wortgottesdienst (Lesung, Predigt, Gebetsarten, Gebetszeiten, Gebetsriten). Indem der Verfasser dasjenige, was wir hierüber aus den beiden Kirchenordnungen erfahren, durch die Nachrichten, die sich darüber bei den neutestamentlichen Schriftstellern, den Vätern der drei ersten Jahrhunderte, und den sonstigen Kirchenordnungen findet, ergänzt, vertieft und beleuchtet, zeichnet er ein von ungewöhnlicher Beherrschung des einschlägigen Quellenmaterials zeugendes und nach Maßgabe eben dieses Materials vollständiges Bild des liturgischen Lebens der Urkirche, in welchem und durch welches dieses Leben sich klar als genuiner Ausfluß der Lehre Jesu und der Apostel und nicht als Fälschung des wahren Christentums durch Herübernahme außerchristlicher Ideen erweist. Auch dieser Teil schließt mit ausführlichen Registern (Bibel- und Väterstellen, bemerkenswerte griechische Worte, Namen und Sachen).

Der dritte Teil behandelt nach den gleichen Grundsätzen und in gleichem Vorgehen wie im zweiten die kirchliche Lehrüberlieferung, wie sie uns in der apostolischen und der ägyptischen Kirchenordnung entgegentritt. Er zerfällt in vier Abschnitte, von denen der erste sich mit der Verwendung der Heiligen Schrift zur Katechese beschäftigt, die drei folgenden der Sittenlehre in der kirchlichen Überlieferung, der rituellen Überlieferung und der Überlieferung der Glaubenswahrheiten gewidmet sind. Zu den Registern, wie sie der zweite Teil bietet, gesellt sich im dritten noch als weiteres ein Verzeichnis bemerkenswerter lateinischer Worte.

Nach Schermann bilden die apostolische und die ägyptische Kirchenordnung, wie schon bemerkt wurde, die allgemeine Kirchenordnung des 2. Jahrhunderts. Jene stammt nach ihm aus dem Anfang des 2., diese vielleicht sogar noch aus dem Schluß des 1. Jahrhunderts, und zwar habe anscheinend, meint er, an Aus-

gabe und Redaktion der letzteren Rom einen Hauptanteil. Lassen sich diese Feststellungen als genügend sicher erweisen, so bedeuten sie zweifellos einen gewaltigen Gewinn für eine wissenschaftliche Erkenntnis der Liturgie, der kirchlichen Disziplin und der kirchlichen Überlieferung der Urkirche. Indessen scheint mir die Beweisführung Schermanns keineswegs hinreichend, durchschlagend und entscheidend zu sein. Daß schon im Beginn des 2. Jahrhunderts irgendeine schriftliche Fixierung des überkommenen liturgischen Brauches und der bestehenden kirchlichen Disziplin erfolgte, ist freilich möglich, ja nicht unwahrscheinlich; ob und inwieweit dieselbe aber in den beiden in Frage stehenden Kirchenordnungen uns entgegentritt, dürfte mit den von Schermann aus Klemens, aus dem „Pastor" des Hermas, aus dem Barnabasbriefe, aus Aristides, Justin und Tertullian beigebrachten Stellen sich schwerlich entscheidend dartun lassen. Doch auch so ist das Werk bei dem außerordentlichen Reichtum und der Solidität des in ihm niedergelegten und verarbeiteten Materials eine hervorragende, von staunenswertem Fleiße und umfassendster Sachkenntnis zeugende Leistung und ein höchst wertvoller Beitrag zur Geschichte der inneren Entwicklung der Urkirche wie der so viel umstrittenen altchristlichen Kirchenordnungen, für den die Wissenschaft, zumal aber die katholische, dem Verfasser zu aufrichtigem Dank verpflichtet ist. **Joseph Braun** S. J.

## Kulturgeschichte.

1. Archiv für die Geschichte des Hochstifts Augsburg. Im Auftrag des Historischen Vereins Dillingen herausgegeben von Dr. Alfred Schröder. 8° Dillingen, Selbstverlag d. Herausgebers.
   Bd. II, Bd. III, 1.—4. Lieferung: Die Matrikel der Universität Dillingen. Bearbeitet von Dr. Thomas Specht. (S. 1*—5*; S. 1—1188) 1909—1913. *M* 25.—
   Bd. III, 2. Abteilung, 1.—4. Lieferung: Register zur Matrikel der Universität Dillingen. Bearbeitet von Dr. Alfred Schröder. (XXX u. 430 S.) 1914 u. 1915. *M* 11.—
2. Die ersten 25 Jahre des Historischen Vereins Dillingen 1888—1913. Von Dr. Paul Zenetti. 8° (246 S.) Dillingen 1913. *M* 2.—

1. Die Matrikel der ehemaligen Hochschule Dillingen galt längere Zeit als verloren. Da gelang es Professor Specht, den Band, der von 1551 bis 1695 reicht, also weitaus den größten Teil, wieder aufzufinden. Mit Unterstützung der Kgl. bayrischen Akademie der Wissenschaften hat er ihn nun herausgegeben. Die Matrikel verdiente diese Herausgabe sowohl wegen der hohen Bedeutung der Dillinger Anstalt, als auch weil sie sich vor andern Matrikeln durch die Reichhaltigkeit ihrer Angaben auszeichnet. Da erfahren wir nicht nur Namen, Herkunft, Eintrittszeit der Studenten, sondern vielfach auch deren Alter, den Namen und Stand ihrer Eltern, die Klasse oder die Fakultät, in die sie eingetreten sind, Dinge, von denen die Matrikeln von Tübingen und Freiburg und andern Orten nichts zu sagen pflegen. Specht hat sich aber nicht darauf beschränkt, die

Matrikel selbst mit großer Genauigkeit wiederzugeben. Er hat auch aus andern gleichzeitigen Quellen manche Lücken ausgefüllt und manche Zusätze geboten. Noch großmütiger ist er über die Pflicht des Herausgebers hinausgegangen dadurch, daß er mit unendlichem Fleiß Nachforschungen über die späteren Lebensschicksale der Studenten angestellt und die gewonnenen Aufschlüsse in Anmerkungen und Nachträgen der Matrikel angegliedert hat. Endlich hat er die Hauptergebnisse seiner Arbeit niedergelegt in einer vortrefflichen „zusammenfassenden Darstellung". Wir werden ihr weiter unten mehrere Nachrichten entnehmen.

Um den Schatz den Forschern noch zugänglicher zu machen, hat Professor Schröder in einem eigenen Bande eine Reihe von „Registern" zu der Matrikel veröffentlicht. Wir erhalten ein alphabetisches Namensverzeichnis der Schüler, ein alphabetisches Verzeichnis ihrer Herkunftsorte samt Bestimmung der Lage des Ortes nach Land und Amt, eine Übersicht, welche die Orte nach Staaten, Ländern, Kreisen scheidet; ferner Verzeichnisse der Studienanstalten, woher die Studenten kamen oder wohin sie gingen, der Klöster, aus denen sie geschickt wurden, der Wohltäter, der Künstler und Kunsthandwerker, deren Söhne in Dillingen studierten, ein Wörterbuch der lateinischen Ortsbezeichnungen. Der Unsitte der Vorzeit entsprechend ist vielfach ein und derselbe Name an verschiedenen Stellen der Matrikel ganz verschieden geschrieben worden. Namen von Personen und Orten sind oft ins Lateinische übertragen. Dazu kommt, daß manche in verschiedenen Ländern gelegenen Orte den gleichen Namen tragen. Man muß die Geduld und den Scharfsinn bewundern, womit Professor Schröder alle diese Schwierigkeiten überwunden hat. Er hat neben den Leitformen der Namen auch alle ihre Spielformen aufgenommen und damit der Ortskunde wie der Mundartenkunde nicht zu unterschätzende Dienste geleistet.

Der Besuch der Dillinger Hochschule war anfangs schwach, hob sich aber merklich, als Kardinal Otto Truchseß von Waldburg, ihr Stifter, sie im Jahre 1563 der Gesellschaft Jesu übergab. Umfaßte sie damals nur das Gymnasium, die philosophische und die theologische Fakultät, so wurde ihr in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts durch ihren zweiten Gründer, den Augsburger Fürstbischof Heinrich von Knöringen, eine dritte Fakultät, die rechtswissenschaftliche, angeschlossen. Im Schuljahr 1607/08 studierten in Dillingen 767 Zöglinge; davon waren 304 Akademiker, 463 Gymnasiasten. Im Jahre 1666/67 war die Zahl der Akademiker auf 368 gestiegen. Die Gesamtzahl der Immatrikulierten belief sich von 1551 bis 1695 auf 19378, was eine Durchschnittszahl von jährlich 134 ergibt. Man fand in Deutschland wenige Anstalten, die Dillingen durch ihren Schülerreichtum übertrafen.

Recht bunt ist das Bild der Völkerschaften, die in Dillingen sich die Hände reichten. Am zahlreichsten waren selbstverständlich die Schwaben. Danach kamen die Bayern, Franken, Tiroler, Schweizer, Elsässer. Aber auch Brandenburger, Sachsen, Schlesier, Westfalen, Böhmen, Ungarn, Polen fanden den Weg nach der Donaustadt. Selbst Frankreich und Italien, Griechenland und Rußland waren dort vertreten.

Man möchte nun meinen, unter den Fakultäten habe die theologische die meisten Hörer gezählt. Das trifft aber keineswegs zu. So kamen 1607 auf 249 Philosophen 55 Theologen, 1626 auf 208 Philosophen 80 Theologen. Viele wollten eben nur in der philosophischen Fakultät sich eine gewisse allgemeine Bildung erwerben; danach zogen sie ab und wirkten in mancherlei weltlichen Berufen.

Mit Vorliebe sandte der Adel seine Sprossen nach Dillingen. 1640 wurden drei Söhne des Markgrafen Wilhelm von Baden und Hohenburg in das dortige Konvikt aufgenommen. 1642 übergab der österreichische General Johann Graf von Werth, der sich im Dreißigjährigen Krieg so viele Lorbeeren erworben hat, seinen Sohn Johann Anton den Dillinger Jesuiten zur Erziehung. Ähnlich hielten es die Grafen und Freiherren von Hohenzollern, Hohenlohe-Langenburg, Öttingen-Wallerstein, Thurn und Taxis, Fugger, Waldburg, Fürstenberg. Namen wie Bodman, Castell, Freiberg, Lerchenfeld, Ow, Preysing, Rechberg, Seinsheim, Stauffenberg, Stotzingen, Westernach, Wolff-Metternich begegnen uns auf vielen Seiten der Matrikel. Ihre Inhaber studierten meist Philosophie und Rechte, selten Theologie.

Großes Vertrauen genoß die Hochschule auch bei den Klöstern. Man zählte im Jahre 1609 nicht weniger als 130 Ordensangehörige aus 46 verschiedenen Klöstern, drei Jahre später 157 aus 41 Klöstern. Die Gesamtzahl der Ordensmänner verteilte sich auf ungefähr 125 Klöster. Vornehmlich waren es die älteren Orden, die Benediktiner, Augustiner-Chorherren, Zisterzienser, Prämonstratenser, die die tüchtigsten aus ihren jungen Leuten, die eigentliche Hoffnung ihrer Zukunft, in Dillingen unterrichten ließen. Es kamen übrigens auch Dominikaner, Franziskaner-Eremiten, Serviten, Kreuzherren, Birgittiner.

Ihr Ansehen verdankte die Dillinger Schule dem reichen Wissen, das sie vermittelte. Noch mehr Anziehungskraft aber übte das ernste Bemühen ihrer Lehrer, die Jugend gut zu erziehen, Männer heranzubilden, die, im Glauben stark, in den Sitten rein und musterhaft, der Kirche und dem Vaterlande Segen bringen könnten. Der Erfolg lohnte die Anstrengungen. Dillingen schenkte 14 Bistümern zusammen 22 Bischöfe. Dazu kommen 13 Weihbischöfe und viele hochverdiente Generalvikare, Dompröpste, Domdekane, Domherren, Seelsorgsgeistliche. Es seien hier nur wenige Namen genannt. Heinrich von Knöringen regierte das Bistum Augsburg fast ein halbes Jahrhundert lang mit Kraft und Weisheit; er hob die Frömmigkeit durch seine Synoden und oberhirtlichen Anweisungen, führte neue Orden ein und gewann dem katholischen Glauben mehrere verlorene Gebiete zurück. Martin Brenner, Bischof von Seckau, stellte bei seiner Geistlichkeit die Kirchenzucht wieder her, führte Tausende durch seine Predigten in den Schoß der Kirche und erwarb sich den Ehrennamen eines Apostels von Steiermark. Johann Christoph Adelmann von Adelmannsfelden, Fürstpropst von Ellwangen, des heiligmäßigen Jesuitenmissionärs Philipp von Jenningen wärmster Freund, im Ordensgewande der Dominikaner begraben, hinterließ den Ruf einer hohen, mit gründlicher Gelehrsamkeit gepaarten Tugend. Marquard von Schwendi war als Salzburger Domherr Mitstifter und Förderer der Benediktiner-Hochschule

von Salzburg und begründete als Domherr von Passau den heute noch blühenden Wallfahrtsort Mariahilf bei Passau.

Am meisten hatten wohl die Orden der Anstalt zu danken. Sie gab ihnen ungefähr 200 Äbte und Pröpste. Andere Dillinger Zöglinge leisteten Vortreffliches als Prioren, Novizenmeister, Lehrer der Klosterschulen, Ordensschriftsteller. Georg Wegelin, der sechs Jahre in Dillingen studiert hatte, war unstreitig der größte unter den Äbten des berühmten Benediktinerklosters Weingarten. Johann Sausenthaler, Abt von Ursberg, gilt als der Erneuerer der klösterlichen Zucht in den Prämonstratenserstiften des südwestlichen Deutschland. Albert Oswald, Propst des Augustiner-Chorherrenstiftes Polling, wird gerühmt als der Wiederhersteller seines Klosters in geistlichen wie in zeitlichen Dingen. In dem Abte Urban Weber verehrt das Benediktinerkloster Admont seinen dritten Gründer. Nicht wenige von den Benediktinern, die an der Salzburger Hochschule lehrten, waren in Dillingen für ihr Amt ausgebildet worden. Dillinger Zögling war auch der gelehrte Gabriel Bucelin gewesen, der 30 Jahre lang das Benediktinerpriorat St. Johann in Feldkirch verwaltete und die Wissenschaft mit den vier Foliobänden der Germania sacra et profana und mit vielen andern Werken bereicherte. Heinrich Roth ging als Missionär der Gesellschaft Jesu nach Ostindien und wurde Rektor des Kollegiums von Agra; er war der erste deutsche Sanskritforscher und der erste Europäer, der eine Sanskritsprachlehre verfaßte. Im Rufe der Heiligkeit starben die Benediktineräbte Pius Recher von St. Gallen, Plazidus Reimann von Einsiedeln, Andreas Gaist von Hirsau, die Benediktinerprioren Martin Steineck von St. Blasien und Christoph Bach von Neresheim, ferner Wilhelm Eiselin, Prämonstratenser von Roth, und der Jesuit Jakob Rem.

Auffallend groß ist indessen auch die Zahl der bayrischen Beamten, die nicht auf ihrer vaterländischen Hochschule Ingolstadt, sondern an deren schwäbischer Schwesteranstalt sich ihre Kenntnisse erworben haben; manche von ihnen haben die höchsten Stellen bekleidet. Daß die dortige Erziehung keine schwächliche und weichliche war, zeigt die stattliche Anzahl von Kriegshauptleuten und Feldobersten, die aus Dillingen hervorgegangen sind.

Bemerkenswert ist es endlich, daß in den Jahren 1564—1625 so viele Polen gerade diese ihrer Heimat so ferne Bildungsstätte aufgesucht haben. Einige von ihnen haben später ihrer geistigen Mutter hohe Ehre gemacht. So schwang sich der ausgezeichnete Redner Felix Kryski zum Vorsitzer des polnischen Reichstags und Großkanzler des Königreichs Polen empor und erwarb sich glänzende Verdienste um die katholische Kirche. Christoph Zawisza wurde Großmarschall von Litauen und erntete viel Lob wegen der Geradheit seines Sinnes und seiner warmen Vaterlandsliebe.

Möchte auch der zweite, kleinere Teil der Dillinger Matrikel eines schönen Tages entdeckt und damit das Bild all des Großen und Guten, das auf Dillingens Boden gereift ist, erweitert und vervollständigt werden! Doch was immer geschehe, die eben besprochenen Arbeiten der zwei Dillinger Gelehrten bilden eine wertvolle Erläuterung und Bereicherung von Spechts mustergültiger „Geschichte

der ehemaligen Universität Dillingen" (Freiburg 1902). Sie erhärten das Wort Anton v. Steicheles, des gründlichen Kenners der deutschen Kirchengeschichte, daß die Dillinger Hochschule „der Hauptstützpunkt für die katholische Kirche des südwestlichen Deutschland" im Kampf gegen die Neuerungen gewesen ist.

2. Am 3. Juli 1888 taten sich 23 Männer zusammen zum „Historischen Verein Dillingen". Sie wollten Geschichtsdenkmäler sammeln und erhalten, Quellen und darstellende Arbeiten veröffentlichen, durch Ausflüge und Vorträge Teilnahme wecken. Wie der Verein in seinen ersten 25 Jahren diese Vorsätze ausgeführt hat, erzählt uns dessen sechster Vorstand in der vorliegenden Schrift.

Im ersten Teil gewahren wir die innere Gestaltung und die äußere Entfaltung des Vereins. 1913 waren es schon 335 Mitglieder, eine stattliche Zahl, wenn man bedenkt, daß fast jede Stadt Bayerns ihren eigenen Geschichtsverein besitzt. Die Dillinger Vereinsgenossen waren wahrhaft nicht müßig. Welche Anstrengungen machten sie, um Museum und Bibliothek zu schaffen und würdig auszustatten! Wie viele Geschenkgeber gewannen sie! Hunderte und Tausende von alten Münzen, Grabsteinen, Steinäxten, Pergamenturkunden wurden vor Verschleuderung oder gänzlicher Zerstörung bewahrt. Es sei dabei nicht vergessen, daß der bayrische Staat über 16000 Mark, von andern Leistungen nicht zu reden, zur Förderung der Vereinszwecke beigesteuert hat.

Im zweiten Teil unserer Festschrift lernen wir die zwei großen Veröffentlichungen kennen, die den Stolz des Vereins bilden, das „Jahrbuch" und das „Archiv für die Geschichte des Hochstifts Augsburg". Das Jahrbuch wurde gleich beim Entstehen des Vereins begonnen, das Archiv 20 Jahre später. Hatte das Jahrbuch zunächst den Amtsbezirk Dillingen, Stadt und Umgebung, ins Auge gefaßt, ohne anderweitige Arbeiten auszuschließen, so wählte sich das Archiv das gesamte ehemalige Hochstift Augsburg zum Arbeitsfelde; war ja Dillingen jahrhundertelang Hauptstadt und Regierungssitz dieses ansehnlichen Fürstentums gewesen.

Professor Zenetti beschränkt sich nicht darauf, bei seiner Berichterstattung über Jahrbuch und Archiv nur Namen von Verfassern und Überschriften von Abhandlungen zu nennen. Er hat den glücklichen Gedanken gehabt, die Hauptergebnisse dieser Forschungen in kurzen Auszügen wiederzugeben. Ebenso hält er es, wenn er im dritten Teil der Schrift die zahlreichen Ausgrabungen vorführt, die der Verein in und um Dillingen veranstaltet hat. Es gibt keinen größeren Zeitraum der Vergangenheit, auf den nicht aus diesem Buche wenigstens einige wertvolle Lichtstrahlen fallen. Da schauen wir das Römerkastell bei Faimingen und die zahllosen Reihengräber der Alemannen, die in der Dillinger Gegend sich finden. Anschauliche Schilderungen von Zeitgenossen beleuchten die Schrecken des Dreißigjährigen Krieges, des Spanischen Erbfolgekrieges, der Franzosenkriege des 18. und 19. Jahrhunderts. Andreas Vigelmair gibt uns Aufschluß über die vielumstrittene Legende der hl. Afra. Thomas Specht und Alfred Schröder vertiefen sich bei der Herausgabe der Dillinger Matrikel und ihres Registers in das wissenschaftliche und religiöse Leben dieser berühmten Hochschule. Sebastian Englert erzählt uns vom Ende des berüchtigten „bayrischen Hiesel", Franz Xaver Schild von der Rückführung Lauingens zur katholischen

Religionsübung, Georg Rückert von der Standhaftigkeit der Ordensfrauen Mödingens und anderer Klöster gegenüber den Anstrengungen, sie zum Abfall von der Kirche zu bewegen. Die großen Augsburger Bischöfe, St. Ulrich, Peter von Schaumberg, Otto Truchseß von Waldburg, Heinrich von Knöringen, ziehen vor dem Auge unseres Geistes vorbei. Verschollene Künstler stehen aus dem Grabe auf. Wir hören von Papiermühlen und Druckereien, von Klostergründungen und Klosteraufhebungen, von zahlreichen Kirchenbauten, von merkwürdigen Volksbräuchen, von Sitten und Unsitten verschiedenster Art.

Eines sei noch bemerkt. Im Verzeichnis der Ehrenmitglieder des „Historischen Vereins Dillingen" gewahren wir die Namen des gegenwärtigen Bischofs von Augsburg und seiner zwei unmittelbaren Vorgänger, auch den Namen des gegenwärtigen Augsburger Generalvikars. Unter den Mitarbeitern des „Jahrbuches" und des „Archivs" spielt die katholische Geistlichkeit eine hervorragende, wir dürfen wohl sagen die führende Rolle; und das sind nicht bloß gelehrte Hochschulprofessoren, auch einfache Landseelsorger pflegen mit Verständnis und Liebe die Geschichte ihrer Heimat.

Ehre diesem hochsinnigen, schaffensfreudigen Streben! Möge der Verein fröhlich weiterblühen und uns noch viele Früchte seiner stillen Friedensarbeit kosten lassen! **Otto Braunsberger** S. J.

Ruhmeshalle deutscher Arbeit in der österreichisch-ungarischen Monarchie. Herausgegeben unter Mitwirkung namhafter Gelehrter und Schriftsteller von Adam Müller-Guttenbrunn. Mit 22 Tafeln in Vierfarbendruck und Tiefdruck sowie 600 Abbildungen im Text. gr. 4° (VIII u. 524 S.) Stuttgart 1916, Deutsche Verlagsanstalt. *M* 30.—

Die Geschichte Österreich-Ungarns ist so wechselvoll wie die kaum eines andern Reiches. Manche der Nationen, die es unter den Fittichen seines Doppeladlers birgt, betrieben Sonderbestrebungen, die das Reich nie zur Ruhe kommen ließen und es fortwährend in innere und äußere Kämpfe verwickelten. Unter diesen Nationen ragt das germanische Element mit etwa 25 % der Gesamtbevölkerung schon durch diesen proportionalen Anteil hervor. Wie erst durch seinen Anteil an der Geschichte des „Ostreiches"! Es ist darum zu verstehen, daß diese Deutschen mit innerer Genugtuung ihre geschichtlichen Verdienste um die Monarchie, ohne die Kulturarbeit der andern Nationen verkleinern zu wollen, in einem größeren Werk darzustellen planten. So ist dieses reich illustrierte und vornehm gebundene Prachtwerk entstanden, das dem Herausgeber sowohl wie den Mitarbeitern und der Verlagsanstalt zur Ehre gereicht. Alles, was eine mühsame Forschung über das österreichische Deutschtum zutage gefördert hat, ist hier in volkstümlich gehaltenen, leicht lesbaren Abschnitten weiteren Kreisen geboten, und es eröffnen sich lehrreiche Ausblicke in die politische Geschichte, in die Kultur-, Kunst- und Literaturgeschichte, in die Geschichte der Wissenschaften, des Handels, der Technik und des Verkehrs. Die einzelnen Abschnitte — es sind deren 43 — sind kurz und knapp gehalten und meist von anerkannten Fachmännern bearbeitet. Nicht weniger als zehn verdanken wir der nimmermüden Feder Richard v. Kraliks.

Müller-Guttenbrunn nennt Österreich geradezu deutsches Kolonialland. In der Tat ging ja die Besiedlung der Alpenländer vorwiegend vom bajuvarischen Stamm aus; Karl der Große hat nach seinem Feldzug gegen die Awaren das eroberte Gebiet nicht mehr losgelassen und mit dem Frankenreich verbunden. Von dieser Geburtsstunde Deutsch-Österreichs bis herab in die Tage des gegenwärtigen Völkerkrieges werden uns die Spuren der deutschen Kulturarbeit gezeigt. Der mächtige deutsche Einfluß zeigt sich vielleicht nirgends deutlicher als in der Kunstgeschichte. Die Kunst ist ja ein Spiegel der Gesamtkultur, und die Physiognomie, die sie schon in den ältesten romanischen Denkmälern, sodann in den späteren Klosterbauten, Kirchen, Burgen, Stadttürmen, Rathäusern, Wandmalereien, Miniaturen und Skulpturen zeigt, trägt in erster Linie germanische Züge. Auch die großen Musikklassiker, die aus Österreich hervorgegangen sind, die Haydn, Mozart, Schubert und in neuerer Zeit Bruckner, waren Deutsch-Österreicher. In der Literatur reichen die germanischen Wurzeln hinab bis zum Nibelungenlied, diesem gewaltigen deutschen Nationalepos. — Von besonderem Interesse sind die Kapitel über deutsche Ansiedelungen in Ungarn, vorab über die der gerade jetzt wieder oft genannten siebenbürgischen Sachsen. Diese wie die Schwaben in Südungarn haben die Eigenarten ihrer Heimat durch viele Jahrhunderte hindurch zu bewahren gewußt trotz oft ungünstiger Verhältnisse. Es sind das schöne Beispiele von der Zähigkeit der germanischen Rasse, die sich ja auch in Brasilien und Nordamerika erprobt hat. — Schon der Titel des Buches läßt einen etwas panegyrischen Ton vermuten. Das wollen wir bei solchen Propagandaschriften gern in Kauf nehmen. Manche Persönlichkeit bekommt einen glänzenderen Glorienschein, als sie wohl verdiente. Ein Herrscher-ideal war Joseph II. wohl weder überhaupt, noch in dem Maße, wie er da geschildert wird. Nicht bloß kirchenpolitische, sondern auch staatspolitische Bedenken schwerer Art stehen dem entgegen. Ethische Bedenken aber, und zwar nicht eben geringfügige, ruft es hervor, wenn das Erotische bei Rosegger nicht bloß glimpflich beurteilt, sondern geradezu als Problemlösung hingestellt wird. Aber alles in allem: das Buch bietet sehr viel Erquickendes und wird zum engen Zusammenschluß der deutschen Elemente in der Monarchie nicht wenig beitragen dank seiner reichen Stofffülle und seiner glänzenden Aufmachung. **Josef Kreitmaier** S. J.

## Pädagogik.

1. Philosophische Pädagogik. Von Georg Grunwald. gr. 8° (VII u. 374 S.) Paderborn 1917, F. Schöningh. *M* 8.50
2. Grundfragen der Philosophie und Pädagogik. Von C. Willems. III. Band: Das sittliche Leben. gr. 8° (X u. 534 S.) Trier 1916, Paulinusdruckerei. *M* 6.—
3. Erziehung und Selbsterziehung. Hauptgesichtspunkte für Eltern und Lehrer, Seelsorger und Jugendpfleger. Von F. W. Foerster. gr. 8° (VIII u. 392 S.) Zürich 1917, Schultheß & Co. *M* 6.—
4. Der Volksschulunterricht. Handbuch der allgemeinen Unterrichtslehre und der Methodik der einzelnen Lehrfächer der Volksschule. Unter Mitwirkung

praktischer Schulmänner herausgegeben von Johann Joseph Wolff und Leonhard Habrich. Erster Band: Die Methodik der einzelnen Fächer. gr. 8° (XXII u. 656 S.) Freiburg 1917, Herder. *M* 10.—; geb. in Halbleinwand *M* 12.—

1. Der verdiente Herausgeber der Kriegschen Pädagogik hat nun ein eigenes bedeutsames Werk folgen lassen. Es nennt sich Philosophische Pädagogik, vor allem, weil es sich auf philosophische Begründung beschränkt, ohne auf die Theologie überzugreifen, und „die neuerdings mit Eifer gepflegte, freilich noch weiteren Ausbaues bedürftige philosophische Wertlehre zugrunde legt" (S. IV). Aus dem gleichen Grunde ist die Erziehung des Leibes nur so weit hereingezogen, als sie für die geistige Erziehung Bedeutung hat. Auf die Einleitung folgt als erster wichtiger Teil die pädagogische Wertlehre (S. 39—101: I. Die pädagogischen Werte überhaupt und die allgemeinsten Grundsätze ihrer Vermittlung, besonders Verbindung dieser Werte in der Kindesseele, Grundsätze des kleinsten Kraftmaßes und der harmonischen Bildung; II. Die pädagogischen Werte und die differentielle Psychologie, besonders Altersstufen, Geschlechter, Temperamente, Zöglingstypen, Lehrer und Schultypen). Dann folgen, entsprechend den pädagogischen Werten des Wahren, Schönen, Guten und Religiösen, die drei großen Abschnitte über Didaktik, Kunstpädagogik, Moral- und Religionspädagogik (S. 105—193, 197—247, 252—348). Auf Einzelheiten einzugehen, würde zu weit führen. Es genüge zu sagen, daß das Werk eine durchaus selbständige und originelle Leistung darstellt, die den Mut der Problemstellung hat. Alle wichtigeren Fragen sind, wenn auch teilweise kurz, so doch klar und treffend behandelt. Besonders ist anzuerkennen die glückliche Verbindung der Spekulation mit der Experimentalpsychologie. Nur in einem Punkte haben wir ein gewisses Bedenken: es ist die Wertlehre. Ist sie ein geeignetes Fundament der Pädagogik? Nur jenes System, so deucht uns, kann eine solide Grundlage für eine andere Wissenschaft abgeben, das selbst sicher und klar entwickelt ist. Ist das bei der Werttheorie der Fall? Grunwald sagt selbst, sie bedürfe noch eines weiteren Ausbaues. Und Schmidkunz, auf dessen Artikel im Pharus 1915 er sich stützt, muß gestehen: „Einer Definition des Wertes wenigstens vorläufig auszuweichen, hat gute Gründe. Wer weiß, ob sie überhaupt möglich sein wird!" Das klingt doch nicht sehr vertrauenerweckend. Schlimmer ist, daß die Werttheoretiker noch nicht einmal darüber zu einer Einigkeit kommen konnten, ob die Werte subjektiv und relativ oder objektiv und absolut aufzufassen seien. Nicht minder schroff stehen sich die Auffassungen gegenüber bezüglich der weiteren Frage: Welcher Seelenfähigkeit ist der Akt des Wertens zuzuschreiben? Die Windelbandsche Schule meint, dem Willen, während Meinong und seine Anhänger sich für das Gefühl entscheiden. Andere nennen das gesamte Strebevermögen. Endlich bestehen tiefgehende Differenzen bezüglich des Geltungsbereiches der Wertlehre, der Objekte, die Werte sind. Für Windelband ist die ganze Philosophie Wertwissenschaft. Und Münsterberg weist in seinem System der Werte nicht nur den logischen, ethischen, ästhetischen, metaphysischen Werten einen Platz an, ihm sind Werte auch (zielbewußt geschaffene

Werte) Naturgeschichte, bildende Künste, Dichtung, Musik, Wirtschaft, Recht, Sittlichkeit, ja Weltall, Menschheit, das Über-ich. Es will mir deshalb etwas verfrüht erscheinen, eine vollständige Pädagogik auf diesem schwanken Grund zu errichten. Besondere Bedenken habe ich noch gegen die Einführung der logischen Werte. Es ist sicher, daß auch das Wahre Wertobjekt sein soll, also je nach der Auffassung Gegenstand des Strebens oder eines Lustgefühls sein kann. Aber ich meine, eine Didaktik muß es doch in erster Linie als Objekt des Verstandes behandeln. Ich bin sehr entschieden dafür, daß der Unterricht nicht ein bloßes Eintrichtern sein soll, daß er das Interesse des Schülers für den Stoff und die Art der Darbietung wecken soll. Aber dieses Lustgefühl des Schülers ist und bleibt Nebensache. Kann denn der Junge wirklich beurteilen, was für ihn, zumal seine Zukunft, wertvolle Kenntnis ist? Und wenn er es könnte, hat der unreife Junge soviel sittliche Kraft, um immer der Lust am Wahrheitserwerb und Wahrheitsbesitz zum Sieg zu verhelfen über die Unlust, die nun einmal mit der geistigen Arbeit auch verbunden ist? Für das spielende Lernen habe ich auf Grund der Erfahrung kein Verständnis, mir steht im Vordergrund die pflichtmäßige Arbeit und der wirkliche Besitz von Wissen und Können. Und unsere rauhe Zeit scheint nach der gleichen Richtung zu weisen, nicht daß es dem Jungen gefällt, ist zu erstreben, sondern daß er seinen Willen stählt in Selbstüberwindung. Und darum sehe ich in der Zielsetzung der Willmannschen Erziehungslehre immer noch mein Ideal: die herrlichen Güter der Vergangenheit, den reichen Ertrag der Spekulation und Erfahrung von Jahrtausenden hineinarbeiten in die Seele unserer Jugend, daß sie es weiter vererbe auf die kommenden Geschlechter.

2. Das großangelegte Werk liegt nunmehr vollständig vor. Dem Stoff nach ist dieser Schlußband der wichtigste. Es ist gewiß etwas Herrliches um den kühnen Geistesflug des menschlichen Verstandes. Aber eitel ist alles Wissen, wenn es nicht Licht und Wärme wirft in das tägliche Leben mit seinen Pflichten und Arbeiten, wenn es nicht an unsern Pilgerpfad Ideale und Imperative stellt. Uns allen brennt auf der Seele heiß die Frage jenes Jünglings: Was muß ich tun, um das ewige Leben zu haben? Und wir fühlen es in der Tiefe unseres Wesens: nicht was wir wissen, was wir wollen und tun, entscheidet über unsern Wert und Unwert, baut unser Glück in Zeit und Ewigkeit. Für den Pädagogen aber fällt hier die Entscheidung. Wer nicht bestimmenden Einfluß auf des Zöglings Wollen und Handeln sucht und findet, der ist in der Kunst der Erziehung ein Stümper, und wenn er didaktische Triumphe feiert. Erst wer es versteht, den harten Stein des Willens zu erweichen und zu dem Kunstwerk zu formen, das der Wille des Gotteskindes sein soll, verdient den Ehrennamen eines Erziehers. Deshalb begrüßen wir diesen dritten Band mit besonderer Freude. Der Verfasser behandelt an erster Stelle den Träger des sittlichen Lebens, nämlich die Gefühle als Nebenerscheinungen des sittlichen Aktes und den eigentlichen Träger, den freien Willen. Dann folgen Ausführungen über das Wesen des sittlichen Lebens (seine Grundlage, seine Existenz, Normen, Sanktion, Motive). Der dritte Abschnitt ist der Vollendung des sittlichen Lebens gewidmet, seiner Vollendung im Jenseits (Un-

sterblichkeit), seiner intensiven Vollendung durch die Offenbarung. Hier werden die Paragraphen über Ethik und christliche Religion und den ethischen Einfluß der katholischen Kirche zu einer herrlichen Apologie unserer heiligen Kirche und Religion. Zum Schluß setzt sich der Verfasser noch mit der Kantschen Sittenlehre auseinander. Das Ganze klingt aus in ein entschiedenes Los von Kant! Wir haben in dieser Zeitschrift 91 (1916), 274 ff. die Vorzüge der zwei ersten Bände gewürdigt. Der dritte Band steht auf der Höhe seiner Vorgänger. Nur tönen hier mehr als dort neben den logischen Deduktionen eines kühlen Denkers die Akkorde der Begeisterung mit, die sich glücklich weiß im Gefühl einer großen Wahrheit.

3. Ein neues Buch von Foerster kann allseitigen Interesses immer gewiß sein. Was er sagt, ist stets tief durchdacht und fein abgewogen; vor allem aber, es trägt den Stempel einer ganzen Persönlichkeit an der Stirn. Wir haben diese Persönlichkeit sich allmählich entwickeln sehen. Foerster kam aus einem Lager, mit dem wir auf Kriegsfuß standen. Langsam und nicht ohne innere und äußere Kämpfe hat er sich von dort gelöst und ist in ernster Geistesarbeit zu pädagogischen Anschauungen gekommen, die den unsern parallel laufen. Seine neueren Schriften sind durchsetzt mit Zitaten aus den Vätern und Aszeten der Vorzeit: auf Schritt und Tritt muß sich ihm bei dieser Lektüre die Tatsache aufgedrängt haben, daß die Wahrheiten, für die er in die Schranken tritt, zum eisernen Bestand der philosophia perennis und der Seelenführungskunst der Kirche gehören. Freilich trennt uns von ihm noch eine tiefe Kluft. Uns ist das Christentum nicht bloß eine wunderbare Lehre, die dem Verstand strahlende Erleuchtungen und Ideale und dem Willen starke Impulse und Hilfen gibt, sondern es ist der Gottmensch Jesus Christus, der in dem mystischen Leib der Kirche übernatürlich lebt und wirkt, der die Einzelseele jetzt in der Herzenseinsamkeit heimsucht und stärkt, jetzt ihr übernatürliche Kraft verleiht durch die Teilnahme am kirchlichen Gemeinschaftsgottesdienst und den Empfang der äußeren Gnadenmittel, der Sakramente. Trotzdem sind auch wir Foerster zu großem Dank verpflichtet. Er hat der alten Pädagogik neue Freunde gewonnen, indem er ihre Forderungen vom Boden der reinen Vernunft und Erfahrung aus mit psychologischer Feinheit begründet hat. Und, was ebensoviel wert ist, er hat mit unerbittlicher Wahrheitsliebe und Konsequenz die Bedeutung christlicher Grundsätze für die Lösung so mancher moderner Erziehungsprobleme und den Neuaufbau der Pädagogik nachgewiesen.

Die Entwicklung Foersters scheint vorerst abgeschlossen: was er in seinem neuesten Werk im einzelnen zu sagen hat, das hat er meist schon anderswo und teilweise schon öfter gesagt. Es genügt, die wichtigsten Kapitelüberschriften zu nennen: Willensbildung, Weibliche Erziehung, Erziehung zur Männlichkeit, Äußere Gewohnheiten, Soziale Erziehung, Politische Erziehung, Wahrhaftigkeit, Sexualpädagogik, Gehorsam und Freiheit. Trotzdem bedeutet das Buch in verschiedener Hinsicht einen wesentlichen Fortschritt. Schon der Titel „Erziehung und Selbsterziehung" ist ein Programm. Dieses „Selbsterziehung" spiegelt jenen Lieblingsgedanken Foersters wider, daß wahre Erziehungskunst im Zögling die schlummernden Kräfte entbinden und ihn zu bewußter, selbsttätiger Mitarbeit

bringen muß; es ist aber auch (besonders S. 369—381) ein Appell an die Gewissen der Erzieher, heute berechtigter als je. Bücher über Methoden, Statistiken, Experimente haben wir genug; was uns fehlt, sind Erzieherpersönlichkeiten, deren Charakterfestigkeit der Jugend Hochachtung abnötigt und deren Lebensbeispiel unwiderstehlich zur Nachfolge treibt. Wer selbst nicht erzogen ist, kann nicht erziehen; ja, um erfolgreicher Erzieher zu sein, muß man die regia via crucis gehen. Sodann faßt hier Foerster zum ersten Male die Ergebnisse seiner pädagogischen Schriftstellerei zusammen. Doch bilden die einzelnen Bausteine nicht einen wirren Haufen: Foerster setzt sie zusammen zum harmonischen Bau eines Systems, in dem die Zielsetzung Fundament, religiöse Erwägungen wesentliche Tragbalken sind. Das ist vielleicht der tiefste Grund unseres pädagogischen Elendes, daß man das Ziel jeder Erziehung vielfach ganz außer acht läßt oder dieses Ziel doch unglaublich oberflächlich fixiert. Daher so viele Schlagworte und Systeme, die wie die Eintagsfliegen kommen und gehen und in unsere pädagogische Literatur eine entsetzliche Verwirrung gebracht haben. Darum sind uns ganz aus dem Herzen gesprochen die goldenen Worte: „Charakterbilden heißt doch, einen Menschen aus jenem Zustand der Ziellosigkeit herausziehen, ihm ein klares Bewußtsein seiner Bestimmung einpflanzen und ihn dadurch vor der Macht der ewig wechselnden Naturimpulse sicherstellen. Darum muß sich der Erzieher vor allem mit den letzten Zwecken und Zielen seiner Arbeit befassen — und zwar nicht nur mit den einzelnen sittlichen Wahrheiten, die er zum Besitz des Gewissens machen soll, sondern mit dem Zweck aller Zwecke, mit dem obersten Sinn, von dem aus alle Einzelbestrebungen ihr Maß und ihre Rangordnung empfangen sollen. Ohne solche alles beherrschende Zielsetzung, ohne Antwort auf die Frage: Wozu lebt der Mensch überhaupt? werden die Einzelzwecke einander stets widersprechen und sich gegenseitig lähmen und aufheben. Auch für die Charakterbildung gilt das Wort: ‚Niemand kann zween Herren dienen!' ... Fehlt es uns in bezug auf das Ganze des Lebens an entschiedener und einheitlicher Zielsetzung, so können wir auch nur Charaktere mit ganz partiellem Zielbewußtsein heranbilden, Menschen ohne große Konzentration der Lebenskraft, ohne festgeordnete Gesamtrichtung des Willens — dadurch gehen aber auch die partiellen Zwecksetzungen aller wirklichen Wucht verlustig ..." (S. 66—67). Bei dieser Zielsetzung wird der Religion ausdrücklich die führende Rolle zugewiesen, wie ja Foerster auch gegen Ende seines Buches besonders feststellt, daß fast alle Kapitel irgendwie in das Gebiet der religiösen Erziehung münden und auf die unvergleichliche Kraft der Erziehungsmittel des Christentums hinweisen (S. 381). Eines freilich dünkt uns nicht ganz unbedenklich: um die pädagogische Bedeutung mancher christlicher Wahrheit auch Fernstehenden nahezubringen, deutet er sie in fast rationalistischer Weise um, so z. B. das Dogma von der Erbsünde. Es ist unbedingt sicher, daß „die Lehre von der Erbsünde ein Fundament aller gesunden Pädagogik ist" (S. 58); aber ebenso sicher ist, daß das Wesen der Erbsünde durch diese Definition nicht wiedergegeben ist: „Was die Religion Erbsünde nennt, das ist das Einssein mit den irdischen Lebenstrieben und Lebensmächten, dieser Verrat der Seele an ihrer ewigen Bestimmung. Und wenn wir diesen Hang auf Adam

zurückführen, so heißt dies, daß wir selber spüren: diese Tendenz liegt so tief im Wesen unser Doppelnatur begründet, daß sie gleichsam schon bei der ersten Begegnung der von Gott erweckten Menschenseele mit der Welt der Lebensreize in Wirkung trat" (S. 59). Daß in der Menschennatur ein unseliger Riß klafft, ist eine leidige Tatsache, die an sich zu erfahren keinem erspart bleibt. Aber dieser Konflikt zwischen besserem Wissen und niederem Wollem genügt zur Erklärung der Erbsünde nicht. Erst von der Wahrheit einer in Adam verscherzten übernatürlichen Bestimmung und Ausstattung fällt auf sie volles Licht; aber auf das Gebiet der Übernatur wird der Unglaube ja doch nie folgen.

4. Eine großangelegte Methodik des gesamten Volksschulunterrichts mitten im Weltkrieg geplant und durchgeführt, zeugt das nicht von einem herzerfrischenden Optimismus für die Zukunft unseres Volkes? Seitdem der edle Alleker 1881 sein Hauptwerk „Die Volksschule" zum dritten Male in die Welt sandte, ist ein ähnliches Werk nicht mehr erschienen. Hier ist es also keine Phrase: die Neuerscheinung füllt eine Lücke aus. Der Name der verehrten Herausgeber, die mit dem Ruf erprobter Praktiker den Ruhm erfolgreicher pädagogischer Schriftstellerei verbinden und sich zwölf weitere tüchtige Mitarbeiter gesichert haben, bürgt für die Güte des Werkes. Ein Urteil über Einzelheiten geht über meine Kompetenz, aber zu den Grundsätzen kann man nur seine freudige Zustimmung aussprechen. In all den Fragen, wo die Weltanschauung bestimmenden Einfluß übt, bekennen sich die Verfasser zur religiösen Lebensauffassung. In der Methodik begrüße ich vor allem die starke Betonung der Wichtigkeit des Lehrstoffes gegenüber einem Individualismus, der die Entfaltung der Persönlichkeit zu einseitig in den Vordergrund rückt. Da ist die Forderung nicht überflüssig: nur der wertvollste Stoff ist für unsere Kinder gut genug, und darum muß auch die Volksschule in ständiger Verbindung mit den Ergebnissen der Wissenschaft bleiben, nicht um alles Mögliche und möglichst viel in die kleinen Köpfe hineinzupressen (die Verfasser verpönen im Gegenteil jede Überspannung der Fachziele), sondern um nur Richtiges und fürs Leben Wertvolles beizubringen. Kommt hier Willmannscher Einfluß zum Vorschein, so nicht weniger in der Stoffgestaltung. Die Verfasser halten an den Willmannschen Formalstufen fest (Darstellen, Erklären, Befestigen bzw. Auffassen, Verstehen, Anwenden). Und es ist ihre Absicht, in ihrem Handbuch diese Stufen in allen Lehrfächern konsequent durchzuführen. Im Grund ist damit auch die Forderung gegeben, daß der Wissensstoff vom Schüler nicht rein passiv aufgenommen, sondern erarbeitet werde. Soweit ich beurteilen kann, sind diese Grundsätze glücklich verwirklicht. Die katholischen Schulmänner haben also ein Handbuch, das ihnen nicht nur bei der Vorbereitung des Unterrichts dienen kann, sondern auch zu tieferem Verständnis der Methodik führt und durch seine reichen Literaturangaben zu weiterem Studium anleitet. Auch für die Unterstufe der höheren Anstalten verspreche ich mir von der Benützung dieses trefflichen Werkes reiche Frucht.

**Viktor Hugger** S. J

# Umschau.

## Kriegsleid und Kriegslyrik.

Zu den anderthalb Millionen deutscher lyrischer Kriegsdichtungen, die man bereits auf den August 1914 rechnet, sind inzwischen neue Millionen gekommen, und die Zahl wächst auch heute noch. Trotzdem hat Otto Herpel[1] es für möglich gehalten, von der religiösen Seite der Kriegslyrik ein Bild zu entwerfen, das nicht nur alles Wesentliche der bisherigen Leistungen enthält, sondern auch in Zukunft sich nicht mehr viel ändern wird. Die Hochflut der Kriegsdichtung sei vorüber, nur noch wenige Wellen brächen sich am Strande der Tage. Wir heben aus seiner Darstellung einiges heraus, was zeigt, wie sich die Lyriker mit der quälenden Frage: Wozu dies ungeheure Leid? auseinandergesetzt haben.

Im Anfang des Krieges erweisen sich die wenigsten Dichter darum besorgt, den Krieg zu rechtfertigen. Sie empfinden ihn nicht als ein Warum, das man auflösen muß. Er ist ihnen vor allem das Erlebnis einer furchtbaren Gefahr; darauf antwortet in ihnen eine gewaltige sittliche Kraft, um die gefährdet geglaubten Güter: Recht, Gerechtigkeit, Ehre, Treue, Wahrhaftigkeit, Freiheit, Vaterland, selbst Gott und seine Herrschaft in den Herzen der Menschen zu retten und zu erhöhen. Herpel spricht hier von „Dichtern aus sittlichem Ungestüm". Nicht Grübeln, sondern Kämpfen war durchweg die Losung.

Doch gab es schon damals Dichter, die am Krieg vor allem das Nichtseinsollende, Verabscheuenswerte empfanden. Beim ersten kriegerischen Trommelwirbel bäumten sie sich gegen den Brudermord auf; je länger desto mehr und mit desto größerer Gefolgschaft litten sie unter ihm als einem unerträglichen Widerspruch zu allen früheren Forderungen ihres Kopfes und Herzens. Bei den einen ist der Widerspruch nur ästhetisch. Sie haben als Sinn der Weltentwicklung die Erhebung der Menschheit zu einem paradiesartigen Zustand kultureller Vollkommenheit verehrt; demgegenüber kommt der Krieg als vollendete Sinnlosigkeit, als Zertrümmerer und Vernichter schlechthin, als Rückfall in die Barbarei der Urzeit. Bei andern ist der Widerspruch ethisch. Pazifisten in irgend einer Form, hassen sie den Krieg, weil er dem von ihnen verfochtenen sittlichen Gebot der menschlichen Liebesgemeinschaft ins Antlitz schlägt; er quält sie wie eine Befleckung und Sünde der Menschheit, wenn auch vom einzelnen ungewollt, wie eine tragische Schuld, ja eine Erniedrigung unter die unvernünftige Natur. Sowohl der ästhetische als der ethische Widerspruch aber wächst an Bedeutung bei den religiös Gestimmten. Wie verhält sich der Krieg zum Glauben an die göttliche Liebe, wie zur religiös begründeten Verpflichtung auf die Menschenliebe?

---

[1] Die Frömmigkeit der deutschen Kriegslyrik. gr. 8° (190 S.) Gießen 1917, Töpelmann. *M* 5.—

Bei der Lösung des Widerspruchs trennen sich Unglaube und Glaube. Der Unglaube sieht sich monistisch auf die Geltendmachung innerweltlichen Trostes beschränkt. Herpel berichtet namentlich über drei Sozialisten: Ernst Preczang, Alfons Petzold, Max Barthel. Die zwei ersten erheben sich, im Gegensatze zu ihrer Gesinnungsgenossin Hedwig Lachmann, wenigstens mit einigen Aufschwüngen über ihre Niedergeworfenheit.

Nicht gezagt und gewankt, wir wollen das Ende erwarten,
Als ständen wir ruhig in Bergwerk oder Fabrik;
Neben den Fahnen heben sich unsre Standarten,
Uns nur zu Sicht, verkündend ein bess'res Geschick. (Petzold.)

Barthel, ein Feldsoldat mit furchtbaren Erlebnissen, hat ein Lieb in der Ferne. Indem er sich in die innere Anschauung ihrer leiblich-geistigen Persönlichkeit versenkt, fühlt er durch sie die Wahrheit des Schönen verbürgt; indem sie, die Gute und Reine, ihn liebt, führt sie ihn zu seiner natürlichen Schönheit und Güte zurück. Herpel urteilt über diese Lösungsversuche merkwürdig günstig (S. 82, 160); wie er aber in Wirklichkeit sie vorführt, sind sie teils unklar und dürftig, teils ungenügend. Diese Dichter sind stärker im Anklagen des Weltganges als im Aufhellen. Weit besser könnte mit dem Krieg einigermaßen versöhnen der Hinweis auf die zu erringenden Güter bei einigen „Dichtern aus sittlichem Ungestüm", die sich gleichfalls mehr oder weniger monistisch oder pantheistisch geäußert haben: Rainer Maria Rilke, Stephan George, Richard Dehmel, Will Vesper u. a.

Beispiele dafür, wie auch vom Glauben getragene Dichter sich zunächst durch die Betrachtung diesseitiger Früchte des Krieges mit diesem abfinden, sind zahlreich.

Heinrich Lersch zermartert sich an der Notwendigkeit, als Soldat zu töten, wo er lieben sollte und möchte. Aber er tröstet sich damit, daß er die Feinde bekämpfen müsse aus Liebe zu den Seinen. Die Soldaten müßten die Menschenliebe kreuzigen, damit die Freunde erlöst würden.

Hört ihr die Soldaten beten? „Unser Gott, bist unsre Pflicht;
Aus den Schlünden der Kanonen Unsre höchste Liebe spricht".

Wie natürlich, erinnert man sich häufig daran, daß der Schmerz Weltgesetz aller Geburt ist, Mörtel und Baustein zum geistigen Weltgebäude, Kaufpreis seelischen Reichtums. Großes wird von der inneren, unersetzlichen Herrlichkeit des Opfers gesagt.

Wem heute kein schimmerndes Glück zerschlägt,
Bleibt ungesegnet;
Wer nicht Opfer wie dunkle Rosen trägt,
Ist Gott nicht begegnet. (Emil Hadina.)

Der Opferlose wird sich nie
Als Stern im hohen Raume drehn,
Nie mit bezwingender Magie
Als Sonne in der Mitte stehn. (Julius Zerzer.)

Walther Flex schaut die toten Soldaten als fürstliche Hüter ihres Volkes.

Ihr scheidet von Sonnen und Saaten Gott schart euch zu grauen Heeren
Nach blutiger Heldenfahrt Und setzt euch zu Wächtern der Zeit
Und werdet Gottes Soldaten, Am hellen Brunnquell der Ehren,
Wie ihr Kaisers Soldaten wart. Am dunklen Brünnlein Leid.

Als heimliche Könige schaltet,
Gesalbt mit Erdenschmerz,
Ihr über die Erde und waltet
Still über des Volkes Herz.

Das Kriegsunglück ist auch Sühne und Reinigung. Im Anfang fühlte man sich als Werkzeug des Gerichtes über die andern; aber mit wachsender Besinnung mehrten sich die Stimmen, daß auch das eigene Volk das Gericht verdiene und nötig habe. Karl Ernst Knodt schrieb schon zu Anfang:

Der Herrgott sprach: Es ist genug!
Ich nehme selber nun den Pflug
Und pflüge mir mit eigner Hand
Mein hartgewordnes Menschenland.

Ein Trost, den der Unglaube nicht geben kann, der aber unerläßlich ist, wo irdische Früchte des Leides das Leid nicht aufwiegen und wo irdische Früchte ganz fehlen, ist die Unsterblichkeit. Die mit dem Heilande die größte Liebe hatten, daß sie nämlich das Leben für die Freunde gaben, leben mit ihm und werden auferstehen. Der Menschheit Blüte drängt sich zum Grabe, das Liebesopfer von Golgotha brennt tausendfach; doch süße Labe birgt der Todeskelch, in den Seelen tönt das hohe Lied der Auferstehungswonne (Valesca Cusig). Herpel zeigt, wie Christus in der Kriegsdichtung mehr und mehr hervortritt, nachdem man zuerst aus naheliegenden Gründen (siehe diese Blätter 89 [1915] 589) öfter an den Gott der Schlachten als an den Erlöser und den göttlichen Prediger der Geduld gedacht hatte. Christus wird vielen das Prisma, welches das schauerliche Licht des Krieges in die warmen Farben der Liebe zerlegt.

Der Vorsehungsglaube versichert des ewigen Bürgen aller Kriegsopfer; er ist das Stärkste an der Kette, die der Christ über den Abgrund wirft und an der er sich festhält, während andere versinken. Herpel bringt aus Soldatenkreisen neben Belegen für den häufigen Fatalismus, der ein blindes Gesetz annimmt, auch viele für kindliches Vertrauen auf die weise und gütige Vorsehung. Adolf Perdisch, der vor Verdun gefallen ist, redete vor dem letzten Sturm, da er die Vöglein „so wunderschön" singen hörte, seiner Seele zu, sie nachzuahmen.

So, Seele, tu auch du, und aus den Schrecken
Der Stunde schwing dich auf zum Quell des Lichts!
Vergiß, was dich mit Graun und Angst will decken,
Verachte es mutig, und es ist ein Nichts!
Laß von der Sonne dir's an jedem Morgen
Aufs neue künden, daß ein Vater droben
Die Fäden lenkt auch in der Feldschlacht Toben
Zu deinem Besten. Den laß für dich sorgen.

Auch eine so tiefleidende Gegnerin des Krieges wie Ina Seidel weiß zu beten:

Du ließest es geschehen,
Du weißt es wohl, was frommt.
Gib, daß aus solchem Frühling
Uns dennoch Ernte kommt.

Wilhelm Mühlpforth singt, wie Marie von Gebsattel, in den Weisen des geistlichen Liedes, daß alles Weh, und wäre es zum Tode, aus göttlichem Liebeswillen stammt.

Ich nehme alle Stunden
So wie sie Gott mir gibt;
Selbst wenn sie mich verwunden
Weiß ich, daß Gott mich liebt.

Ein anderes Mal:

Darum weicht, ihr bangen Sorgen!
Gott ist meine Zuversicht;
Ist der Morgen noch verborgen,
Gott kommt doch mit lauter Licht.

Überblickt man alles, bemerkt man an der lyrischen Rechtfertigung des Kriegsleids eine gewisse Vollständigkeit: sie macht alles Wesentliche fruchtbar, was die lehrhafte Rechtfertigung zu sagen weiß. Erfreulich ist, daß darauf hingewiesen werden kann, wie die Kriegsdichtung aus nationalreligiöser Enge, in die sich einige verschließen, ins Weite strebt und wie die bessere Dichtung mit Ausnahme weniger Entgleisten sich von „Haßgesängen" frei hält. Das ist für die Theodizee der Kriegslyrik eine gute Empfehlung.

Der Verfasser zeigt wohl durch Einzelheiten, daß er als Protestant die katholische Auffassung von Lehre und Leben nicht teilt, läßt auch manche bekannte katholische Namen vermissen und gesteht den Protestanten den Vorrang im geistlichen Liede zu; doch fällt er im ganzen über die katholischen Kriegsdichter ein günstiges Urteil. Sein Ergebnis macht ihm selber zu denken. „Soll es denn ganz von ungefähr sein, daß so viele Dichter dieses Krieges katholisch sind, um nur einige zu nennen: Joseph Winckler, den Preisgekrönten, Leo Sternberg, den immer mehr Beachteten, Jakob Kneip, das Muster eines Dichters aus sittlichem Ungestüm, den Ekklektiker und doch bewußten Katholiken, diese und wie sie alle heißen neben Heinrich Lersch? Gewiß, auch der christliche Protestantismus hat gute Dichter; wahrscheinlich, daß Ina Seidel dazu gehört; Friedrich Lienhard und Emil Hadina, den ich sehr hoch schätze, sicher. Aber selbst diese beiden erreichen manche der Katholiken nicht an Wucht und Gestaltungskraft, wobei von Knodt, soweit er Kriegsdichter ist, leider gar nicht zu reden und selbst Schüler nur sehr bedingt zu erwähnen ist. Ich lasse die Frage, worin diese unzweifelhafte künstlerische Überlegenheit des gegenwärtigen Katholizismus in bezug auf die religiöse Kriegsdichtung beruht, offen; ebenso die andere, was eine solche Überlegenheit für die Zukunft bedeutet" (S. 161). Otto Zimmermann S. J.

## Zur experimentellen Erforschung des höheren Seelenlebens[1].

Einem mehrfach geäußerten Wunsche der Schriftleitung nachkommend, möchte ich im folgenden zwar nicht eine Selbstanzeige schreiben, wohl aber für weitere Kreise ein paar Gedanken zur Einführung in die experimentelle Erforschung des höheren Seelenlebens aussprechen. Dabei ziehe ich die oben angezeigte Arbeit nur zur Veranschaulichung heran.

Zur sachgemäßen Beurteilung der experimentellen Erforschung des höheren Seelenlebens muß man sich vor Augen halten, wie wenig Sicheres und Bewiesenes wir bis heute über die Vorgänge des Denkens und Wollens, über Ur-

[1] Vgl. J. Lindworsky S. J., Das schlußfolgernde Denken. Experimentellpsychologische Untersuchungen. [Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit. Zweite Reihe: Forschungen. 1. Heft.] gr. 8° (XVI u. 454 S.) Freiburg 1916, Herder. *M* 15.—; geb. *M* 16.50

teil, Schluß, Wahlentscheidung u. ä. wissen. Über die seelischen Prozesse beim schlußfolgernden Denken z. B. findet man in der älteren Literatur[1] so gut wie nichts, in der neueren nur wenige Ausführungen, die einander widersprechen und durch keinerlei überzeugende Gründe gestützt sind. Joseph Geyser, der hervorragende Kenner der scholastischen wie der modernen Psychologie, behandelt in seinem umfangreichen, ausgezeichneten Lehrbuch den Schluß überhaupt nicht. Vergeblich sucht man dort in dem systematischen oder in dem alphabetischen Register nach diesem Gegenstand. Über den „Vorgang der Folgerung" lese ich nur den einen Satz: „. . . dieser ist erst recht eine beziehende Funktion" (S. 517). Aber welche beziehende Funktion der Schluß sei, ob er nichts weiter sei als eine einfache Beziehung, wie das syllogistische und das naturgemäße Schließen verlaufe, von all diesen Dingen vernehmen wir nichts, und auch für den einen angeführten Satz wird kein eigentlicher Beweis geliefert. Das sagen wir nicht, um zu tadeln; denn mit dem angeführten Sätzchen hat Geyser tatsächlich den damaligen Stand des Wissens wiedergegeben.

Und doch gesteht man sich häufig diese Unkenntnis nicht ein. So schreibt ein verehrter Rezensent, der im übrigen manches freundliche Wort der Anerkennung findet, „die Wesensaufdeckung der psychischen Grundtatsachen" sei „durch die Alltagserfahrung und durch die darauf bauende Philosophie eines Aristoteles und anderer, soweit wir überhaupt eindringen können, bereits geschehen. . . ." Merkwürdig, daß man sie trotzdem in den Lehrbüchern nicht entdecken kann! Woher doch dieses zuversichtliche οἶδα ὅτι οἶδα, wo nur ein οὐδὲν οἶδα am Platze wäre? Speziell in der Denkpsychologie rührt es meist daher, daß man logische Feststellungen und Definitionen mit psychologischen verwechselt. Die Logik kann indes nur angeben, wie z. B. ein in Worte gefaßter Schluß gebaut sein muß, wenn die Folgerung richtig sein soll. Die Logik vermag aber gar nichts darüber zu sagen, wie eine Schlußfolgerung tatsächlich in unserem Bewußtsein vor sich geht: ob sie überhaupt den Geleisen der Logik entlang läuft, ob sie syllogistisch oder nicht syllogistisch erfolgt, welche Akte beim schlußfolgernden Denken auftreten, welche von diesen Akten die wesentlichen sind, welche Gestaltungsweisen das Schließen annehmen kann, und ähnliches. — Man täuscht sich über die eigene Unkenntnis ferner darum, weil man die Leistungen der seelischen Akte mit diesen selbst verwechselt: die Leistungen der geistigen Prozesse sind uns bekannt, und darum glaubt man auch, schon diese selbst zu kennen. So schreibt derselbe Referent: „Die Frage, was ein Schluß zu leisten hat, ist die nach seinem Wesen; denn Handlungen, zumal psychische, werden auf diese Weise in ihrem Wesen bestimmt." An diesem Satz ist soviel richtig, daß wir auf Grund der Leistungen eine indirekte Bestimmung eines seelischen Vorganges versuchen können. Es ist aber völlig irrig, wenn man meint, mit den Leistungen schon den Vorgang selbst erkannt zu haben, und das ist doch für die Psychologie das „Wesentliche". Was die Elektrizität leistet, ist hinreichend be-

[1] Man lese etwa T. Pesch S. J., Institutiones psychologicae Vol. 3 Nr. 902 ad 904, Freiburg 1898, Herder.

kannt. Was sie ist und wie sie ihre Leistungen vollbringt, bildet den Gegenstand mühevoller Forschungen. Auf psychologischem Gebiet ist das nicht anders. Was das Gedächtnis leistet, wußte man seit Jahrhunderten; wie es jedoch dies leistet, davon beginnen wir erst seit Ebbinghaus' bahnbrechenden Untersuchungen einige Kenntnis zu sammeln. Und ebenso vermochten die altehrwürdigen Kenntnisse von den Leistungen des Schlusses, daß er nämlich zu neuen, richtigen, von dem bisherigen Wissen abhängigen Einsichten führt, vor der Anwendung des Experimentes uns keinen Einblick in sein psychologisches Wesen zu verschaffen. Zu alledem übersieht man, daß die Berufung auf die Alltagserfahrung denen gegenüber versagt, die bei sich nicht die gleichen Erlebnisse konstatieren zu können behaupten.

Wie hofft nun die experimentelle Psychologie unsere Kenntnisse zu erweitern? Sie sucht eine willkürliche und einwandfreie Beobachtung jener Seelenvorgänge herbeizuführen, so daß sie dem Zweifler entgegenhalten kann: Versetze unbefangene Versuchspersonen in diese und jene Bedingungen, so werden sie den fraglichen Vorgang immer wieder von neuem erleben und ihn wiederholt beobachten können. Die übereinstimmenden Zeugnisse befähigter und unbefangener Beobachter, die nicht wissen, welche Antwort man von ihnen erhofft oder befürchtet, werden sich auf die Dauer ebenso Geltung verschaffen wie verläßige, historische Zeugnisse. Die wichtigste Neuerung bei dieser Art der Beobachtung besteht nun darin, daß der Psychologe nicht mehr wie früher am Studiertisch sitzend den Vorgang, den er erforschen will, zugleich auf gut Glück in sich hervorzurufen und zu beobachten sucht. Eine solche Schreibtischforschung gibt weder eine Gewißheit darüber, daß der natürliche Prozeß wirklich entsteht, noch verbürgt sie eine unbefangene Beobachtung. Im psychologischen Experiment hingegen teilen sich zwei Personen in die Rollen des theoretisch-interessierten Forschers und in die des Beobachters. Der Forscher wird zum Versuchsleiter und bemüht sich, durch die Verwirklichung gewisser Bedingungen in dem Beobachter ein bestimmtes Erlebnis hervorzurufen. Er bietet ihm z. B. zwei Prämissen dar und läßt den zugehörigen Schluß bilden. Der Beobachter aber wird zur Versuchsperson, die von den Absichten und Theorien des Versuchsleiters nichts weiß, nur auf die gestellten Bedingungen einzugehen und das, was sie erlebt, getreu zu berichten hat. Man begnügt sich aber nicht mit einer einzigen Versuchsperson, sondern läßt das gleiche Erlebnis von verschiedenen Beobachtern beschreiben. Außerdem bemüht man sich, es unter den verschiedensten Bedingungen zu erzeugen, damit sich die unwesentlichen Züge von den wesentlichen abheben, und damit ferner die ursächlichen Verhältnisse, die zwischen den verschiedenen Bewußtseinsvorgängen bestehen, klar zutage treten.

Man hat sich von gewisser Seite viel damit geplagt, die Aussichten und Grenzen dieses Experimentierens im voraus festzusetzen. Ein müßiges Beginnen, wie uns scheint. Gewiß hat das Experiment seine Grenzen: alle Erlebnisse, die ihrer Natur nach willkürlich nicht herbeigeführt werden können oder dürfen, bleiben als solche der experimentellen Untersuchung unzugänglich. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß man sich ihnen nicht wenigstens asymptotisch durch

die experimentelle Erforschung verwandter Erscheinungen nähern kann. Auf jeden Fall ist es eine wissenschaftliche Leistung von sehr fraglichem Werte, über die Unmöglichkeiten des Experimentes viele Worte zu verlieren. Sie zeigte sich bisher mit hoffnungsloser Unfruchtbarkeit gepaart.

Um sich nun ein Urteil über die Leistungen des psychologischen Experimentes zu bilden, vergleiche man die besten psychologischen Lehrbücher von einst und jetzt. Nur wähle man dabei den richtigen Standpunkt und lasse die experimentelle Psychologie als besondern Wissenszweig gelten. Mancherorts vermag man allerdings noch nicht in der Erweiterung des geordneten Wissens als solcher einen Wert zu erblicken. Statt dessen beurteilt man eine Wissenschaft zunächst darnach, was sie für andere Wissenschaften leistet; die Erforschung psychologischer Tatsachen würdigt man erst dann, wenn sie für die philosophische Psychologie bedeutsam zu werden scheint. Noch enger ist die Bewertung, die immer nur auf den apologetischen Ertrag schaut. Solch kurzsichtige Apologetik ist der Ruin jeder Wissenschaft. Es kann uns ja freuen, wenn man allgemein den apologetischen Wert der experimentellen Erforschung des höheren Seelenlebens hervorhebt. Aber der Forscher sollte niemals, der Leser wenigstens nicht zuerst und allein den apologetischen Standpunkt einnehmen; denn den Forscher mißleitet jedes unsachliche Interesse; den Leser macht es unfähig, den wirklich erzielten Fortschritt überhaupt zu erkennen. Ähnliches gilt von den hastigen Praktikern, welche die theoretischen Ergebnisse sofort in pädagogische Gebrauchsanweisungen übersetzen wollen. Sie vergessen, daß wahre Wissenschaft nur in kleinsten Schritten voranzugehen pflegt, in Schritten, von denen notwendig der eine oder der andere ein Fehltritt oder ein unsicherer Tritt ist. Die vorschnelle Anwendung auf die vielgestaltete Praxis bringt dann in der Regel die Wissenschaft selbst in Verruf. Gleichwohl sind die Ergebnisse der modernen Seelenforschung praktisch durchaus nicht belanglos — so hat einem Worte Külpes zufolge die Denkpsychologie das pädagogische „Dogma von der Anschauung über alles" unmöglich gemacht —, aber der unmittelbare Nutzen kann für den Praktiker vorerst nur in einer Klärung der Begriffe bestehen.

Noch ein Wort sei über die Beziehung der experimentellen Psychologie zur philosophischen gesagt. Die philosophische oder die metaphysische Psychologie geht überall auf die letzten, allgemeinsten Ursachen, fragt nach dem Träger der Bewußtseinsvorgänge, nach der Seelensubstanz und ihrer Geistigkeit, Unsterblichkeit, ihrer Freiheit und ähnlichem. Die experimentelle Psychologie hingegen will vor allem eine Kenntnis der Bewußtseinserscheinungen selbst gewinnen, will gleichsam eine Innenansicht des geistigen Lebens eröffnen. In diesem Betracht ist sie eine Wissenschaft für sich, und man tut ihr Unrecht, wenn man sie nur daraufhin ansieht, ob sie neue Beweise für die Willensfreiheit, Unsterblichkeit usw. erbringt; ähnlich wie die Anfänger in der philosophischen Psychologie dieser Unrecht tun, wenn sie am Schluß des psychologischen Lehrganges regelmäßig voll Enttäuschung darüber klagen, wie wenig sie doch über das Seelenleben selbst erfahren hätten. Jede dieser Wissenschaften hat ihre besondere Aufgabe, aber beide

ergänzen sich und stützen einander: die philosophische Psychologie läßt mit ihren großen Fragen helleuchtende Leitsterne erscheinen; die empirische Psychologie ihrerseits verspricht der metaphysischen eine neue, breite und gesicherte Grundlage zu erarbeiten. Johannes Lindworsky S. J.

## Das „zweideutige" Selbstbestimmungsrecht der Völker.

Die Wiener Arbeiterzeitung vom 18. Oktober 1917 [Nr. 286 M.] sprach die Meinung aus, daß eine Volksabstimmung in Elsaß-Lothringen ohne Zweifel zugunsten Deutschlands ausfallen müßte. Sie folgerte daraus, deshalb wolle sie niemand auf französischer Seite, während man auf deutscher Seite diesen Zugang zum Frieden keineswegs zu scheuen brauchte. Dem stünde aber die rückständige Eigenart der preußischen Politik im Wege: „Volksabstimmung! Das erinnert doch an Garibaldi und Mazzini, das riecht nach Demokratie und Revoluzzerei! Das wäre ja geradezu eine Anerkennung des Selbstbestimmungsrechtes der Völker! Wer kann der königlich preußischen Regierung dergleichen zumuten?" Wenige Tage später deutete der „Vorwärts" an, auch eine für Frankreich günstige Volksabstimmung sei durchaus nicht das, was es anstrebe. Aus den letzten Verhandlungen der französischen Kammer ersehe man, daß Frankreich das Elsaß geschenkt gar nicht haben wolle. „Sie fordern Elsaß-Lothringen als Symbol ihres Sieges über Deutschland; sie fordern den Sieg selber, nicht den Sieg erfolgreicher Verteidiger, den sie jetzt schon haben könnten, sondern den Sieg der Eroberung, den so vollständigen Sieg, daß der Geschlagene in Bedingungen einwilligen muß, die er als tiefe Demütigung empfindet. Um diesen Sieg zu erfechten, wollen sie den Krieg weiter fortführen. Frankreich will weiter Franzosen sterben lassen, damit Deutsche französische Staatsbürger werden sollen, und nicht nur Franzosen, sondern Russen, Engländer, Italiener, Amerikaner, Belgier, Serben, Rumänen, Portugiesen. Die französische Regierung will es, und wir haben leider kein Mittel, sie daran zu hindern." [1] Gleichzeitig sprachen sich auch die führenden Männer der deutschen Sozialdemokratie über diese Angelegenheit aus; da trat aber ein noch schärferer Gegensatz hervor als zwischen den Äußerungen der führenden Blätter. In der bayrischen Kammer sagte der Vertreter der „unabhängigen" Richtung, der Abg. Simon: „Der Formel, daß die Bevölkerung Elsaß-Lothringens über ihre Zukunft selbst entscheiden soll, schließe ich mich an." [2] Auf dem Würzburger Parteitag hat dagegen Scheidemann sich zur entgegengesetzten Anschauung bekannt: „Ein Genosse sprach von Elsaß-Lothringen in Verbindung mit dem Selbstbestimmungsrecht der Völker. Aber die Elsaß-Lothringer sind keine besondere Nation. Elsaß-Lothringen ist deutsches Land. Wir verlangen für Elsaß-Lothringen volle Autonomie im Rahmen des Reiches. Die Unversehrtheit des Reiches ist unsere Friedensbedingung." [3] In der nämlichen Sitzung des Würzburger Parteitags hat der Parteivorstand Genosse

[1] Zitiert nach der Münchener Zeitung vom 27. Oktober 1917, Nr. 296.

[2] Münchener Neueste Nachrichten, Kammerbericht Nr. 541 A vom 25. Okt. 1917.

[3] Münchner Post, Parteitagsbericht in Nr. 243 vom 18. Oktober 1917, S. 3 b.

H. Müller ein beachtenswertes Wort zur Sache gesagt: „Die Formel vom Selbstbestimmungsrecht der Völker ist leider sehr zweideutig. Man kann damit die Zerreißung ganz Österreich-Ungarns herbeiführen, und mancher will es. Aber nehmen wir die Formel an — wo ist denn aus der Mitte Elsaß-Lothringens der Wunsch nach Befreiung von Deutschland laut geworden?“ [1]

Ohne einer grundsätzlichen Erörterung des Selbstbestimmungsrechtes der Völker hier vorgreifen zu wollen, bringen wir nur in Erinnerung, daß Garibaldi und Mazzini selbst die Erfahrung machen mußten, die gedachte Formel sei „leider sehr zweideutig“. Das fällt um so mehr ins Gewicht, als es sich dabei um Plebiszite handelt, die sie sehr nahe angingen und die zudem in den modernen Zeiten die einzigen dieser Art sind, aus denen man geschichtliche Anschauung zu lernen Gelegenheit hat.

Bekanntlich haben bei der Begründung des italienischen Einheitsstaates solche „völkerrechtliche“ Volksabstimmungen stattgefunden: einerseits in den früheren Staaten der Halbinsel zugunsten Neuitaliens, anderseits in Savoyen und Nizza zugunsten Frankreichs. Garibaldis und Mazzinis Beteiligung an ihnen bestand aber lediglich im unmäßigen Zorn, den sie darüber empfanden. Garibaldi geriet zeitlebens in gefährliche Wut, wenn man ihn an die Abtretung Nizzas, seiner Heimatstadt, erinnerte. Es war eine regelrechte Abtretung, in den Formen der geheimsten Geheimdiplomatie vorbereitet, die dann im Fastnachtskleid einer gut gemachten Volksabstimmung ernstgenommen zu werden beanspruchte. Mazzini empfand, was die Cavoursche Politik und deren Künste betraf, überhaupt nur Widerwillen und Verachtung. Im Grundsatz, der das uneingeschränkte Selbstbestimmungsrecht der Völker behauptet, waren sie einig; bei dessen Anwendung aber gab es Mißmusik. Der Grundsatz gehörte zu den politischen Leitgedanken des damaligen Liberalismus. Damals meinte Cavour nach Berlin schreiben zu dürfen: „Das öffentliche Recht aller Zeiten spricht jeder Nation das Recht zu, ihr eigenes Schicksal zu bestimmen.“ [2] Damals erklärte G. Mancini [3], das Selbstbestimmungsrecht der Völker sei ein „heiliges“, „ewiges“, „unabänderliches“, „unbedingtes“ Recht, der Ausgangspunkt alles Kulturfortschritts, der Inbegriff moderner Staatsauffassung im Gegensatz zur „patrimonialen“ und „feudalen“. Die Volkssouveränität, das Selbstbestimmungsrecht der Nationen und das Nationalitätenprinzip fallen ihm sachlich in Eins zusammen. Sie betätigen sich durch Volksabstimmungen. Greift ein Staat mit einer solchen über seine bisherigen Grenzen hinaus, behufs der Angliederung außerhalb wohnender Volksgenossen, so liegt allen andern Staaten ob, bewundernd und beglückwünschend dabei zuzusehen; denn ihrer ist das Nichtinterventionsprinzip. Mit diesen vier Elementen gedachte man, das neue Völker-

[1] A. a. O. 4a.

[2] Cavour an de Launay 1860, November 9. Annuaire des deux mondes 1861, S. 771 (Le droit absolu des nationalités).

[3] Schon in seiner Kammerrede über die Septemberkonvention 1864; ausführlicher 1870, August 19, in den Parlamentsakten zu diesem Tag (S. 4006).

leben zu bilden, die europäische Neuwelt zu bauen. Fände in den Reichslanden eine Volksabstimmung statt, so dürften nach diesen Lehren sowohl die Franzosen wie die Deutschen gleicherweise sagen, wie wir das heilige Nationalitätenprinzip verstehen, steht das Abstimmungsergebnis von vornherein fest, und wir sind verpflichtet, alles zu tun, um den uns günstigen Ausfall herbeizuführen; fällt das Plebiszit dennoch gegen uns aus, so ist es für uns Luft. Im Widerspruch stehend mit unbedingten und unabänderlichen Rechten, kann es unmöglich Recht schaffen und Geltung haben. Das nämliche würde bei Anwendung jener heiligen und ewigen Grundsätze auf Südtirol zu sagen sein. Da das Nichtinterventionsprinzip für alle Staaten bindend ist, käme hier noch dazu, daß Österreich in wohlwollender Neutralität zu verharren hätte, während italienische Beamte in Südtirol eine Volksabstimmung zu veranstalten sich vermäßen. Diejenigen Staatsmänner oder führenden Persönlichkeiten, welche den obenerwähnten Volksabstimmungen sehr nahe standen, hielten nur jene, welche zu ihren Gunsten ausfielen, für heilige und ewige Vorgänge, im andern Fall sahen sie darin nicht so sehr zweideutige Geschichten als eine durchaus eindeutige Mache. Galt es aber eine Volksabstimmung erst in Szene zu setzen, so wußten sie ganz gut, daß die Regie alles ist und das Ergebnis zu kneten vermag wie der Töpfer den Ton. Garibaldi sah in der Abstimmung der Nizzesen ein französisches Theaterstück. Cavour selbst sprach höhnisch von diesem Plebiszit, das „ins Werk gesetzt wurde, wie die Franzosen das zu machen wissen“ [1]. Als aber die Volksabstimmung in Toskana bevorstand, schrieb der nämliche Cavour, man müsse sich bemühen, „durch jedes Mittel die Stimmen des Landes für die Vereinigung mit Piemont zu gewinnen“ [2]. In der Tat muß ein so warmer Freund Italiens wie E. Ollivier, der gerade über die florentinischen Vorgänge besonders gute Kunde besaß, zugeben, daß Ricasolis „autokratischer Druck“ dem Selbstbestimmungsrecht erfolgreich nachhalf [3]. Der Ausdruck nimmt sich in diesem Zusammenhang vorzüglich aus: Autokratie die Ursache, Selbstbestimmung die Wirkung, und beides zusammen modernstes Staatsrecht im Gegensatz zu feudalem! Kurz vor der Abstimmung in der Romagna schrieb La Farina, der sie dort zu betreiben hatte: „Ein Wink Napoleons, und die neue Regierung fliegt nicht durch die Türen, sondern bei den Fenstern hinaus.“ [4] Nichtsdestoweniger erhielt sie bei der Abstimmung eine ungeheure Mehrheit. Der nämliche La Farina verlangte ein Jahr später, man solle Piemontesen nach Sizilien schicken, damit sie die Freiwilligkeit [la spontanéité] der Volksabstimmung zugunsten Italiens sicherstellen [5]. Gramont berichtet das — und seufzt dabei, die Dinge seien zu ernst, als daß man darüber lachen könne. Eben der nämliche Gramont hat aber früher einmal seiner Regierung nahegelegt [6], man solle die aus der Lom-

[1] Cavour an den Conte T. di S. Rosa (1860) bei Chiala Lettere usw., Nr. 1692 [6, 553].

[2] Cavour an Massari 1859, August 9, ebenda Nr. 692 [3, 121].

[3] L'Empire libéral 4 (1899), 389.

[4] La Farina an Cavour 1859, September 27, Chiala 6, 446.

[5] Le secret de l'Empereur 1, 250. [6] Ebd. 1, 45.

bardei zurückkehrenden Truppen ihren Weg durch Savoyen nehmen lassen. Es ließe sich machen, daß die Savoyarden, von plötzlicher Begeisterung erfaßt, sich für den Anschluß an Frankreich erklärten. Als es dann nach vollzogener Abtretung zur Volksabstimmung kommen sollte, berief sich Gramont auf seine vieljährigen Turiner Erfahrungen[1], erklärte, keine Behörden der Welt verführen brutaler als die piemontesischen; vollziehe sich die Abstimmung unter deren Leitung, so sei das Ergebnis sicher für Frankreich ungünstig. Wie hat Thiers über die Volksabstimmungen gespottet[2], die unter dem Beistand erst von 80 000, dann von 100 000, endlich von 200 000 Bajonetten stattfanden; über die Beschießung von Palermo (1867), welche die Begeisterung für den Einheitsstaat neu beleben sollte, die sich bei der Volksabstimmung angeblich mit brennender Leidenschaft kundgegeben hatte, dann aber unliebsam, bis zum Aufruhr wider den Einheitsstaat abgeflaut war! Die Väter der neuitalienischen Volksabstimmungen hätten in den Kanon ihrer unbedingten und unabänderlichen Kulturgesetze vor allem dieses aufnehmen sollen: „Die Welt will ja betrogen sein, so soll ihr dieses reichlich zuteil werden." Wenn nun aber sogar von sozialdemokratischer Seite zugegeben wird, die uneingeschränkte Formel vom Selbstbestimmungsrecht der Völker sei sehr zweideutig, sonach weder heilig noch ewig, wie Mancini wollte und mit ihm weite Kreise des einstigen Radikalismus und Liberalismus, so kann man darin einen Fortschritt politischer Einsicht sehen, einen Fortschritt auf dem Wege zu einer abgeklärten Auffassung des Selbstbestimmungsrechtes. Eine solche ruht auf dem Grund des Naturrechtes und hält sich im Rahmen geltenden Staatsrechtes und völkerrechtlichen Vertragsrechtes. Konservativ gerichtete Staatsmänner versagen keineswegs einem solchen wohldurchdachten und wohlbegründeten Selbstbestimmungsrecht ihre Anerkennung. So sagte beispielsweise Seine Exzellenz Graf v. Hertling einst im Deutschen Reichstag[3]: „Die Ministerverantwortlichkeit ist die Formel, durch die das konstitutionelle Staatsrecht das eigene Recht des Monarchen in Einklang zu bringen sucht mit dem Recht der Selbstbestimmung, auf welche ein mündiges Volk nie verzichten kann."

Robert v. Nostitz-Rieneck S. J.

## Um das Leben der Ungeborenen.

Seit Beginn des Jahrhunderts zählen wir im Deutschen Reich fast fünf Millionen Gräber von Kindern des ersten Lebensjahres. Wohl an die vier Millionen der lieben Kleinen starben durch unsere meist ahnungslose Schuld. Ach, das ist eine tief traurige Erkenntnis, die gebieterisch jenen überaus erfreulichen Wandel fordert, den die Not der Zeit ersehnt und verheißt, indem sich alle maßgebenden Kreise unseres Volkes mehr und mehr zusammenfinden, um durch eine ganz bedeutend erweiterte, wirklich großzügige und energische Förderung des Säuglings- und Kleinkinderschutzes das kostbare Leben der Neugeborenen

[1] Gramont an Thouvenel 1860, März 13, ebd. 1, 76.

[2] Rede im gesetzgebenden Körper 1867, März 18, Moniteur vom 19. März, Nr. 78, S. 322. [3] 1908 November 10, Stenogr. Bericht 5400a.

möglichst sicherzustellen und so zu gestalten, wie es das Ideal der Natur für Mutter und Kind erheischt.

Allein, denken wir auch daran, daß die Zahl der Ungeborenen, die sich gleich früh geknickten Blumenknospen nie dem Licht erschließen, vielleicht noch größer ist und jedenfalls von Jahr zu Jahr auf unheimliche Weise wächst? Ist es daher nicht eine ebenso dringliche Forderung, daß wir auch hier zur Einsicht erwachen und mit heiliger Energie um das Leben der Ungeborenen kämpfen, soviel wir vermögen, kämpfen, um der Zukunft unseres Volkes willen, und dann auch deshalb, weil durch den unnatürlichen Tod des Kindes dem Wohl zahlloser Mütter und nicht zuletzt den unsterblichen Seelen von Kind und Mutter so unsagbares Weh widerfährt?

Sehr beachtenswerte Bekenntnisse über das traurige Problem finden wir im 8. Heft des 5. Bandes der Veröffentlichungen aus dem Gebiet der Medizinalverwaltung (Berlin 1916, 613—657), die von der Medizinalabteilung des preußischen Ministeriums des Innern herausgegeben werden. Der Sinn der Bekenntnisse ist aus der Vorbemerkung des Herrn Ministers ersichtlich. Darin heißt es, man habe bei der Prüfung der Ursachen des Geburtenrückgangs die Begleiterscheinung wahrgenommen, daß die Beteiligung der Ärzte an den tödlichen Eingriffen in das ungeborene Leben einen bedenklichen Umfang angenommen habe. Vor allem scheine der Umstand maßgebend zu sein, daß seit Jahren im Ärztestande eine gewisse Umwertung und Verschiebung der früheren Anschauungen über die Zulässigkeit, das Leben der Ungeborenen anzutasten, sich entwickelt habe. Es scheine daher vom Standpunkt des Staatswohles wie von dem der Interessen der Ärzte dringend notwendig, die Frage der Berechtigung jener Eingriffe eingehend zu prüfen. Diesem Programm entsprechend folgen sodann drei ausgiebig begründete Berichte, die gestützt auf die persönliche Erfahrung zahlreicher maßgebender Ärzte und Professoren nicht nur die Vermutung des Herrn Ministers bestätigen, sondern auch über die Beantwortung der gestellten Frage hinaus sehr wertvolle und weitreichende Aufschlüsse beibringen. Die Verfasser der drei Berichte sind die hoch angesehenen Herren: Geh. Sanitätsrat Dr. Barlach (Neumünster), Geh. Medizinalrat Prof. Dr. E. Bumm (Berlin) und Geh. Obermedizinalrat Dr. Krohne (Berlin).

Wir können an dieser Stelle unmöglich den ganzen Inhalt der wichtigen Dokumente wiedergeben und im Licht der ewigen Normen der Sittlichkeit beleuchten. Nur einige der bedeutsamsten Feststellungen, deren allgemeine Kenntnis zur Rettung des Lebens der Ungeborenen nicht unwirksam beitragen dürfte, seien herausgehoben, doch nicht ohne eine grundsätzliche Korrektur.

Zunächst erhalten wir in den Berichten zuverlässigen Aufschluß über den wahrscheinlichen Umfang des Unheils. Nach den Berechnungen von Prof. Bumm trifft heute in der Berliner Universitäts-Frauenklinik, wie die Ausweisbücher dartun, auf vier Geburten ein Kind, das im Mutterschoß sein Grab findet. Im ganzen dürfe man für Berlin auf 40 000 Geburten im Durchschnitt der Jahre 1913 und 1914 je 10 000 solcher Fälle annehmen und für das Deutsche Reich bei entsprechender Korrektur für Kleinstadt und Land auf 1 900 000 300 000.

In weiterer Prüfung der Frage, wieviele dieser Todesfälle auf natürliche und wieviele auf künstliche Weise hervorgerufen seien, müsse man für Berlin 7500 und für das Deutsche Reich 200000 künstliche annehmen. Wie weit Ärzte an diesen Eingriffen beteiligt seien, entziehe sich der Berechnung. Indessen sind alle drei Berichte darin einig, daß der Anteil zwar verhältnismäßig gering sein dürfte, doch absolut so zunehme, daß man zu ernsten Bedenken Veranlassung habe. In dem Schriftwechsel Dr. Krohnes mit den Leitern von Kliniken finden sich sehr beunruhigende Sätze. Einer redet von vielen Ärzten, die auf „ganz unverantwortliche" Gründe hin eingreifen. Ein anderer sagt, er habe den überzeugenden Eindruck gewonnen, daß die Tötung des ungeborenen Lebens aus wirtschaftlichen Gründen von einer „erschreckend großen Zahl" von Ärzten anerkannt und ausgeführt werde. Ein dritter beklagt, daß „reichlicher Kindersegen" oder ein „bloßer Verdacht auf latente Lungentuberkulose" schon als genügender Grund zum Eingriff angesehen werde. Dr. Bumm erwähnt, daß man von 202 Fällen, die von Oktober 1910 bis Ende 1915 der Berliner Universitäts-Frauenklinik von Ärzten überwiesen worden seien, 143 als unbegründet abgelehnt habe. Leider müsse man es nahezu regelmäßig erleben, daß bei Ablehnung durch einen Arzt ein anderer sich finden lasse, der dem verhängnisvollen Ansinnen nachgebe. Das bestätigt auch das Gutachten einer Ärztekammer, die sich Dr. Krohne gegenüber dahin äußerte, daß in den großen Städten des Reiches nicht wenige Ärzte geradezu spezialistisch tätig seien, sich aber so vorsehen, daß sie kriminell nur höchst selten gefaßt werden. Außerdem gebe es manche achtbare Ärzte, die „einem teils wehleidig-nervösen, teils genußsüchtigen Zuge der Zeit folgend", optima fide zu nachgiebig seien.

Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß diese Mitteilungen auf eine äußerst traurige Wirklichkeit hindeuten, und daß es als vollkommen berechtigt angesehen werden muß, wenn z. B. Dr. Krohne in diesen Verkehrungen der Gesetze eine ernste Gefahr für das Volkswohl und für die Erhaltung unserer Nachkommen erblickt.

Aus andern Quellen sei noch hinzugefügt, daß auch in Österreich-Ungarn die Verhältnisse nicht weniger betrübend liegen. Dr. Michael Hainisch (Wien) sagt im 11. Bande des Archivs für Rassen- und Gesellschaftsbiologie (1914/15) S. 623, man müsse mit Blindheit und Taubheit geschlagen sein, wenn man sich über die Ursachen des Geburtenrückgangs in Österreich irgendwelcher Täuschung hingeben wollte. Im besondern sei der Mord der ungeborenen Kinder „ein blühendes Gewerbe". Auch die Höhe der Taxen wäre allgemein bekannt. Das Höchsthonorar beanspruche ein tüchtiger Arzt, nämlich 2000 Kronen. Allerdings suche sich der erwähnte Arzt zu decken, indem er mit einem Kollegen zusammenarbeite, der die Eingriffe unter Berufung auf nervöse Zustände als notwendig konstatiere, worüber natürlich nachträglich keine Untersuchungen mehr stattfinden könnten. Und was Ungarn angeht, so nennt z. B. Prof. Dr. J. Barsony, Leiter der I. Universitäts-Frauenklinik in Budapest, im 2. Bande des Archivs für Frauenkunde und Eugenetik (1915) S. 268 ff. sehr bedrohliche Tatsachen. Das Hilfspersonal seiner Klinik werde in Friedenszeiten monatlich zu 120 bis 140 Geburten in die Stadt gerufen. In der Hälfte aller Fälle handle es sich um

jene künstlichen Eingriffe. Unter den 3625 der klinischen und poliklinischen Geburten des Jahres 1913 seien ebenfalls nicht weniger als 935 gewesen. Barsony sagt selbst, daß diese Zahlen, die im Verhältnis zur Vergangenheit ständige und rapide Steigerung aufweisen, entsetzlich hoch seien. Überhaupt müsse man von Ungarn sagen, daß die Familien mit sechs Kindern im Gegensatz zur Vergangenheit als Rarität gelten, ja daß es ganze Komitate gäbe, in denen das Einkindersystem dominiere.

Die zweite Tatsache, die wir den Berichten des preußischen Ministeriums entnehmen, betrifft die Abwägung der Eingriffsgründe, die von Ärzten als maßgebend angesehen werden. Besonders befaßt sich Dr. Barlach unter Berufung auf die Fachliteratur und auf 31 persönliche Gutachten maßgebender Kollegen mit dieser außerordentlich wichtigen Frage. Früher, so führt er aus, habe man nur bei einer erheblichen gegenwärtigen Gefahr für das Leben der Mutter das Kind geopfert. Daher hätten derartige Eingriffe nur sehr selten stattgefunden: in der Klinik von Winkel z. B. unter 100 000 Geburten ein einziges Mal. Ein anderer Arzt habe in 30jähriger Tätigkeit bei einem riesigen Material nur 9 Fälle erlebt und wieder ein anderer in 40jähriger Praxis 2. Auch heute werde dieser strenge Standpunkt von manchen und nicht nur älteren Kollegen vertreten. „Mehrere ältere Herren", so heißt es wörtlich, „schreiben mir, daß sie niemals diese Operation vorgenommen haben und aus ihrer Handlungsweise keinen Nachteil erstehen sahen, zwei andere in mittlerem Lebensalter stehende Kollegen führten die Operation ein- bzw. zweimal aus oder ließen sie ausführen." Doch im übrigen sei heute der alte Standpunkt, den man keineswegs zum Anlaß eines Vorwurfs nehmen dürfe, durch die Einführung der erweiterten medizinischen Indikation verlassen, wenn auch der Grundsatz, daß große Gefahr für Leben und Gesundheit der Mutter vorhanden sein müsse oder mit Sicherheit zu erwarten sei, bestehen bleibe.

In Erläuterung dieser erweiterten Indikation zählt Dr. Barlach eine unglaublich große Zahl von Krankheiten und Zuständen auf, die als derartige Gefahren von Ärzten angesehen werden. Die Darlegungen, die wiederholt durch ernsten Zweifel und Widerspruch unterbrochen werden, führen zu dem höchst bedeutsamen Ergebnis, daß „beim heutigen Stande der medizinischen Wissenschaft, noch außerordentlich große Meinungsverschiedenheiten über die in Frage kommenden Krankheiten sowohl als auch über das Stadium der einzelnen Krankheit hinsichtlich der Indikationsstellung herrschen".

Vollkommen ablehnend verhält sich Dr. Barlach gegenüber der sozialen und eugenischen Indikation. Die soziale Indikation sei infolge der Veränderung unserer wirtschaftlichen Lage und der dadurch bewirkten Änderung unserer Lebensführung und Lebensauffassung entstanden. Es sei ein Mißverhältnis zwischen Einnahme und Ausgabe eingetreten. Eine Einschränkung sei geboten. Die üppige Lebensführung wolle man beibehalten und die gesellschaftliche Stellung nicht opfern. Daher die Abwendung des Kindersegens, von der man fast sagen könne, daß sie bereits gewohnheitsmäßig geworden sei, obgleich von einem Notstand keine Rede sein könne, wenn man nur zu einer einfacheren, dazu bekömmlichen Lebensweise

zurückkehren wolle. Durch die veränderten Lebensverhältnisse und durch die veränderte Lebensauffassung seien auch die Ansichten über verbrecherische Eingriffe gegen das kindliche Leben viel milder geworden und hätten nicht nur die Zahl der Verbrechen in weiten Kreisen entsetzlich vermehrt, sondern auch die Anschauungsweise von Ärzten beeinflußt. Dennoch bleibe bestehen, daß alle Eingriffe aus sozialen Gründen, selbst wenn sie mit einer an sich ungenügenden medizinischen Indikation verbunden wären, als Verbrechen anzusehen seien, nicht nur schwer strafbar vor dem Gesetze, sondern auch abwärts auf abschüssige Bahnen führend. Über die eugenische Indikation endlich, die der Ausschaltung von minderwertigen Kindern dienen solle, herrsche noch so große Unsicherheit, daß sie vom Standpunkt der ärztlichen Wissenschaft als bedenklich erscheine. Sie gefährde daher die Berufsehre, und das um so mehr, weil sie gewolltem und nichtgewolltem Unfug Tür und Tor öffne.

Den Ausführungen Barlachs schließen sich Dr. Bumm und Dr. Krohne wesentlich an. Letzterer zumal legt mit großer Entschiedenheit und lichter Klarheit den Standpunkt der Gesetzgebung auseinander, wonach eine strafbare Tötung nur dann nicht vorhanden ist, wenn die Handlung außer dem Fall der Notwehr in einem unverschuldeten, auf andere Weise nicht zu beseitigenden Notstande zur Rettung aus gegenwärtiger Gefahr für Leib und Leben des Täters oder eines Angehörigen begangen ist. Für die soziale oder eugenische Indikation sei überhaupt kein Raum, und was die medizinische betreffe, so sei es dringend nötig, daß die engen Grenzen früherer Zeiten wieder gefestigt werden. Sonst werde die Verwirrung, die schon jetzt hinsichtlich dieser Frage in den Köpfen mancher Frauen bestehe, in gefährlichem Grade gesteigert und dem Volkswohl schwerer Schaden zugefügt.

Vier einmütig angenommene Leitsätze, die der Leser auch in Professor Dr. M. Faßbenders Werk „Des deutschen Volkes Wille zum Leben" S. 30 wiederfindet, beschließen die Ausführungen der gewichtigen Auslassungen. Der erste Leitsatz beschränkt die medizinischen Indikationen auf eine infolge bereits bestehender Erkrankung als unvermeidlich erwiesene schwerste Gefahr für Leben oder Gesundheit, die durch kein anderes Mittel als durch Preisgabe des kindlichen Lebens abgewandt werden kann. Der zweite Leitsatz unterstellt die Eingriffe aus sozialen oder eugenischen Gründen dem Strafgesetz. Der dritte und vierte Leitsatz empfehlen für jeden Fall die Beratung mehrerer Ärzte und die Einführung der Anzeigepflicht.

Es erübrigt sich wohl, eigens hervorzuheben, wie sehr wir jedes Bemühen begrüßen, das furchtbare Unheil einzudämmen, das unsere Kinder mordet, unsere Mütter mit Weh durchdringt und unser herrliches Volk mit der schwellenden Flut der Entartung bedeckt. Doch eine grundsätzliche Korrektur dürfen wir nicht verschweigen. Es ist die Lehre des Naturgesetzes, daß das Kind im Mutterschoß vom ersten Tage seines Lebens an das gleiche unveräußerliche Recht zum Leben hat wie seine eigene Mutter und jeder andere Mensch, daß es also nie und nimmer erlaubt sein kann, das unschuldige Wesen vorsätzlich zu töten, auch nicht, um die Mutter aus drohender Lebensgefahr zu retten. Wohl muß alles geschehen — und darin allein liegt der einzige Sinn des ärztlichen Berufes —,

um Krankheiten zu heilen und dadurch den Tod zu überwinden. Man darf daher zur Rettung der Mutter aus ihrer Not ohne allen Zweifel Heilmittel anwenden, die aus sich geeignet und unersetzlich sind, die Erkrankung zu beheben, auch wenn zugleich trotz Aufbietung aller Gegenmaßnahmen das Leben des Kindes gefährdet wird. Wer wollte die kämpfenden Artillerien verantwortlich machen für den Tod friedlicher Bürger, die trotz aller Gegenmaßnahmen in der Kampfzone weilen? Doch ebenso wie die direkte vorsätzliche Tötung jener friedlichen Bewohner ein schweres Verbrechen wäre, gleichgültig, ob dadurch andere Menschen gerettet werden oder nicht, so ist und bleibt es unerlaubt, sich direkt gegen das Leben des Kindes zu wenden, um es auszulöschen. Daran vermag die gute Absicht, die Mutter aus schwerster Lebensgefahr zu befreien, nichts zu ändern. Denn ein böses Mittel wird niemals durch einen guten Zweck geheiligt. Selbst für den Fall, daß man die Wahl hätte, entweder das Kind zu töten oder Mutter und Kind sterben zu sehen, bleibt das große Gesetz der sittlichen Weltordnung, das die absichtliche Tötung eines unschuldigen Menschen verbietet, unantastbar. Denn wie Mausbach tiefsinnig darlegt (Ehe und Kindersegen S. 53), besteht der ethische Unterschied zwischen Sterben und Töten darin, daß das Sterben ein Schicksal ist, das von oben verhängt wird, das durch Naturgesetz und Gottes-willen und tragische Fügung über die Menschen kommt, während das Töten ein Werk menschlicher Absicht ist, das, wenn wir es einmal der Nützlichkeitsberechnung überlassen, in hundert ähnlichen Fällen als dämonisch reizende Versuchung wiederkehrt. Dafür sind in der Tat die Mitteilungen der Medizinalabteilung des preußischen Ministeriums des Innern ein eindrucksvoller Beweis. Um von allen andern Symptomen zu schweigen, welchen Umfang hat selbst die medizinische Indikation angenommen, nachdem man einmal den Satz zur Grundlage gewählt hat, daß das Kind im Mutterschoß, obgleich es doch ein Mensch ist wie alle andern, nicht das gleiche Recht zum Leben hat wie die Mutter!

Es genügt, die oben mitgeteilten Tatsachen zu verstehen, um die Überzeugung zu gewinnen, daß über die immerhin dankenswerten Leitsätze der wissenschaftlichen Deputation des Ministeriums hinaus nur die vollkommene Erfüllung des Naturgesetzes durch den innern Zwang der Gewissen unser Volk vor dem Hinabgleiten in die uferlose Sündenflut der Entartung bewahren kann.

**Hermann Muckermann** S. J.

---

UT TESTIMONIUM PERHIBEAM VERITATI

Gegründet 1865 von deutschen Jesuiten

**Stimmen der Zeit**, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Giselastraße 31 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., R. v. Nostitz-Rieneck S. J. (zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Österreich-Ungarn), J. Overmans S. J., M. Reichmann S. J., O. Zimmermann S. J.

Verlag: Herdersche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau (für Österreich-Ungarn: B. Herder Verlag, Wien I, Wollzeile 33).

Von den Beiträgen der Umschau kann aus jedem Heft einer gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.

# Vergleichende Religionsgeschichte und unvergleichliches Christentum.

In den Schriften und Reden monistischer Naturforscher finden häufig zwei taktische Kunstgriffe Verwendung, der eine sprachlicher, der andere sachlicher Art. Der sprachliche besteht darin, daß man von der Tierwelt in Ausdrücken spricht, die sonst ausschließlich vom Menschen verwendet werden, und umgekehrt menschliche Zustände oder Einrichtungen in Worten schildert, die sonst der Beschreibung tierischer Eigenart vorbehalten waren. In Brehms „Tierleben", in Bölsches Büchern findet man Beispiele in Menge. Der sachliche Kunstgriff besteht im ausschließlichen oder vorwaltenden Hervorheben von Ähnlichkeiten, die flugs als Familienähnlichkeiten gedeutet werden, wofür man die treffende Formel geprägt hat: Aus Analogie wird Genealogie, aus der Ähnlichkeit Abstammung und Stammbaumgemeinschaft.

Genau das nämliche begegnet auf dem Gebiet der Religionsgeschichte und der Religionswissenschaft. Häufig wird schon durch die Redeweise das Heidentum christianisiert und das Christentum paganisiert. Dazu kommt, daß die Gegensätze übersehen, die Unterschiede verwischt, die Analogien, wirkliche und scheinhafte, hervorgehoben und aufgebauscht und flugs als Beweise für Entlehnung dargestellt werden, die immer von seiten des Christentums geschah. Schließlich besteht der Inhalt des Christentums restlos aus jüdischen und heidnischen Bruchstücken, die zusammengelötet wurden; schließlich erscheint der Werdegang des Christentums als eine Reihe von Nachahmungen, Entlehnungen, Anpassungen. Das Zauberwort, das dabei unaufhörlich Verwendung findet und das diese Religionsmischung bezeichnen soll, heißt „Synkretismus". Sagt man, das Christentum ist die schlechthin synkretistische Religion, so bedeutet das entweder: keine Religion habe so reichlich und erfolgreich von überallher Aneignungen vorgenommen wie das Christentum; oder: das Christentum sei überhaupt nichts als angeeignetes Fremdgut. Was lange Zeiten hindurch als sein Eigengut galt, sei Allerweltsgut zur Zeit seiner Entstehung gewesen; als seine eigenste Eigenart erscheine, daß es immerfort von überallher nahm, dadurch überall

Anknüpfungen gewann und so endlich als ein Inbegriff religiöser Weisheit erscheinen konnte und mußte.

Es ist geschichtliche Tatsache, daß ein religiöser Synkretismus in der römischen Kaiserzeit in der Luft lag, daß von Augustus an durch die folgenden drei Jahrhunderte die Religionen des Ostens — die ägyptische, syrische, kleinasiatische, persische u. a. — über alle Provinzen des Reiches sich verbreiteten, ihre Altäre, Tempel und Priestertümer bis in den fernsten Westen vordrangen, und zumal die glänzende Reichshauptstadt selbst wie ein Pantheon wurde. Wie der einzelne die Riten und Bräuche vieler Religionen mitmachen, ja selbst Priesterämter in mehreren Religionen bekleiden konnte, so anerkannte auch der Staat immer mehr Religionen, duldete alle, wenn nur deren Bekenner zu allem übrigen auch der neuen Reichsreligion, dem Kaiserkult, sich soweit anschlossen, daß sie sich nicht weigerten, gegebenenfalls den Kaisern nach Vorschrift zu opfern. Es war nicht die Toleranz, die alles zuläßt und nichts vorschreibt, sondern eine beschränkte Toleranz, die alles zuläßt, aber eines vorschreibt und im Weigerungsfall zum Zwange schreitet. Dieses Nebeneinander vieler Religionen, sowohl äußerlich und örtlich, in allen Provinzen, wie zumal innerlich und persönlich, in den einzelnen Menschen, macht den Eindruck der Religionsmengerei, des Synkretismus. Es wird weiter hervorgehoben, daß die Religionen selbst miteinander Fühlung suchten und ineinander überzugehen begannen, so daß man von einer sachlichen Mischung, einem eigentlichen Synkretismus reden kann. Inmitten dieser Bewegung, so heißt es, sei das Christentum in die Geschichte eingetreten und habe sich zu verbreiten begonnen; historischer Sinn werde nicht umhin können, zu vermuten, daß es von der religiösen Umwelt zum mindesten nicht unbeeinflußt bleiben konnte. Dazu komme, daß die erweiterte religionsgeschichtliche Kenntnis unserer Tage ungemein vieles, was frühere Zeiten als ausschließlich christliches Eigengut ansahen, auch in andern Religionen wiedergefunden habe, so daß der Ursprung des Christentums, sein Inhalt, seine Verbreitung ganz im großen Strom der religiösen Zeitbewegung aufgehe und von den nämlichen Quellen gespeist werde.

Diese Annahmen können dann wie folgt entwickelt werden: Es gab viele Gottmenschen, und Christus ist einer unter vielen; Sohn Gottes war u. a. ein stehender Ehrentitel ägyptischer Könige, der mit den so starken ägyptischen Einflüssen in weitere Kulturkreise sich ausdehnte; als Welterlöser wurde nicht Augustus bloß, wurden auch andere gepriesen. Die andern Gottmenschen, Gottessöhne, Welterlöser fielen der Vergessenheit anheim; Christus trug weltgeschichtlich den Sieg davon. Wanderprediger begegnen auf allen Straßen der antiken Welt, und die Apostel verschwinden in deren Gewimmel; die „stoische Diatribe" war eine Mode, die Predigt, zumal die des Paulus, ist in diesem Zusammenhang zu würdigen. Seine Briefe geraten von Gruppe zu Gruppe tiefer in den Bannkreis gnostischer Ideen. Seine Tugendverzeichnisse und Lasterkataloge sind nach Vorlagen gearbeitet. Das griechische Vereinsleben gibt den urchristlichen Gemeinden die soziale Formung; die Sakramente sind nur aus den heid-

nischen Mysterien zu verstehen, die heidnischen Kultmahle Vorbild der Eucharistie; nicht bloß die Taufe, manche andere christliche Riten haben Seitenstücke und Parallelen in heidnischen Kulten, zumal dem des Mithra usw. In derartigen Darlegungen nimmt die Theorie des Synkretismus eine wissenschaftliche Einkreisung des Christentums durch die Religionen der damaligen Umwelt vor, um es mit diesen zu durchdringen und es restlos in ihnen aufgehen zu lassen. Dabei bietet aber im einzelnen die synkretistische Theorie der vergleichenden Religionsgeschichte das Bild einer babylonischen Verwirrung. A. v. Harnack hat eine Probe davon gegeben, die er eine „höchst unerfreuliche Musterkarte" nennt[1]. Sie bezieht sich auf den Artikel des apostolischen Symbols: geboren aus Maria der Jungfrau. Danach haben diese Lehre abgeleitet Seidel und van Eysinga aus buddhistischen Vorlagen, Gardner und Bousset aus ägyptischen, Gunkel und Cheyne aus babylonischen, Pfleiderer aus phrygischen, Schmiedel aus persischen, Dieterich aus der Mithrareligion, Usener aus der griechischen Mythologie, Butler aus den eleusinischen Mysterien, Abbot aus Philo, Soltau aus Erzählungen über die Geburt Platons und die des Augustus. Ganz ähnlich ist die Musterkarte religionsgeschichtlicher Erklärungen des Glaubensartikels: gekreuzigt, gestorben und begraben ... am dritten Tag von den Toten auferstanden. Ihn nebst der ihm zugrunde liegenden Leidensgeschichte der Evangelien halten für eine Umdichtung der Mythologien von sterbenden und auferstehenden Göttern Cheyne, speziell des Attis- und Osiriskreises Pfleiderer; babylonische Motive im allgemeinen und speziell die Mardukmythen finden Zimmern und Jensen nachgeahmt, Butler dagegen auch hier die eleusinischen Mysterien, während A. Meyer an persische Einflüsse, Jevons an einen nicht näher bezeichneten Getreide- und Weingott denkt; andere verweisen auf Riten, die bei Menschenopfern üblich gewesen sein sollen, oder auf „Mysterien", im Sinne sei es von Initiationsriten (Simpson) oder von dramatischen Aufführungen (Robertson). Frazer wollte die babylonischen Sazäen als Vorbild ansehen, Reinach und andere eine der „üblichen" Verbrecherexekutionen, in denen der Übeltäter als König verhöhnt wurde. Karabas habe man ihn in Alexandrien genannt, man müsse aber Barrabas lesen. Jesus sei als ein solcher Barrabas getötet worden, was die Evangelisten nicht mehr verstanden und wie sie konnten umgedichtet hätten.

* * *

Es scheint uns durchaus nicht notwendige Vorbestimmung, daß die vergleichende Religionsgeschichte in einen solchen Irrgarten gerate. Vielmehr dünkt uns, daß sie bei richtiger Führung zu dem Ergebnis kommt, das man mit den zwei Worten kennzeichnen kann: unvergleichliches Christentum.

Bei richtiger, wissenschaftlich richtiger Führung, sagen wir. Gewiß hat die philologisch-kritische Behandlung der Texte auch hier große Aufgaben und volle Berechtigung. Da aber der Herr weder Volapük, noch Esperanto, noch eine

[1] Lehrbuch der Dogmengeschichte[4], I (1909) 113 Anm.

andere nie gehörte, frei erfundene Sprache redete, noch Paulus in solcher Sprache seine Briefe schrieb, werden sozusagen alle Worte des Neuen Testamentes in der Sprache der Zeit gebraucht worden sein und einen Sinn gehabt haben, spezifisch religiöse Worte auch einen religiösen Sinn. Vollständige Nachweise dafür, wo diese Ausdrücke außerhalb des Neuen Testamentes vorkommen, haben hohen Wert und können nicht umsichtig genug vorgenommen werden. Indes beschränkt sich die vergleichende Religionsgeschichte nicht auf lexikographische Arbeiten und ist selbst dann noch immer in den Vorhöfen, wenn sie den Bedeutungswandel einzelner wichtiger Worte festgestellt hätte. Sie will *Religionen* miteinander vergleichen, Ganzes mit Ganzem, System mit System. Sie will weiterhin nicht bloß einen Lehrbegriff mit dem andern vergleichen, einen Kult mit dem andern, die sittlichen Anschauungen und Lebensführungen miteinander, sondern auch untersuchen, inwiefern diese Grundelemente der Religion, Dogma, Kultus und Ethos, mehr oder weniger eine geschlossene Einheit bilden und so eine einzelne Religion darstellen. Will die vergleichende Religionsgeschichte das Christentum nehmen und würdigen, wie es von Anfang an war und wie es in seinen Urschriften vor uns steht, so muß sie es als ein zusammenhängendes, geschlossenes Ganzes auffassen und betrachten; als ein Ganzes, das aus Taten und Ideen, aus geschichtlichen Vorgängen und religiösen Offenbarungen besteht, Dogma, Kultus und Ethos als geschlossene Einheit darbietet. In diesem Gewebe hat jeder religiöse Ausdruck seinen Platz und bekommt seinen spezifisch christlichen Sinn durch den Zusammenhang mit dem Ganzen.

Eine weitere Erwägung verdient ingleichem als Leitgedanke religionsgeschichtlicher Forschung angesehen zu werden. Sage ich, das Christentum sei die *übernatürliche* Religion, das Heidentum dagegen trage vielfach *widernatürliche* Züge, so liegt im Gegensatz zugleich ein Hinweis auf den gemeinsamen Berührungspunkt, die *natürliche* Religion. Die Natur des Menschen hat eine religiöse Veranlagung, und was diesem Stamm entwüchse, wäre natürliche Religion. Zumal auf dem Gebiet des Kultus, der Riten gibt es Worte und Handlungen, Formen und Gebärden, die durchaus naturgemäß, der religiösen Anlage entsprechend erscheinen. Analogien hierin beweisen also durchaus nicht Entlehnungen, und selbst wenn solche positiv bezeugt und bewiesen wären, was sie nicht sind, so lägen noch lange nicht Entlehnungen aus dem Heidentum als solchem darin, sondern — wenn anders es sich um naturgemäße Äußerungen des Religiontriebes handelte — Übernahme von naturgemäßen, religiösen Erscheinungen und Betätigungen in christliche Übung und christlichen Brauch. Solche Übernahme kann sowohl selbständig geschehen wie von außen angeregt sein.

* * *

Der heidnische Synkretismus der römischen Kaiserzeit war zunächst ein *persönlicher Synkretismus*; jeder einzelne konnte nebeneinander so viel Religionen haben, als ihm beliebte. Der Sarkophag des Vettius Agorius Prätextatus im Kapitolinischen Museum trägt die Grabschrift dieses vor-

nehmen Römers der Spätzeit. Er hatte die ersten Reichsämter bekleidet, unter anderem die Stadtpräfektur und die Prätorialpräfekturen Italiens und Illyriens. Noch vor den staatlichen werden seine religiösen Würden aufgezählt. Altrömische, wie das Augurat und Quindecimvirat, das Oberpriestertum der Vesta verstehen sich bei einem so hohen Herrn von selbst. Aber er ist auch Oberpriester der Sonne gewesen, „Vater der Väter", Hierophant und Neokor, hatte die eleusinischen Weihen empfangen und die Stierbluttaufe, das Taurobolium u. a. m. Seine Gattin war nicht zurückgeblieben. Auch sie wird auf der Inschrift „Tauraboliata" und „Hierophantria" genannt; in Ägina der Hekate geweiht, besaß sie zudem auch die eleusinische Weihe[1]. In den exklusivsten und konservativsten Kreisen der römischen Gesellschaft hatten seit langem Isis und Sarapis aus Ägypten, die kleinasiatische Kybele und ihre Stierbluttaufe, der Sonnengott Vorderasiens, die Eleusinien Griechenlands Verehrer und Bekenner. Aber ebensowohl die karthagische Virgo caelestis, die phönikische Astarte, der persische Mithra. Diese und andere Gottheiten waren zudem über alle Provinzen verbreitet, so daß man neben dem persönlichen Synkretismus auch von einem örtlichen sprechen kann. Besonders beachtenswert ist indes der philosophische Synkretismus, der das kunterbunte Vielerlei im Licht einer höheren Einheit zu sehen bestrebt war.

Der philosophische Synkretismus weist eine vierfache Eigentümlichkeit auf: er strebt aus der Enge in die Weite, aus der Tiefe zur Höhe, er will die Vielfältigkeit vereinheitlichen und aus der Seelenleere zur inneren, mystischen Vereinigung mit der Gottheit gelangen.

Einst waren die Götter nationale Götter, ihre Heiligtümer nur innerhalb der Landesgrenzen zu finden, und jedem fiel die Religion mit der Zugehörigkeit zu seinem Volke zu. Der weltbürgerliche Zug schon des Hellenismus, mehr noch die mediterrane Kultureinheit der Kaiserzeit gab auch den nationalen Göttern ein übervölkisches Wesen; ihre Altäre wanderten in weite Fernen, ihre Tempel standen auch Angehörigen anderer Völker offen. Das ist der Zug aus der Enge in die Weite.

Aus den Niederungen phantastischer Vorstellungen, wie die Mythologie sie lehrte, aus den Tiefen des Sinnenrausches, den die meisten Mysterien erregten, strebte man zu geistigen Höhen empor und trachtete das Göttliche, dem allzu Erdhaftes anhaftete, zu vergeistigen. So fand beispielsweise im 3. Jahrhundert eine Verbindung des Cäsarenkultes mit der Sonnenverehrung statt. Der Kaiser war im Staat und auf Erden, was die Sonne in der Welt der Himmelskörper; der Kaiser Stellvertreter der Sonne auf Erden, die Sonne ein

[1] Corpus inscr. lat. 6, 1779—1780.

Bild des Kaisers am Himmel, der Kaiser Sonnenkönig, die Sonne Himmelskaiser. Der Sonnenkult erhielt eine Art theologisch-wissenschaftlicher Begründung in der astralen Theologie, wie die Astrologie überhaupt im vollsten Gegensatz zur Mythologie die Gottheiten wissenschaftlich zu erfassen suchte. Aus dem Spiel mythologischer Dichtung und dem orgiastischen Spuk sinnlichen Taumels strebte man empor in den höheren Bereich vernünftiger Gottesverehrung, aus der Tiefe zur Höhe.

In das Wirrsal der Vielgötterei kam Einheit durch die Göttergleichungen, die Götterdeutungen und die Götterordnungen.

Die Göttergleichungen zeigten in den nationalen Göttern nur verschiedene Bezeichnungen für die nämlichen übernationalen Überwesen. So führte man die zahlreichen Götternamen verschiedener Sprachen und Völker auf eine allgemeine Götterliste zurück, die überall gleiche Geltung hatte.

Die Götterdeutungen wollten in den verschiedenen Gottheiten Naturkräfte sehen, Kundgebungen der allumfassenden, sich ewig verjüngenden Natur. So begann hinter und über der Vielgötterei ein Allumfassendes und Unendliches hindurchzuschimmern: das Weltall als Urgott und dann zugleich als der Allerhöchste, Hypsistos.

Die Götterordnung gliederte die Vielen in Gruppen unter dem Einen, der alle überragte. In einer siebenbürgischen Inschrift[1] heißt er beispielsweise: „Juppiter, der Höchste, Allesüberragende, der Lenker der himmlischen und irdischen Dinge, der Schiedsrichter in Schicksalfragen." So kam man zum Henotheismus, wie man im Gegensatz zum Monotheismus diesen Glauben an ein höchstes Wesen benannt hat. Der Monotheismus sagt: es ist ein Gott und außer ihm ist keiner. Der Henotheismus sagt: es ist ein höchster Gott und unter ihm sind viele. Für diesen philosophischen Synkretismus sind die Worte ungemein kennzeichnend, die der Dichter Apuleius die Göttin Isis sprechen läßt: Hier bin ich, die Mutter aller Natur, die Herrin der Elemente, der Uranfang der Welt, der Inbegriff der Gottheit, die Königin der Manen, Erste der Himmlischen, das Urbild aller Götter und Göttinnen. Ich herrsche über des Himmels lichte Höhen, des Meeres heilsame Wasser, des Hades tränenvolle Stille. Mich, die eine, verehrt die ganze Welt in vielerlei Gestalt, in mannigfachem Dienst, unter zahllosen Namen. Dem Urvolk der Phryger bin ich die Göttermutter von Pessinus, den Bewohnern von Attika die kekropische Minerva, dem seefahrenden Kyprier die Venus von Paphos, dem pfeilbewehrten Kreter Diana Diktynna, dem dreisprachigen Sizilier die stygische Prosperina, den Eleusiniern die alte Göttin Ceres. Andern bin ich Juno oder Bellona oder Hekate oder Rhamnusia. Die Äthiopier aber, die der Sonnengott, eben geboren, mit seinen ersten Strahlen beglänzt, die Arier[2] und die an Vorzeitweisheit reichen Ägypter,

[1] Corpus inscr. lat. 3, 1090.

[2] Ari, Bewohner von Ἀρία; vgl. Thesaurus lat. 2 (1906) 560 [76].

die mit eigenen Bräuchen mir Verehrung zollen, nennen mich mit meinem wahren Namen, die Königin Isis[1].

Die Göttergleichungen führten zur Erkenntnis, daß eine Reihe gleicher Gottheiten bei allen Völkern verehrt wurde, um so leichter konnte man sie im Kult verknüpfen. So verbanden Weihinschriften des 2. Jahrhunderts, die aus einer Reiterkaserne stammen, gallische, römische, germanische Gottheiten; dafür gibt es indes Hunderte von Beispielen.

Die Götterdeutungen führten zum Pantheismus: das Weltall, das Allsein als Urgott. Die Götterordnungen führten zum Henotheismus: der Urgott wurde der Allerhöchste, unter den sich alles fügen mußte. Aber sein pantheistischer Ursprung blieb an ihm haften. Der Beisatz „Allgott" (pantheus), der bald dem einen bald dem andern, gelegentlich auch der Glücksgöttin Fortuna, gegeben wird, erinnert daran. Und so zog die Erdenschwere den Henotheismus zum Pantheismus zurück, der nun wieder seinerseits sich als Polytheismus darzustellen nicht umhin konnte.

Und dennoch nimmt es sich aus, als wäre der heidnische Synkretismus von einer Sehnsucht getragen, die, ohne es zu wissen und zu wollen, wie nachtwandelnd, dem Christentum entgegenschritte, die Arme ausbreitend im Verlangen nach dem unbekannten Gott. Es nimmt sich aus, als gehe der Zug aus der Enge in die Weite, aus der Tiefe zur Höhe, aus der Vielheit zur Einheit dem Christentum entgegen, das in der Tat solchem Streben entgegenkam.

* * *

Es kam ihm entgegen, weil es auf dem entgegengesetzten Weg in die Geschichte eintrat. Es kam aus der Weite und Höhe des unendlichen Gottes, des Schöpfers Himmels und der Erde, wie senkrecht herab in die Enge und Tiefe des Erdenlebens. Es verkörperte die unendliche Höhe Gottes im Gottmenschen, dem Einen und Einzigen, verkörperte die unendliche Weite Gottes im Welterlöser, dem alle gehören und der allen gehört; in dem Einen und Einzigen hat alles seinen Ursprung, und alles geht von ihm aus, und alles kehrt zu ihm zurück. Der hl. Paulus sah auf den heidnischen Synkretismus der Umwelt und wandte den Blick wieder zurück auf den Einen und Einzigen: „Mag es auch sog. Götter geben, sei es im Himmel, sei es auf Erden — und in der Tat gibt es der Götter viele und der Herren viele —, so gibt es doch für uns nur einen Gott, den Vater, den Schöpfer aller Dinge, der unser Ziel ist, und einen Herrn Jesus Christus, durch den alles und wir durch ihn" (1 Kor. 8, 5 f.).

Was aber so aus der Weite und von der Höhe des Himmels herabkam, wendete sich nicht der Phantasie und nicht den Sinnen, sondern

[1] Lucii Apulei Metamorphoseon libri XI. Rec. J. van der Vliet (Leipzig 1897, Teubner) 11, 5 S. 255.

den Seelen zu, die „neue Schöpfung" in den Seelen zu verankern, das Glaubenslicht dem Verstand, die Gnadenkraft dem Willen zu geben. Durch die Seele der Menschheit wollte es seinen geschichtlichen Weg nehmen und nahm diesen Weg. Und wo immer es offene Seelentore fand und findet, gewährt es die höchste Gottgemeinschaft, gewährt und verbürgt sie. So stellt sich das Christentum nach seinen Urschriften dar. Und aus diesen ist doch wohl abzunehmen, was es von Anfang an sein wollte und war.

* * *

Scharf hebt das Christentum von allen andern Religionen sich ab und ist hoch über sie erhaben schon durch den geschichtlichen Vorgang seiner Stiftung und die geschichtliche Persönlichkeit seines Stifters.

Nie und nirgends finden wir eine Religion, deren Stifter in so hellem geschichtlichen Licht steht. Kein Religionsstifter außer Christus hat vier Biographen gefunden, vier Biographen zudem, die ihm zeitlich und persönlich so nahestanden, deren Schriften so sehr die Eigenart schlichter Berichterstattung trügen und zudem so sicher überliefert, so treu gehütet worden wären. Mit der Zahl der Biographen wächst die Möglichkeit der gegenseitigen Kontrolle, die Gefahr, daß die Einheitlichkeit des Bildes schwankend werde. Keine Schriften welcher Art immer sind einer solchen kritischen Feuerprobe unterzogen worden wie die Evangelien, und keine Mehrzahl von Biographen gab je ein einheitlicheres Gesamtbild, als es das ist, das Matthäus, Markus, Lukas und Johannes zeichneten. Keine Religion wurde unmittelbar nach ihrer Begründung durch gleichzeitige Schriften dergestalt in ihrem Gesamtinhalt an Ideen und Idealen, an sittlichen und sozialen Kräften entfaltet und durchleuchtet wie das Christentum Christi in den Briefen des hl. Paulus.

Nie und nirgends finden wir eine Religion, deren Stifter den Stifterbegriff in so vollkommener Weise ausprägt und darstellt. In dem Maße ist der Religionsstifter Stifter, als alles von ihm ausgeht und auf ihn zurückgeführt wird, insonderheit die Gotteslehre, der Gottesdienst, das religiös-sittliche Leben, Dogma also, Kultus und Ethos, die Grundelemente der Religion; in dem Maß ferner erfüllt er den Stifterbegriff, als er selbst im Fortgang seines Werkes maßgebend bleibt. Dies alles eignet aber Christus in bezug auf das Christentum und dem Christentum in Beziehung auf Christus nicht bloß in höherem Maß als andern Religionen, sondern in einer so vollkommenen Weise, daß sie nicht übertroffen werden zu können scheint, und zwar erhellt das wiederum aus den Urschriften des Christentums, dem Neuen Testament.

Wie lose ist der Zusammenhang zwischen den Götterlehren des Heidentums und dem Götterkult! Es sind ja gerade nur die Götternamen gemeinsam. Die Mythen enthalten nicht die logische Voraussetzung des Kultes, die Vernunft vermag keinen wirklichen Zusammenhang zu sehen. Vollends die Sittenlehre, die wurde überhaupt weder aus den Mythen abgeleitet, noch hat sie im Kult eine Grundlage oder Zielsetzung. Die Sittenlehre lag gewissermaßen außerhalb der

Religion. Lediglich die Philosophie bemühte sich um sie: in verhängnisvoller Weise die epikureische, mit großem Ernst die stoische. In späteren Zeiten versuchten es die neupythagoräische und neuplatonische Philosophie, eine Einheit zwischen theologischer Lehre einerseits, anderseits kultischem und ethischem Gottesdienst herzustellen. Diese Weisheiten waren indes nur für Erlesene, für Eingeweihte. Die Forderung, die an jede Weltanschauung zu stellen ist, daß sie für alle gleiche Geltung habe und allen gleich zugänglich sei, erfüllten sie nicht bloß nicht, sondern sie schlossen deren Erfüllung geradezu aus.

Aus den Evangelien und den Briefen des hl. Paulus nimmt man aber ab, daß die Gotteslehre, der kultische Gottesdienst und der ethische Gottesdienst des Christentums von der geschlossensten und machtgewaltigsten Einheit, der persönlichen Einheit, ihren Ausgang nehmen. Sie sind *eins* in Christus und durch Christus. Er ist Bringer und Bürge der Lehre, zugleich Gegenstand und Beweggrund des Glaubens; Urheber ferner und Gegenstand des Kultus; Vorbild endlich und Antrieb und Endziel des sittlichen Lebens. Daher sind im Christentum Dogma, Kultus und Ethos eine unauflösliche Einheit.

Der Kürze wegen könnte man sie als eine logische, eine psychologische, eine dynamische Einheit bezeichnen.

Eine logische Einheit, weil aus der Gotteslehre sowohl der Gottesdienst abgeleitet wird wie das sittliche Leben; eine psychologische Einheit, weil sie ingleichem und durch *eines* und *einen* wie den Verstand, so den Willen, wie die Phantasie, so auch die Sinne mit religiösen Ideen und Idealen durchwalten; eine dynamische, weil „der Glaube durch die Liebe wirksam ist" und die Liebe den Glauben zu festigen vermag.

Auch das ist hier noch zu würdigen, daß nie und nirgends ein Religionsstifter im Fortgang seines Werkes nicht bloß eine so überragende Stellung erlangte wie Christus im Christentum, sondern daß aller Fortgang seines Werkes nirgends so als ein gegenwärtiges Fortwirken seiner Persönlichkeit erscheint, und er mit seiner Gemeinde *eins* wäre wie Christus — immer nach dem hl. Paulus — *eins* ist mit der Kirche.

* * *

Das Evangelium selbst, die frohe Botschaft von Christus, steht durch die Arbeit seines Eintritts in die Geschichte, wie sie aus den Urschriften abgenommen wird, in schroffstem Gegensatz zum synkretistischen Heidentum, einem Gegensatz, so schroff wie der zwischen entgegengesetzten Richtungen, von unten nach oben einer-, anderseits von oben nach unten. Man kann sagen, wie oben bemerkt wurde, im synkretistischen Heidentum seien Züge wie von ahnungsvoller Sehnsucht, die sich zum Unendlichen emporheben möchte, doch aber wirkungslos zu bleiben verurteilt schien, daß das Christentum dieser Sehnsucht entgegenkam, ihr übernatürliche Erfüllung zu bringen. Diese Auffassung schließt aber den Unterschied, ja den Gegen-

satz des Ursprungs, der Herkunft nicht aus, sondern ein. Am Himmel der heidnischen Mythenwelt sehen wir Projektionsbilder menschlicher Phantasie. Der christliche Himmel, der sich öffnet, ist bei Gott, dem unendlichen Geist, bei dem einen, außer- und überweltlichen Gott, dem Schöpfer Himmels und der Erde, dem Richter der Lebenden und der Toten. Auf ihn, den himmlischen Vater, weist die Verkündigung Jesu wie die Predigt der Apostel, nicht bloß vor den Juden, sondern auch vor den Heiden, dort auf die Offenbarung des Alten Bundes sich berufend, hier auf die Stimme der Vernunft und des Gewissens. In ihm, dem Gott des monotheistischen Bekenntnisses, ist die neue Offenbarung verwurzelt und die Erlösung, ja vorab die Menschwerdung selbst.

Als Initiative Gottes, als Tat Gottes tritt das Christentum in die Geschichte ein, als Tat eben des Gott-Schöpfers, der sich bis dahin durch die Schöpfung dem Menschengeist kundgegeben hatte, wie durch die alttestamentliche Offenbarung. Durch dieses Kernwesen des Christentums als einer freien Tat unendlichen Liebens, das sich der Menschheit erbarmt, hebt das Christentum sich himmelhoch über allen heidnischen Synkretismus der Umwelt empor und hebt sich gegensätzlich davon ab.

Vom wahren „Hypsistos", dem Allerhöchsten und Alleinzigen, geht es aus als dessen eigenste Tat. Seine eigenste Tat ist, daß Christus „herabstieg", „gekommen", „gesendet" und immer wieder „gesendet" ist vom himmlischen Vater, wie Christus selbst immer sagt. Nie und nirgends gab es einen Gottmenschen solcher Art und in diesem Sinn. Nie und nirgends einen Weltheiland, der die Weltsünde hinwegnimmt, einen Welterlöser, der die eine welterlösende Tat vollbrachte, nie und nirgends einen, der mit alledem sich an die Seele wendet, näherhin und zunächst an die Vernunft, um den Anschluß, um das Jawort der Seele werbend, das er selbst den Glauben nennt: „glaubet der frohen Botschaft". Von der Vernunft wendet er sich, um von Seelen Besitz zu ergreifen, an den Willen: „komm und folge mir nach". Eine neue Schöpfung nimmt der Gott-Schöpfer des Weltalls vor in demjenigen, der der Weg ist, der neue Weg zu Gott, die Wahrheit und das Leben, die neue Wahrheit aus Gott und über Gott, das neue Leben für Gott und in Gott durch Christus unsern Herrn. Das alles konnten heidnische Zeitgenossen in den Urschriften des Christentums, zumal den Briefen des hl. Paulus, lesen.

* * *

Diese Tat Gottes, die Menschwerdung, ist nun ferner der beherrschende Leitgedanke wie im Aufbau des Heilsplans, so in der Abfolge der Heilsgeschichte. Im Aufbau des Heilsplans ist der Gottmensch vorbildliche Ursache und demnach die Ursache der idealen Ordnung des Heilsplans; in der Abfolge der Heilsgeschichte zielsetzende Ursache und

demnach die Ursache der teleologischen Ordnung der Heilsgeschichte. Ist es aber Eigenart der Weisheit, alle Vielheit aus Einem, dem Vorbild, zu begreifen und alle Vielheit zu Einem, dem Endziel, zu ordnen, so kann es keine größere Weisheit geben als die, die sich im Heilsplan und der Heilsgeschichte kundgibt. Ist es Wahrzeichen der Schönheit, daß ihr Ziel und Zweck strahlende Kundgebung des idealen Vorbildes ist, begreift man die wunderbare Schönheit des Heilsplans und der Heilsgeschichte, die Schönheit des unvergleichlichen Christentums. Ihm eignet eine Höhenlage, über die hinaus nichts liegt als der Unendliche und sein Himmel, Gott und sein ewig vollendetes Reich.

* * *

Betrachtet man den Aufbau des Heilsplans und die Abfolge der Heilsgeschichte zumal in den Briefen des hl. Paulus, so gewahrt man weitere Wahrzeichen unendlicher Weisheit: unbegrenzte Spannweite, verbunden mit bündigster Geschlossenheit; unbedingte Unveränderlichkeit im Wesensbestand, verbunden mit unerschöpflicher Anpassungsfähigkeit, aktive Anpassungsfähigkeit, wie an die wechselnden Bedürfnisse der Zeiten und Völker, so an alles irgendwie Wahre und Gute, Edle und Schöne, Nützliche und Erfreuliche, das vor dem Christentum da war oder neben ihm in die Erscheinung tritt.

Die Spannweite des Heilsplans ist eine geistige, ideale, die der Heilsgeschichte eine reale, historische. Die katholische Spannweite des Heilsplans ist schon unbegrenzt genug, sie umfaßt Räume und Zeiten, Nationen mitsamt der Abfolge ihrer Geschlechter. Die Spannweite des Heilsplans umfaßt aber zudem Stoff und Geist, Leib und Seele, Diesseits und Jenseits, Natur und Übernatur. In der Übernatur kommt sie erst recht zur Geltung. Sie umfaßt da sowohl die Menschwerdung Gottes wie die Vergöttlichung des Menschen, göttliches Tun und menschliche Mitwirkung wie auch menschliches Tun und göttliche Mitwirkung; das menschliche Tun in seinen zwei Grundformen: dem individuellen und korporativen, das individuelle in allen seinen geistigen Lebensäußerungen, des Verstandes und des Willens, der Pflicht und des Glücks. Sie umfaßt und erschöpft höchste Möglichkeiten, die alles natürliche Ahnen übersteigen. Sie ist die alles umfangende, göttliche Synthese. An die These der Schöpfung, an die Antithese des Sündenfalls schließt sie sich an als übernatürliche und vollendete Synthese. Weil die Spannweite des Heilsplans nicht bloß umfaßt, sondern synthetisch zusammenfaßt, ist sie verbunden mit geschlossenster Einheit. In der „neuen Schöpfung" ist Christus nicht bloß der Grund der welterlösenden Spannweite des Heilsplans, sondern auch der Grund der geschlossenen Einheit, als Anfang, Mitte und Ende des Heilsplans, als dessen Wurzel und dessen Bekrönung; Vorbild, Bewirker und Endziel, durchwaltet und beherrscht er ihn völlig.

Ein gleiches gilt von der Abfolge der Heilsgeschichte. Ihre Spannweite ist übergeschichtlich; sie reicht aus der Ewigkeit vor dem Zeitanfang in die Ewigkeit

nach dem Zeitenende. Nach dem Fortgang der Heilsgeschichte gliedert sich die Zeitenfolge; sie öffnet zudem den Ausblick auf den Abschluß der Weltzeit, enthüllt den Vorgang des Endes aller Menschheitsgeschichte.

In den Tiefen des dreieinigen Lebens hebt sie an: „Das Wort war bei Gott". Mit den Verheißungen tritt sie in die Geschichte ein. In diesen Morgenröten wächst das Bild des Kommenden von Klarheit zu Klarheit. Sein Wandel auf Erden ist der eigentliche Hochgipfel der Heilsgeschichte. Die Erhöhung des Verklärten ist über uns der offene Himmel, sein mystisches Fortleben das soziale in der Kirche, das individuelle in jeder Seele der offene Himmel in uns. Sein Wiederkommen ist der Abschluß der Weltzeit und der Heilsgeschichte, der Beginn ewiger Vollendung.

Um im Durchblick durch die Heilsgeschichte deren vollkommene Einheit zu würdigen, müssen wir die Abschnitte ihrer Abfolge mit Stichworten bezeichnen: vom präexistierenden Christus zum verheißenen, vom verheißenen zum historischen, vom historischen Jesus Christus zum erhöhten über uns, zum mystischen in uns; in uns durch die Gnadengegenwart, die eucharistische Gegenwart, die kirchliche Gegenwärtigkeit; von da endlich zum eschatologischen, der da wiederkehrt zum Endgericht. Das ist unvergleichlich als Synthese, als ideale und teleologische Ordnung, unvergleichlich an Spannweite und Stileinheit.

Ist Spannweite verbunden mit Geschlossenheit ein Erweis vorab von Weisheit, so ist Unveränderlichkeit ein Erweis von Kraft, von Geistesmacht, die sich behauptet, Anpassungsfähigkeit ein Erweis von Kraft, die sich in allen Lagen durchsetzt.

Als eine Kundgebung Gottes will das Evangelium angesehen sein. Ginge etwas von dieser Kundgebung verloren, würde etwas daran geändert, so vermöchte keine menschliche Weisheit, und wäre sie die höchste, den Schaden wieder gutzumachen. Sie in ihrem Wesensbestand unverändert zu bewahren und zu überliefern ist die Lebensfrage des Christentums. Unendlich beweglich und beständig um neue Gestaltungen bemüht ist das menschliche Geistesleben. Indem jene Kundgebung Gottes in das Geistesleben der Menschheit eingeht, scheint sie allen Winden wechselnder Meinungen, allen Stürmen leidenschaftlicher Parteinahme, zu denen jeder Windhauch anschwellen kann, preisgegeben zu sein. Es sind indes nicht beliebige Wanderprediger, denen das Evangelium anvertraut ist Sie berufen sich auf eine amtliche Sendung durch Christus; ihr Amt hat sonach göttlichen Ankergrund, es besitzt darin die Bürgschaft für treue Überlieferung, es erhebt deshalb den Anspruch, im Widerstreit der Meinungen Entscheidungen zu fällen, das Evangelium unverändert zu bewahren.

Von seiner unerschöpflichen Anpassungsfähigkeit gab das Christentum die erste Probe schon, als es, die Schranken des Judenlandes und Judenvolkes überschreitend, in der Heidenwelt, in den Seelen heidnischer Menschen Anknüpfungspunkte suchte und fand, sich als Weltreligion schon im apostolischen Zeitalter durchsetzte.

Wenn das Christentum zudem von Anfang an[1] und in immer steigendem Maße alles Wahre und Gute, alles Edle und Schöne, alles Vernünftige, Ge-

[1] „Im übrigen, Brüder, was immer wahr und ehrwürdig und gerecht und rein und anmutig in Tat oder Wort ist, was irgend für tüchtig oder löblich gilt, darauf richtet euren Sinn" (Phil. 4, 8).

rechte, Zweckmäßige nicht bloß wohlwollend aufnahm, sondern je nach Bedarf sich geradezu aneignete, so trat darin durchaus keine Nebenströmung im Christentum zutage, noch war es eine Konzession, bestimmt, starre Unveränderlichkeit zu mildern. Es lag das vielmehr ebenso in seinem Wesen wie die Unveränderlichkeit. Ebenso wie es eine unmittelbare Kundgebung göttlicher Weisheit zu sein beansprucht, sieht es in allem Wahren, Guten, Edlen, Schönen, Vernünftigen, Gerechten, Zweckmäßigen mittelbare Kundgebungen göttlicher Weisheit. Natürliche und übernatürliche Vollkommenheiten sind von Haus aus durch vorbestimmten Einklang verbunden; mit der ganzen Weite des Kulturlebens, mit Wissenschaft und Kunst, mit Recht und Sitte, mit geistiger und körperlicher Arbeit, mit Familie und Staat, mit dem Genossenschaftswesen und jeglicher Förderung von Volkswohlfahrt steht die Ausbreitung des Reiches Christi im Verhältnis der Interessengemeinschaft und der Solidarität. Daher seine unerschöpfliche Anpassungsfähigkeit.

* * *

Eben jenes Christentum, dessen Eintritt in die Geschichte uns die Urschriften aufschließen, hat seitdem einen langen Weg durch die Zeiten und Räume der Weltgeschichte zurückgelegt. Die Eigenart, die seinen Anfängen eignete, unter anderem die Spannweite, die Geschlossenheit, die Unveränderlichkeit, die Anpassungsfähigkeit, sie beleuchten gleich Scheinwerfern seine künftigen Geschicke, beleuchten auch in diesen späteren Zeiten das Problem des Synkretismus, wenn von einem solchen gesprochen werden kann.

Das Zeitalter, das nach den Märtyrern benannt wird, ist ein Gegner, ein Gegner auf Tod und Leben, des Synkretismus. Da standen auf der einen Seite die, welche am Kaiserkult sich zu beteiligen keine Schwierigkeit fanden, mochten sie daneben mehrere Religionen haben oder bloß eine oder gar keine, die Vertreter des Synkretismus. Sie sagten: Was liegt denn daran, ein paar Weihrauchkörner zu opfern und zu sagen: Herr, Gott, Kaiser! Auf der andern Seite standen diejenigen, die mit der stehenden Begründung „Ich bin Christ!" sich dessen weigerten und um dieser Weigerung willen qualvollen Tod erlitten. Ihr Bekenntnis war der Ausklang ihrer Seelenüberzeugung. Es war der Ausdruck für ihre persönliche Zugehörigkeit zu Christus und ihre Zugehörigkeit zum sozialen Körper der „Christianoi". Diese Zugehörigkeit schloß aber jede andere seelische und religiöse Zugehörigkeit aus; mit der Standhaftigkeit der christlichen Überzeugung erwies sich das Gewissen als Großmacht.

Blicken wir in fernere Zeiten, so gewahren wir, wie die Großkirche inmitten einer Fülle von synkretistischen Schriften, den Apokryphen, an der geschlossenen Einheit ihrer echten Evangelien, ihres Kanons der heiligen

Schriften festhält; inmitten einer Fülle von Irrlehren an der geschlossenen Einheit ihres Kredo; inmitten zahlreicher Spaltungen an der geschlossenen Einheit ihres sozialen Gefüges. Die Irrlehren sind die eigentlichen Vertreter des Synkretismus, der das Christentum weltlicher Weisheit und den Zeitströmungen anpassen wollte, statt was an wirklichen Werten da vorhanden sein mochte, dem Christentum so anzupassen, daß dieses die Norm blieb. Der Kampf wider die Irrlehren ist ein im Namen der geschlossenen Einheit und Unveränderlichkeit geführter Kampf wider den Synkretismus; die dogmatischen Entscheidungen der Konzilien sind die Bollwerke jener Einheit und Unveränderlichkeit.

Und doch zeigt sich im nämlichen Zeitraum wie in den folgenden auch die Spannweite und die Anpassungsfähigkeit des Christentums, zeigt sich in der Verwendung griechischer Philosophie und griechischer Sprachkunst, wie in der des römischen Rechts im allgemeinen, des Verwaltungsrechts, des Genossenschaftsrechts im besondern, und auf andern Gebieten antiken Kulturlebens. Und immer von neuem drängt sich die Einsicht auf, daß es seinesgleichen nicht hat, das unvergleichliche Christentum, daß es als absolutes Religionsideal sich darstellt und deshalb nicht bloß vergleichsweise, sondern schlechthin unvergleichlich erscheint.

Nicht bloß was das Christentum leistete, auch was es nicht leistete, begreift man aus dem Heilsplan und der Heilsgeschichte, aus der Anlage und den Anfängen des Christentums. Man begreift es aus der Tatsache, daß die menschliche Natur und alle ihre Elementarkräfte als mitwirkende Ursachen in die gesamte Heilsgeschichte einbezogen sind; die individuellen Elementarkräfte des Verstandes und freien Willens nach ihrer persönlichen Eigenart wie der kollektiven Besonderheit nationaler Begabung, die sozialen Elementarkräfte: Familie, Genossenschaftswesen, Volk und Staat. Diese Tatsache müßte in ihrer ungemein großen Tragweite gewürdigt werden. Doch öffnet dieser Gesichtspunkt neue Durchblicke und Fernsichten, die hier nicht weiter erörtert werden können. Das Nachdenken darüber kommt eben an kein Ende, ist ein nie versiegender Strom. Indes dünkt uns aller geschichtlichen Erkenntnis höchste Einsicht und letztes Wort in diesem Bekenntnis zu liegen: unvergleichliches Christentum.

Robert von Nostitz-Rieneck S. J.

# Die jüngste Geschichte der neuesten deutschen Philosophie.

Die vorige Nummer dieser Hefte machte auf einige Gesichtspunkte aufmerksam, unter denen eine auf der Höhe der Forschung stehende Geschichte der neuesten Philosophie etwa anzulegen wäre. Zugleich wurden die großen Schwierigkeiten betont, die einer Verwirklichung des Ideals hemmend in den Weg treten.

Konstantin Oesterreich bietet uns nunmehr in der Um- und Neubearbeitung des vierten Bandes des Ueberwegschen Grundrisses eine umfassende Gesamtdarstellung der Geschichte der Philosophie von Fichte (1794) bis zur Gegenwart[1].

Die empfindlichen Mängel der älteren Auflagen, welche die anerkennende Besprechung der neuesten Ausgabe des zweiten Teiles zu berühren hatte (Stimmen der Zeit Bd. 90, S. 85 ff.), machten sich besonders im vierten Band stark fühlbar: „Der Grundriß glich allmählich einem weitläufigen, düstern Herrenhof, auf dem Geschlecht um Geschlecht dem ursprünglichen Bau Flügel und Anbau nach Bedürfnis und Zeitgeschmack angeklebt hatte“ (S. 89). Es fehlte die gründliche Durcharbeitung und der organische Aufbau; außerdem war die neueste Philosophie durchaus ungenügend berücksichtigt.

Um das Werk auf die Höhe zu bringen, betrachtete es der Herausgeber als seine erste Aufgabe, die Lücken in den Stoffsammlungen auszufüllen und besonders die Philosophie der letzten Jahrzehnte „völlig neuzugestalten“. Da hat er wirklich Hervorragendes geleistet. Schon der Zuwachs der Seiten von 704 auf 910 beweist das zahlenmäßig.

Aus dem Zeitalter der Romantik — um uns heute auf die Geschichte der deutschen Philosophie zu beschränken — hat die Darstellung Hegels, besonders auf der Grundlage der Forschungsergebnisse Diltheys, eine durchgreifende Überarbeitung gefunden. Neu hinzugekommen ist W. v. Humboldt,

[1] Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie. Vierter Teil: Das neunzehnte Jahrhundert und die Gegenwart. 11. Aufl. Neu bearbeitet und herausgegeben von Dr. Konstantin Oesterreich. gr. 8° (XVI u. 910 S.) Berlin 1916. Mittler & Sohn. *M* 15.—

desgleichen der bislang fast verschollene, nunmehr zu tiefgreifendem Einfluß gelangte böhmische Priester B. Bolzano. Die Mitte des Jahrhunderts wurde ebenfalls bedeutend ergänzt oder umgearbeitet, die Abschnitte über Fechner und Lotze sind wie neu. An dem dritten Teil „Philosophie der Gegenwart" „ist mit Ausnahme der Paragraphen über die katholische Philosophie, die mit Lotze verwandten Denker und die theologische Systematik, die aber ebenfalls erheblichere Eingriffe erfuhren, so gut wie alles durchaus neu. Neu sind demnach die Paragraphen über Entwicklungslehre und Monismus, E. v. Hartmann, Wundt, Positivismus, Empiriokritizismus, Immanenzphilosophie, idealistisch-pragmatischen Positivismus, sämtliche den Neukritizismus behandelnde Paragraphen — es ist das wohl überhaupt die erste eingehende Gesamtübersicht über die neukritizistische Bewegung. Ferner sind neu der Paragraph über die Psychologie sowie die über die logische Bewegung der Gegenwart handelnden Partien.... Neu sind weiter die Abschnitte über Nietzsche, Dilthey und Eucken, ebenso größtenteils die beiden Paragraphen ‚Weitere neuere Denker' und ‚Weitere Literatur auf Einzelgebieten'" (S. VIII f.).

Die zweite stoffliche Vermehrung und Verbesserung geht auf die Bibliographie. Auch hier ist mit vorbildlichem deutschen Gelehrtenfleiß eine große, schöne Arbeit geleistet worden. Die Aufzählung der Werke der Philosophen nebst kurzer Inhaltsangabe geschieht in übersichtlicher Reihenfolge im Text selbst, während die einschlägige Literatur in zugleich systematischer und chronologischer Gruppierung im „Literaturverzeichnis" aufmarschiert.

Dieser Reichtum an Stoffzufuhr und bibliographischen Neuangaben allein schon bedeutet einen gewaltigen Fortschritt über die früheren Auflagen hinaus und stellt dem Gelehrten ein glänzendes Zeugnis hervorragender Begabung, tüchtigen Könnens und eisernen Fleißes aus, den „Ueberweg" IV (11. Aufl.), aber hebt er in dieser Hinsicht weit über alle andern philosophiegeschichtlichen Gesamtdarstellungen.

Die einzelnen Denker werden in der Weise behandelt, daß nach einer kräftigen Hervorhebung ihrer philosophischen Eigenart und nach klarer Herausarbeitung der Leitsätze ihres Systems ein ziemlich eingehendes Lebensbild mit besonderer Bedeutung ihrer Charakter- und Gemütseigentümlichkeiten und ihres intellektuellen Werdeganges entworfen wird. Darauf folgt die ausführlichere Entwicklung des Lehrinhaltes. Um die führenden Geister scharen sich ihre Schüler und Anhänger. Diese Gruppierungen geben eine klare, dem Gedächtnis sich leicht einprägende Vorstellung von den ver-

schiedenen Denktypen und Schulen. Besonders liebevoll sind die noch lebenden Philosophen bedacht: von den heutigen, literarisch sich betätigenden Professoren dürfte kaum ein Name fehlen. — Gelegentlich erfolgt die Orientierung nicht vom Denker, sondern vom Problem aus. So wird ein recht befriedigendes Bild von der Entwicklung der experimentellen Psychologie entworfen. Ähnlich werden Namen wie Sigwart, Brentano, Husserl, Stumpf, Meinong in die breite Darstellung der neueren logischen Bestrebungen verflochten.

Die Gesamtgeschichte endlich der deutschen Philosophie seit dem Erscheinen der Fichteschen Wissenschaftslehre (1794) bis zur Gegenwart wird von Oesterreich übersichtlich in folgende drei Perioden gegliedert: Das Zeitalter der spekulativen Systeme (bis 1831), die Philosophie in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts (1831—1870), die Wiedergeburt des philosophischen Denkens (seit 1870). Wie dem Ganzen, so werden diesen einzelnen Unterabteilungen je ein knapp zusammenfassender, großzügiger, kräftig profilierter Überblick vorausgeschickt.

Der architektonische Aufbau in seiner breiten Linienführung und reichen Gliederung, gelegentliche erfreuliche Ansätze genetischer Betrachtung und energischer systematischer Konstruktion, und die im großen ganzen faßliche Schreibweise verraten hohe geschichtliche Befähigung.

Bei all diesen Vorzügen leidet das Werk an ganz wesentlichen Mängeln, Fehlern und Einseitigkeiten. Der Herausgeber fühlt das in etwa selbst: „Die Darstellung der deutschen Philosophie erforderte, wenn sie auf die Höhe gebracht werden sollte, eine vollständige Erneuerung. Sie auf diese Höhe zu bringen, setzte ich mir als festes Ziel, wenn ich mir auch von vornherein sagen mußte, daß es innerhalb einer Auflage nicht vollständig erreichbar sei" (S. VII). Diese wissenschaftliche Bescheidenheit, von der die spätere Art zuweilen absticht, ehrt den Gelehrten. Auch der Mut, mit dem ein Psychologe, der bislang noch nichts über die Geschichte dieser Zeit veröffentlicht und überhaupt erst eine kleine historische Arbeit über Kant geschrieben hat, innerhalb vier Jahre diese Riesenaufgabe zu erledigen wagt, ist etwas Außergewöhnliches. Vielleicht hätte ihn ein ausgereifter, erfahrener Meister der Geschichtschreibung kaum gefunden.

Die erste Reihe von prinzipiellen Entgleisungen macht sich in der Auswahl des Stoffes bemerkbar. Daß zunächst der Zeit von 1870 bis jetzt ein fast ebenso breiter Raum gewidmet wird wie den beiden früheren Perioden zusammen, würde vielleicht ein Kritiker wie Ed. v. Hartmann

angesichts des Mangels erstklassiger Führer beanstanden. Indes mag man zur Rechtfertigung der ausführlichen Behandlung all dieser mehr oder minder bedeutenden Professoren und Privatdozenten in einem Monumentalwerk auf ihren „Gegenwartswert" hinweisen. De gustibus non est disputandum!

Dagegen versteht man nicht recht, warum Wundt, der mehr Polyhistor und experimenteller Psychologe als systematischer Philosoph ist, mehr in die Breite als in die klare Tiefe geht, so ausführlich zur Sprache kommt. Oesterreich selbst muß gestehen: „Wundts Bedeutung als Philosoph ist im Gegensatz zu der des Psychologen noch nicht hinreichend anerkannt, was zum Teil damit zusammenhängen dürfte, daß die Darstellung ... alle schärferen Akzente vermeidet." Vielleicht liegen die Gründe der „noch nicht hinreichend erfolgten Anerkennung" des allmählich an Jahren ziemlich fortgeschrittenen Philosophen Wundt anderswo, so daß sich Verdienst und „Anerkennung" genau entsprächen. — Nur aus Opportunitätsrücksichten, jedenfalls nicht aus sachlich wissenschaftlichen Gründen kann die Raumverschwendung an Nietzsche entschuldigt werden. Die ernste Wissenschaft hat denn doch den prinzipienlosen Umstürzler, den vielfach ganz unzusammenhängend und unlogisch phantasierenden Sprachkünstler trotz gelegentlicher Geistesblitze längst abgeschüttelt. Das lange Kapitel „Weitere Denker" in seiner Gesamtheit wirkt, wie wenn man moderne Gipsabdrücke ebenbürtig der vatikanischen Skulpturensammlung mit ihren Apollo, Laokoon usw. einverleiben würde.

Umgekehrt wird ein so bedeutender Denker und fruchtbarer Schriftsteller wie v. Hertling mit einem Sätzchen erledigt; sein naturwissenschaftlich-metaphysischer Standpunkt wird darin wenigstens kurz angedeutet, während sich die Geschichte über seine naturrechtlichen und staatsphilosophischen Theorien völlig ausschweigt. Und doch liegt dort seine Hauptbedeutung. Ähnlich bekommt P. Cathrein eine kleine Kopfverneigung; stolz braucht er freilich gegenüber der ausführlichen Würdigung des oberflächlichen Th. Ziegler und des Antimetaphysikers Jodl nicht zu werden. Aber man erfährt wenigstens etwas von den Arbeiten des vielgelesenen Ethikers, der sich durch Prinzipienfestigkeit, klare Beweisführung und umfassendes Wissen auszeichnet. Dagegen wird Kleutgen buchstäblich so erledigt: „Joseph Kleutgen, D. Ph. der Vorzeit verteidigt, 2. A., Innsbr. 1878 1879." Man merkt es dem Buch wirklich an, daß es in des Weltkriegs Papierknappheit gedruckt ist. Diese Gegenüberstellung Cathreins und

Kleutgens zeigt, daß Oesterreich von dem Werdegang hochbedeutsamer philosophischer Richtungen kaum einen Begriff hat, denn sonst hätte er Kleutgen mit seinem tiefgehenden geschichtlichen Einfluß auf die Entwicklung der Neuscholastik im Vergleich zu Cathrein viel eingehender behandeln müssen.

Noch weit handgreiflicher zeigt sich Oesterreichs Unselbständigkeit und Befangenheit den Stoffmassen gegenüber in der Darstellung Bolzanos. Dieser katholische Priester, dieser klare und selbständige Denker, dieser scharfsinnige Logiker ist in neuester Zeit wie zufällig durch Husserl und andere Denker der bisherigen Vergessenheit entrissen worden. Es wurde dadurch bloß eine wissenschaftliche Rückständigkeit behoben. Vor mir liegt die Wissenschaft Bolzanos. Abgesehen von einzelnen Gedankengängen und der kritischen Stellungnahme zu Kant und dem deutschen Idealismus trägt Bolzano darin nur das vor, was die aristotelisch orientierte Scholastik, was die neuscholastischen Lehrbücher auch enthalten. Diesem einen Scholastiker nun ist ein fast doppelt so breiter Raum gewidmet worden wie der ganzen mächtig angeschwollenen neuscholastischen Strömung überhaupt. Wo ist nun das Prinzip der Stoffeinteilung Oesterreichs?

Diese Fälle ließen sich um ein Vielfaches vermehren. Sie genügen, um zu der Behauptung zu nötigen, daß Oesterreich nicht über dem Stoff steht, daß sein Urteil über die Stoffmassen, trotz der Erklärung, „die Bearbeitung ist mit wenigen . . . Ausnahmen stets auf Grund der Werke der behandelten Denker selbst erfolgt", oft ein unselbständiges oder jedenfalls ein durchaus einseitiges ist, daß die Aufnahme des Stoffes nicht von einem objektiv gegebenen, unpersönlichen Prinzip erfolgt ist.

* * *

Die eben berührte Behandlung der Neuscholastik drängt zu einer prinzipiellen Auseinandersetzung. Die neuscholastische Bewegung, die schon vor Kleutgen, Stöckl und andern Pionieren einsetzte, ergriff vor allem seit der epochemachenden Enzyklika Leos XIII. Aeterni Patris vom Jahre 1879 die weitesten wissenschaftlichen Kreise in Deutschland. Sie zeitigte hervorragend wissenschaftliche Werke und das in großer Zahl. Vor allem hat sie in der geschichtlichen Erforschung der mittelalterlichen Philosophie Bahnbrechendes und Unvergängliches geleistet. Die gesamte fachphilosophische Welt hat das unbefangen anerkannt: die Arbeiten Denifles und Ehrles sind weltberühmt geworden, die Schulen Baeumkers und v. Hertlings genießen auch bei der ungläubigen Wissenschaft fachmännischen Ruf. Von alledem erfährt man fast nichts. Die Namen Denifle, Ehrle, Grabmann

und Baumgartner — bekanntlich der überall anerkannte Herausgeber des Ueberweg II und somit Kollege Oesterreichs — fehlen vollständig.

Dagegen werden einem Dilthey, dessen philosophische Bedeutung mit seinen Untersuchungen über die Geschichtswissenschaften so ziemlich erschöpft ist, vier volle Seiten gewidmet, desgleichen den Geschichtstheorien Windelband-Rickerts.

Weiter: wenn man die allgemein anerkannten gründlichen Werke eines Geyser, eines Mausbach und anderer Neuscholastiker durcharbeitet, wird man finden, daß sie der Scholastik, dem hl. Augustin und dem hl. Thomas mindestens ebenso frei und unbefangen gegenüberstehen wie die Neukantianer ihrem Meister. Diese nun werden in vollen sieben Paragraphen behandelt, die verschrobene Als-ob-Philosophie Vaihingers bekommt sogar einen eigenen Abschnitt. Von jenen Neuscholastikern dagegen erfährt man kaum etwas, erhält vielmehr den Eindruck, als hingen sie sklavisch vom Mittelalter ab: „am Ausgang des Jahrhunderts hat der Neuthomismus die volle Herrschaft gewonnen". Dasselbe wie von Geyser und Mausbach ließe sich von den geistvollen Schriften Haffners mit ihrer klassischen Behandlung des Materialismus, von den in ihrer Zeit hervorragenden „Welträtseln" T. Peschs, den scharfsinnigen naturphilosophischen Forschungen Wasmanns, den pädagogischen, so gehaltvollen Theorien Willmanns und manch andern katholischen Denkern sagen.

Die Unzulänglichkeit und Einseitigkeit der neuen Bearbeitung erhellt besonders aus der am Kopf des Paragraphen großgedruckten allgemeinen Charakteristik: „am Ausgang des Jahrhunderts hat der Neuthomismus die volle Herrschaft gewonnen. . . . Die ausschlaggebende Stellung erhielt er Ende der siebziger Jahre durch eine päpstliche Enzyklika, die ihn zur offiziellen Philosophie der katholischen Kirche erhob" (S. 328). Hier hätte zunächst deutlich umschrieben werden müssen, was unter Neuthomismus zu verstehen ist. Thomismus (mithin auch Neuthomismus) kann nämlich als Lehre und Geist des hl. Thomas oder als eine ganz bestimmte philosophisch-theologische Schule mit ganz bestimmten Ansichten genommen werden. Thomismus in dem einen und dem andern Sinn ist in vielen grundsätzlichen Fragen etwas wesentlich Verschiedenes. Hier kommt überhaupt nur der Thomismus im ersten Sinn in Betracht. Damit aber erweist sich die allgemeine Charakteristik: „der Neuthomismus hat die volle Herrschaft gewonnen", als irreführend und in ihrer Allgemeinheit als falsch. Was bezweckt nämlich Leo XIII. mit seiner berühmten Enzyklika? Erhob er

wirklich den Thomismus „zur offiziellen Philosophie der katholischen Kirche“ in dem engherzigen, reaktionären Sinn, wie Oesterreich das meint? Gewiß nicht! Ein Gegenbeweis dafür ist schon die Tatsache, daß die Päpste und das kirchliche Lehramt überhaupt die Lehre des hl. Bonaventura und des Duns Scotus, die in philosophischer Hinsicht nicht bloß in zahlreichen Einzelsätzen, sondern sogar in vielen Fundamentalfragen das Gegenteil vom hl. Thomas lehren, wiederholt feierlich anerkannt und belobigt haben, und daß katholische Schulen verschiedenster Richtungen ihnen in vielen ihrer Theorien folgen. Wer sodann die Enzyklika vorurteilslos und unparteiisch liest und aus ihrem Zweck und andern Abfassungsumständen zu verstehen sucht, wird sehen, daß der Papst zunächst nicht untergeordnete Lehrstücke, sondern in erster Linie die Prinzipien und Grundsätze, vor allem den Geist des Englischen Lehrers und der Scholastik überhaupt vor Augen hat. Wie wenig die Enzyklika insbesondere den wissenschaftlichen Fortschritt hemmt oder verlangsamt, selbst wenn er sich nur mit Preisgabe scholastischen Denkgutes durchsetzen könnte, ist klar in den Worten ausgesprochen: „Alle menschlichen Wissenschaften endlich müssen im voraus auf Fortschritt hoffen und haben sich eine ganz bedeutende Förderung von dieser Erneuerung der philosophischen Disziplinen zu versprechen. . . . Darum werden auch die Naturwissenschaften, die man jetzt so hoch schätzt und welche überall zu ihrer Bewunderung hinreißen, durch die Wiederherstellung der Philosophie . . . sehr viel gewinnen. . . . Wir erklären, daß Wir gern und dankbar aufnehmen, was immer Weises gesagt, was immer Nützliches von irgend jemand gefunden oder erdacht worden ist. . . . Wenn etwas mit den ausgemachten Lehrsätzen der späteren Zeit weniger übereinstimmt oder endlich, in welcher Weise dies nur immer sein mag, unhaltbar sich zeigt, so gedenken Wir das keineswegs unserer Zeit zur Nachfolge vorzuhalten.“

Wenn nun aber tatsächlich in den Grundprinzipien, in den großen Leitsätzen die katholischen Philosophen dieselben Ansichten vertreten wie der Aquinate, hören sie deshalb auf, selbständige Denker zu sein? stehen sie deshalb blind unter der „vollen Herrschaft“ des Thomismus? Als ob das Sehen derselben Sonne, derselben Gebirgsgegend bereits Abhängigkeit des einen vom andern voraussetzen müßte! Zugegeben aber, die Neuscholastiker hätten die Anregung zu vielen Fragen und Lösungen von der mittelalterlichen Philosophie empfangen, können sie dann nicht auf neuen Wegen zu dem alten Ziel gelangt oder nicht wenigstens selbständig und bei voller Tageshelle dieselben Gedankengänge gegangen sein? In der Beantwortung dieser Frage werden

sich freilich die „Modernen" mit den Aristotelikern vorderhand nicht verständigen: die letzteren glauben nämlich an einen organischen, stufenweisen Fortschritt, an eine historische Entwicklung der Wissenschaften, so daß es in der Philosophie ebensowenig wie in allen andern Wissenschaften Mangel an kritischem Geist und an selbständiger Forschergabe bedeutet, auf den sichern Ergebnissen der Vorgänger aufzubauen. Die „Modernen" dagegen bauen jeder von neuem ihr System von Grund auf aus; sie arbeiten, als sei vor ihnen noch keine wahre Philosophie ausgedacht, kein solides Fundament gelegt. Die historische Bedeutung früherer Philosophen liegt für sie, abgesehen von manchen haltbaren Partien und Sätzen im einzelnen, fast ausschließlich darin, daß man sieht, wie sich das Weltbild im Geist einer hervorragenden, eigenartigen Persönlichkeit widerspiegelt. Mithin werden sich beide Richtungen über den Begriff der Selbständigkeit, wie über die Aufgabe der Philosophie überhaupt, einstweilen nicht verständigen können.

So die Theorie. In der Praxis freilich entlehnen zumeist auch die Denker des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts Hauptbestandteile ihrer Bauten der Vorzeit, so daß die Quellenanalyse und vergleichende geschichtliche Betrachtung das „Schöpferische" ihrer Systeme nur zu oft als eine bloße, mehr oder minder gelungene Zusammenstellung — „Synthese" ist der gelehrte Fachausdruck — aus früheren nachweist. Oesterreich selbst bringt dafür viele Belege. Und nur zu häufig steht die Forderung kritischer Selbstbesinnung und die tatsächliche Leistung in demselben umgekehrten Verhältnis wie bei Descartes: kaum glaubt er im Cogito, ergo sum den archimedischen, unverrückbaren Ausgangspunkt gefunden zu haben, da baut er rüstig voran, ohne sich irgendwie um die Kritik der schwierigsten Grundprobleme, wie Kausalität, Substanz, Gottesbegriff, zu sorgen.

Die Neubearbeitung der katholischen Philosophie ist indes nicht bloß schief und einseitig, ihre Art berührt auch wenig vornehm, den Katholiken geradezu peinlich. Das ist um so befremdender, als die früheren Herausgeber nicht bloß selbst den ritterlichsten Ton wahrten, sondern sogar mit feinem Taktgefühl die Hochscholastik durch katholische Fachmänner ausarbeiten ließen. Noch weitherziger und weitblickender handelte der Verlag, als er in der neuesten Ausgabe die ganze Patristik und Scholastik in die bewährten Hände des katholischen Professors Baumgartner legte. Auch Frischeisen-Köhler behandelt die Scholastik des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts durchaus vornehm, den bedeutendsten philosophischen Vertreter des Jesuitenordens, Suarez, sogar mit hoher Anerkennung.

Der wahre, leicht zu ermittelnde Sinn der Enzyklika Leos XIII. wurde vorhin kurz festgestellt. Demgegenüber wagt Oesterreich von all den Philosophen, die seither in diesem Geiste arbeiteten, zu behaupten, es seien keine selbständigen katholischen Denker mehr hervorgetreten. Noch peinlicher berührt die gegen die Katholiken erhobene Anschuldigung: „Die kulturelle Selbstisolierung und Abschließung der katholischen Sphäre hat auch auf philosophischem Gebiet eine Sonderstellung zur Folge gehabt" (S. 328). Wir wollen nicht Gleiches mit Gleichem vergelten, sonst könnte man an der Hand dessen, was der Verfasser auf den 910 Seiten über die Gelehrten katholischen Bekenntnisses sagt, und vor allem aus dem, was er nicht sagt, aber hätte sagen müssen, den aktenmäßigen Beweis liefern, daß die „kulturelle Selbstisolierung und Abschließung der Sphäre" Konstantin Oesterreichs ihn sogar die elementarsten Erscheinungen der Scholastik und Neuscholastik hat blind übersehen lassen. Beispielsweise führt er des öftern Gedankengut, das durchaus scholastischer Herkunft ist und sich für jeden Kenner sofort als solches erweist, auf Leibniz zurück. Hat denn dieser große, edle, echt geschichtlich denkende Geist nicht selbst wiederholt auf den scholastischen Ursprung vieler seiner metaphysischen und logischen Auffassungen hingewiesen? Ist es ferner akademisch vornehm, wenn Oesterreich den Abschnitt, der als „Philosophie der katholischen Kirche" überschrieben ist, mit folgender Charakteristik jenes bekannten Apostaten krönt: „Bei aller Hochschätzung der Scholastik verlangt, mit dem Kirchenglauben brechend, volle geistige Freiheit Gideon Spicker. . . . Vom Kloster ins akademische Lehramt. Schicksale eines ehemaligen Kapuziners. . . . Über Theismus und Pantheismus muß hinausgegangen werden zu einem höheren Gottesbegriff. Die Welt ist ein Aktuellwerden von in Gott potentiell gelegener Materie"? Schwerlich hätte Ueberweg oder Heinze den zu so trauriger Berühmtheit gelangten Gottesleugner Verweyen mitten zwischen katholische Gelehrte gesetzt, jedenfalls aber würde ihm ein Historiker, der einen richtigen Begriff von dem Geist und der Geschichte der Scholastik hat, nicht folgendes ganz unverdiente Loblied gesungen haben: „Als Kritiker der Scholastik auf der Basis ausgedehnter Literaturkenntnis verdient hervorgehoben zu werden: Joh. Maria Verweyen." Seine Entstellungen der Scholastik haben nämlich den aktenmäßigen Beweis geliefert, daß er die Scholastik vollständig mißversteht.

Die Geschichte der modernen Philosophie hat am allerwenigsten Grund, sich über Abschließung, Anpassungsunfähigkeit und Unduldsamkeit „der

katholischen Sphäre" zu ergehen. Bestand nicht der alte Kant dem jungen Fichte gegenüber auf dem Festhalten am „Buchstaben" seiner Philosophie? Berichtet nicht sein zeitgenössischer Biograph Borowski ausführlich von seiner Geistes- und Charaktereigentümlichkeit, keinen Widerspruch vertragen zu können? Der deutsche Idealismus erklärt jeden der philosophischen Begabung für bar, der nicht mit seiner „intellektuellen Anschauung" die durchaus willkürlichen Grundlagen seiner Systeme als richtig anerkennt. Hegel, der von sich zu sagen wagte: „Ich bin die Wahrheit", stellt bekanntlich seinen Panlogismus als die Überwindung aller früheren Systeme und als die absolut wahre Philosophie hin. Schopenhauer, der sich nicht genug tun kann im Schimpfen niedrigster Art über seine Zeitgenossen, baut seinen voluntaristischen Pessimismus aus den Trümmern des kantischen Kritizismus auf mit der bescheidenen Selbstempfehlung: „Die Zeit wird kommen, wo, wer nicht weiß, was ich über einen Gegenstand gesagt habe, sich als Ignoranten bloßstellt." Dieser Geist ist getreu von den Meistern auf die Schüler übergegangen. Ein klassisches Beispiel von Abschließung und Unduldsamkeit ist gewiß die Marburger Schule mit ihrer einseitigen Kanterklärung und Geschichtsvergewaltigung. Den Höhepunkt endlich der bis zur Verachtung gehenden Geringschätzung anderer Denker und Denkrichtungen ist das bis zum Größenwahn gesteigerte Übermenschentum Nietzsches.

Wie stehen denn nun die Dinge in Wirklichkeit? Haben sich mehr die katholischen Philosophen von den nichtchristlichen, metaphysikfeindlichen, kantfreundlichen abgeschlossen oder umgekehrt diese von jenen? Man gehe einmal die Hauptzeitschriften durch: im „Philosophischen Jahrbuch", in der Revue néoscolastique usw. finden sich bloß katholische Mitarbeiter; die modernen erkenntnistheoretischen, psychologischen, ethischen usw. Probleme werden eingehend diskutiert, ausführliche Darstellungen der Führer der modernen Philosophie kehren oft wieder, die gegnerischen Neuerscheinungen werden in großer Menge gewürdigt. Umgekehrt sind hervorragende katholische Fachphilosophen ständige Mitarbeiter der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", des „Archiv für Geschichte der Philosophie", der psychologischen Zeitschriften usw. Wie selten dagegen bringen diese Blätter einen Artikel über Scholastik, über Thomas, über Neuscholastik, wie gehässig sind wiederholt die „Kantstudien" gegen Katholisches aufgetreten, wie kühl und ablehnend ist ihre gelegentliche Ankündigung der Werke katholischer Philosophen! Dasselbe ließe sich zahlenmäßig in bezug auf Monographien, Lehrbücher und Gesamtdarstellungen belegen.

Überhaupt gilt von den literarischen Erscheinungen dasselbe wie von der akademischen Lehrtätigkeit: Hätten wir nicht an den Universitäten mit katholisch-theologischen Fakultäten einen konfessionell zu besetzenden Lehrstuhl für Philosophie, es würden selbst die Fähigsten unter den katholischen Gelehrten kaum ankommen, wie das eine lange Erfahrung lehrt. Dann kann es freilich, menschlich genommen, kaum ausbleiben, daß das Angebot unserseits ein geringes, vielleicht ein zu geringes wird. Führen wir dann über die ungerechte Zurücksetzung gerechte Klage, so wirft man uns Abschließung und Rückständigkeit und Mangel an geschulten, tüchtigen Kräften vor.

Gegenüber diesen Vorurteilen hilft nur das eine: zielstrebig und ungebeugt, gottvertrauend und selbstbewußt, offenen und weiten Blickes wissenschaftlich Hervorragendes schaffen. „Freie Bahn den Tüchtigen!" Nach psychologisch-historischen Gesetzen werden ihnen Zeit und Umstände, Notwendigkeiten und Vernunft schließlich doch Gerechtigkeit widerfahren lassen.

* * *

Soweit die Mängel, welche auf die stoffliche Seite fallen. Auch in bezug auf die Darstellung wären, bei aller Anerkennung ihrer hervorragenden Vorzüge und vieler wirklich gelungener Partien, noch einige Wünsche zu äußern. Sie gehen alle auf größere Bestimmtheit, Klarheit und Sachgemäßheit des Ausdruckes. Man greife z. B. § 2 heraus: siebenmal kehrt auf engem Raum das Wort „Wert" wieder, ferner „erlebt" man dort auch wiederholt die „Werte". Was soll man sich darunter denken: alles und nichts! Diese impressionische, verschwommene Redeweise, die recht wohl einem Essai, aber herzlich schlecht einem wissenschaftlichen „Grundriß" ansteht, kehrt ziemlich oft wieder.

Die Darstellung anderer Partien ist offenbar von der Theorie Talleyrands getragen: die Sprache ist dazu da, die menschlichen Gedanken zu verhüllen. Das gilt besonders von den §§ 22 ff. Die Überschrift lautet: „Die Wirklichkeitsphilosophien". Zu ihnen zählt hauptsächlich der Empiriokritizismus eines Mach und Avenarius und die Immanenzphilosophie eines Schuppe und Rehmke. Nach ersteren besteht die ganze Wirklichkeit in „Empfindungsinhalten, Gedanken und Vorstellungen"; nach letzteren „existiert alle Wirklichkeit nur innerhalb des Bewußtseins". Dieser Phänomenalismus oder Subjektivismus oder Solipsismus ist aber nicht bloß die „Wirklichkeitsphilosophie", sondern wird, damit ja kein Zweifel übrigbleibe, auch noch als die Rückkehr zum „naiven Realismus", „als der natürliche Weltbegriff" hingestellt.

Ähnlich wird in § 38 die zweite Strömung innerhalb des Neukantianismus als die „metaphysische" bezeichnet; O. Liebmann ist ihr vornehmster Vertreter. Über seine Erkenntnislehre heißt es: „Die große Leistung Kants fand Liebmann schon früh in dem Nachweis der Abhängigkeit der Objekte vom Subjekt. Der Kerngedanke der kritischen Weltauffassung besteht in der Einsicht, daß der Mensch alles nur in dem Medium des menschlichen Bewußtseins erkennt, daß mithin auch alle Philosophie wie alle Wissenschaft sich immer nur innerhalb der Sphäre menschlicher Gedanken und menschlicher Vorstellungen bewegen kann und die Sphäre niemals und unter keinen Umständen zu überschreiten vermag. Nicht etwa die Welt, sondern unser Bewußtsein ist Urtatsache. Was bei Aufhebung des Bewußtseins übrigbleiben würde, ist ein völlig unbekanntes, unfaßbares Etwas oder Nichts, absolute Finsternis" (S. 370).

Vielleicht werden nach diesen Beispielen die Leser unserem vorhin geäußerten Wunsch nach einer sachgemäßeren, natürlicheren Ausdrucksweise beipflichten: nach gesundem Sprachgebrauch sind diejenigen Denker, welche das Dasein oder doch die Erkennbarkeit der Außenwelt leugnen, gewiß nicht die „Wirklichkeitsphilosophen" oder Vertreter des „naiven Realismus"; noch weniger werden Theoretiker, die alles Sein zu Bewußtseinsmomenten verflüchtigen, „Metaphysiker" genannt. Aus der gefühlsbetonten und breiteren Darlegung gewisser Lehrpunkte, aus gewissen lobenden und tadelnden Beiwörtern, aus gelegentlichen Ansätzen zur Beurteilung und besonders aus eingestreuten ausführlicheren Würdigungen spricht eine ganz bestimmte Stellungnahme des Verfassers zu vielen Denkern und Strömungen deutlich heraus. Häufig ist das Urteil durchaus zutreffend. Und doch ist die Würdigung, als Ganzes genommen, das Schwächste in dem ganzen Werk, vor allem deshalb bedauernswert, weil die früheren Auflagen da, wo sie Kritik übten und Werturteile fällten, durchgängig das Richtige trafen, immer aber sehr maßvoll und bedächtig zu Werke gingen. Darum griffen Männer der verschiedensten Richtungen mit Vertrauen zum „Ueberweg".

Zur Entschuldigung des Herausgebers, der überdies innerhalb weniger Jahre diese gewaltige Arbeit bewältigen mußte, ließe sich gewiß vieles sagen: die Schwierigkeiten der Aufgabe, die Kürze der Zeit, die verhältnismäßig kurze Beschäftigung mit Geschichte der Philosophie.

Ein prinzipieller Mangel, der wohl ganz aus obigen Milderungsgründen erklärt werden muß, ist das Gelegentliche und Zufällige in der Kritik: einmal fehlt sie vollständig, dann wiederum geschieht sie ausführlich,

anderswo erfolgt sie mitten in der Darlegung oder schleicht sich verstohlen in einem Nebensatz oder Beiwort ein.

Weit bedenklicher ist die wiederholte vollständige Entgleisung der Würdigung, die den schärfsten Widerspruch herausfordert. Von der Urteilslosigkeit des Verfassers in bezug auf die Scholastik war bereits die Rede. Ihr reiht sich ebenbürtig die Würdigung Nietzsches an, die mit folgenden Worten anhebt: „Der geistig bedeutendste . . . unter den ethischen Denkern am Ausgang des neunzehnten Jahrhunderts ist Friedrich Nietzsche . . .“ (S. 446). Sapienti sat!

Bedenklich, einseitig und als Ganzes verfehlt ist auch die Beurteilung der deutschen Idealisten: Fichte, Schelling, Hegel, namentlich Hegel. Hier vor allem lassen wir freilich gern die in der Sache gelegenen Milderungsumstände gelten.

Daß diese Philosophen hervorragende Geister waren, daß sie alle drei einen genialen Zug hatten, ist selbstverständlich. Fichtes ethisch angelegte, willensstarke Persönlichkeit, sein glühender Patriotismus und seine daraus quellenden Theorien haben einen Zug ins Große. Schelling mit seiner dichterischen Intuition, seinem künstlerischen Streben nach Einheit, seiner Auffassung der Natur als eines organisch aufgebauten, zweckmäßig wirkenden Ganzen hat etwas Bezauberndes. Hegels Blick auf das Ganze, seine Beherrschung der verschiedensten Seiten der Geisteswissenschaften, seine Begründung der Geschichte, besonders der Geschichte der Philosophie, als zusammenfassender, genetischer Betrachtung enthält viel wahre, bedeutsame und befruchtende Momente; sie hat vor allem fördernd und gestaltend auf das Geistesleben des neunzehnten Jahrhunderts eingewirkt. Wir geben sogar zu, daß man der dialektischen Methode eine gewisse richtige Seite abgewinnen kann, insofern als jeder Begriff des Endlichen in seiner idealen Umgrenzung und Beschränktheit über sich hinausweist auf ein anderes und Höheres. Daß weiterhin diese Denker aus ihrer Zeit heraus erklärt zu werden das Recht haben, erkennen wir voll und ganz an; ja wir geben gern zu, daß sie vielleicht mehr als andere Denker darauf ein Recht haben, und daß sie nur aus der Romantik mit ihrem Streben nach dem Absoluten und Einen, mit ihrer geschichtlichen Einstellung, mit ihrem starken Gefühl und ihrer lebhaften Phantasie, mit ihrer dichterischen Vermenschlichung und naiven Verehrung der Natur verständlich gemacht werden können.

Schließlich aber ist Wissenschaft keine Dichtung und Philosophie keine Spielerei, und trotz aller tönenden Worte von intellektueller Anschauung und persönlichem Erlebnis ist Philosophie ein System von Begriffen und

allgemeinen, objektiv gegebenen Wahrheiten. Und wenn wir bei der Beurteilung auch Entlastungsgründe gelten lassen können, so ist die Wahrheit doch eine absolute Herrin, eine gebieterische Majestät und eine nach unverrückbaren, ewigen Gesetzen entscheidende Richterin.

Oesterreich selbst fühlt das Berechtigte dieser Forderungen, wenn er schreibt: Die schweren Mängel des deutschen Idealismus „liegen in der Methodik, und diese wieder hat ihren Grund in der unzureichenden Entwicklung des logischen Gewissens ihrer Urheber. Wie es oft in der Geschichte der Fall gewesen ist, sprengte das in ihnen wogende reiche innere Leben die Ketten, die das intellektuelle Gewissen rasch dem ideenbeflügelten Denken anlegt, es zu langsamer Bewegung nötigend. Was für den an gedankliche Präzision und Konsequenz Gewöhnten eine längere, auf das Sachliche gerichtete Beschäftigung mit den Idealisten in logischer Hinsicht so peinvoll macht, ist die Laxheit des Wortgebrauchs und die damit zusammenhängende unerträgliche Häufung fortgesetzter Äquivokationen. . . . Die Schriften der deutschen Spekulation stellen eine geradezu unerschöpfliche Fundgrube für Äquivokationen dar" (S. 9 f.).

Das ist nun sehr schön ausgedrückt, und es stecken auch einige kritische Ausstellungen in diesen zarten Worten. Und doch ist es eine bloße Halbheit! Das lautet ja so, als ob die Entwicklung des logischen Gewissens etwas für den Mann der Wissenschaft Zufälliges wäre, als ob etwas, was gegen das intellektuelle Gewissen verstößt, überhaupt noch berechtigt sein könne, und als ob gedankliche Präzision und die Richtung auf das Sachliche nicht notwendige Vorbedingungen für die Wahrheit eines philosophischen Systems wären. Was endlich Äquivokation genannt wird, sind großenteils offenkundige Widersprüche.

Bereits Herbart, Bolzano, Fries, Beneke, Trendelenburg und besonders Schopenhauer haben nachdrücklich auf das Unmögliche und Widerspruchsvolle, auf das Willkürliche und Unbewiesene in den Aufstellungen Fichtes, Schellings, Hegels hingewiesen. Ihre geradezu phantastische, einseitig aprioristische Behandlung der Naturphilosophie aber und ihre geringschätzigen Äußerungen über die exakten Forschungsmethoden waren ein Hauptgrund, warum der bisherige spekulative Taumel in die schärfste Absage an alle aprioristische Vernunftwissenschaft und in förmliche Verachtung alles Spiritualismus umschlug und zur zügellosen Herrschaft des Mechanismus und zur einseitigen Schätzung der positiven Naturwissenschaften führen konnte.

Von all diesen Schattenseiten erfährt man bei Oesterreich kaum etwas.

Dagegen ist die Verherrlichung Hegels, um von Fichte und Schelling abzusehen, geradezu überschwenglich, sie versteigt sich zum begeisterten, schwungvollen Panegyrikus: „Seine Stellung in der Philosophie und seine Bedeutung für dieselbe wird bestimmt durch die ihm eigene Verbindung sonst getrennt auftretender Fähigkeiten: eines außerordentlich reichen inneren Wertlebens, das zugleich tiefstes, nachfühlendes Verständnis der Geschichte der geistigen Welt in sich schloß und rein intellektuelle Veranlagung für abstrakteste, begriffliche Spekulation" (S. 65 f.). „Eine einzigartige Kombination von Veranlagung: tiefstes historisches Verständnis und höchster philosophischer Trieb waren in ihm" (S. 76). „Der traditionelle Vorwurf der Wirklichkeitsfremdheit ist nicht zu halten. Hegels Philosophie ist zwar in höchstem Maße spekulativ, aber gesättigt mit Realität. . . . Viele seiner Intuitionen lassen an eindringender Kraft alles hinter sich, was sich positiv-historische Forschung nennt. Es bedarf nur des Abstreifens jenes Spinnengewebes von Begriffen, das sich in sein System über die historischen Anschauungen gelegt hat, damit diese in ihrer leuchtenden Kraft klar hervortreten. Ein ungeheurer Realismus des Blickes, ein unbedingt sicheres Bloßlegen der entscheidenden Zügel liegt hier vor" (S. 77). Dieser Sprache des Herzens steht die Wissenschaft einfach machtlos gegenüber.

Wir haben an einem Beispiele ausführlich zeigen wollen, wie einseitig und unfertig die Beurteilung und Würdigung ist; leider ließen sich deren noch mehr anführen.

Überblicken wir noch einmal den Grundriß in seiner jetzigen Gestalt, so erkennen wir freudig seine hervorragenden Vorzüge und einen bedeutenden gesunden Fortschritt über die letzte Auflage an, verschließen uns aber ebensowenig den vielen und bedenklichen Mängeln und Einseitigkeiten. Die hohe Begabung, das tüchtige Können und die ideale Arbeitsfreudigkeit des in der besten Schaffenskraft stehenden Herausgebers geben die sichere Bürgschaft, daß manche von diesen Fehlern abgestellt und viele dieser Lücken ausgefüllt werden. Steht zu erwarten, daß auch die prinzipiellen Entgleisungen einer unbefangenen Beurteilung und einer abgeklärteren Würdigung Platz machen? Ist vor allem auch Aussicht vorhanden, daß die durchaus unzulängliche Behandlung der Neuscholastik die reiche Ausbeute der modernen Forschung aufarbeiten und damit an die Stelle der nunmehrigen oberflächlichen Darstellung eine den wissenschaftlichen Ansprüchen irgendwie genügende treten werde? Bernhard Jansen S. J.

# Trotzköpfe.

Wir alle wissen oder glauben zu wissen, was ein Trotzkopf ist. Ein Schmeichelwort ist es nicht. Denn hört man, wie der Lehrer oder Erzieher einen kleinen Missetäter Trotzkopf nennt, so wird der Blick, der den Angeklagten trifft, ernst und vorwurfsvoll, die Züge werden härter, und ein Gefühl zürnender Gerechtigkeit, das aufsteigt, verlangt strenge Zucht und Ahndung: „Der Trotzkopf muß gebrochen werden." Und doch, wenn wir uns selber fragen, worauf sich denn das Verdikt gründe, erscheint uns die Sache lange nicht mehr so klar und einfach. Es wird uns schon schwer, den Trotz gegen andere Erscheinungen abzugrenzen und einen genauen Begriff von ihm zu bilden; und erst der Trotzkopf! Denn der sagt mehr. Noch schwieriger wird es im Einzelfalle, den tieferen Hintergrund des Trotzes aufzuhellen. Denn je mehr wir hineinschauen in die Wirklichkeit, desto zahlreicher erscheinen uns die Quellen des Trotzes, desto vielgestaltiger der Werdegang des Trotzkopfes. Und doch, wollen wir in unserem Urteil nicht ungerecht sein und vor allem in der Behandlung der sog. Trotzköpfe nicht argen, vielleicht gefährlichen Mißgriffen uns aussetzen und das Übel noch schlimmer gestalten, wo wir zu bessern hofften, so müssen wir über Wesen, Arten, Ursachen und Entstehungsweise des Trotzes und des Trotzkopfes klar werden.

I. Trotz und Trotzkopf. 1. Dem deutschen Sprachgebrauch[1] zufolge bedeutet Trotz und trotzen sowohl den äußeren Widerstand wie die innere seelische Verfassung, aus der dieser Widerstand hervorgeht, den kühnen, zuversichtlichen Mut, das Gefühl, daß man nicht zu weichen braucht, wie auch dessen Kundgebung im Gehaben durch Widersetzlichkeit. Dieser Widerstand kann gepaart sein mit kühner Herausforderung, mit Spott und Hohn; aber er braucht es nicht zu sein. Das Wesentliche des Trotzes ist der Widerstand, das Sichzurwehrsetzen. Er kann bestehen im Nichttun dessen, was andere verlangen, in schmollendem Sichzurückziehen, in finsterem Schweigen, in trotzigen Gebärden, die zeigen, daß man zum Kampfe ge-

[1] Vgl. D. Sanders und E. Wulfling, Handwörterbuch der deutschen Sprache. Achte Auflage. Leipzig 1910.

rüstet ist, in Widerrede, tatsächlichem Widerstand, der vielleicht sogar zum Angriff übergeht. Aber nicht jeder passive oder aktive Widerstand ist Trotz im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern nur der aus dem Willen stammende, der gewollte Widerstand. Weder der Negativismus des Jugendirreseins noch der starre Widerstand des unlenksamen Tieres ist Trotz; ersterer nicht, weil der Kranke der Aufforderung, nachzukommen, sich bemüht, aber durch innere Hemmungen gehindert wird; letzterer nicht, weil das Tier keinen Willen hat. Doch zeigt sich hier insoweit eine Analogie, als der Widerstand vom sinnlichen Begehren ausgelöst wird. Erst durch seine Abhängigkeit vom freien Willen gehört der Trotz in das Gebiet der Sittlichkeit. Der Widerstand gegenüber fremdem Willen kann ebensowohl sittlich gut wie sittlich schlecht sein. Wenn der Soldat dem Feinde seines Vaterlandes trotzt, der Tugendhafte fremden Ansinnen und Anreizen zur Sünde sich widersetzt, der Gläubige dem Hohn und Spott des Unglaubens die Stirne bietet, so ist das eine sittlich vortreffliche Tat.

Zum sittlichen Fehler wird der Widerstand erst, wenn er sich da zeigt, wo ein Gebot der Gerechtigkeit, der Liebe, der Klugheit verlangt, daß man dem fremden Willen den Vorzug gebe. Von Trotz im Sinne eines Vorwurfs pflegt man aber für gewöhnlich nur zu reden, wo es sich um Widerstand gegen Vorgesetzte bzw. mit irgendeiner Autorität ausgerüstete Leute handelt. Und wenn man auch den Buben, der beim Spiel seinen Kameraden nicht folgen und sich um keine Spielregeln kümmern will, zuweilen trotzig nennt, so nimmt man das Wort nicht im strengen Sinne, sondern als gleichbedeutend mit eigensinnig, hartnäckig und starrköpfisch. Demnach können wir den Trotz kurz umschreiben als den gewollten Widerstand gegenüber dem in Geboten, Befehlen und Anordnungen sich äußernden Willen der Vorgesetzten.

2. Mit dem Trotz zum Teil verwandt sind Ungehorsam, Eigensinn und Frechheit. Suchen wir sie, so gut es geht, gegeneinander abzugrenzen, um die Bahn für die Behandlung uns zu ebnen.

Der Ungehorsam im weiteren Sinne ist jede tatsächliche Nichtbeachtung eines Gebotes oder Verbotes. Der Ungehorsam im formellen Sinne dagegen, den die Theologen als eine Sünde eigener Art betrachten[1], ist Verachtung des ergangenen Befehls, der erlassenen Anordnung. Da der Trotz als solcher tatsächlich dem Gebote oder Verbote der Autorität

[1] Vgl. S. Thom. 2, 2, q. 105, a. 1 ad 1.

sich widersetzt, geht es natürlich in den seltensten Fällen ohne Ungehorsam im weiteren Sinne ab. Dagegen schreitet der Trotz durchaus nicht immer zum formellen Ungehorsam fort; denn selten schließt er eine Verachtung der Autorität oder des ergangenen Befehles in sich. Freilich fehlt es nicht an Fällen, wo der Trotz, besonders wenn er in Verbitterung und Haß seinen Ursprung hat, mit formeller Verachtung der Autorität sich vergesellschaftet. Dann gelten auch ihm die Worte des Apostels (Röm. 13, 2): „Wer der Gewalt widersteht, widersteht der Anordnung Gottes", und das strenge Urteil des Propheten Samuel (1 Kön. 15, 23): „Widerspenstig sein ist wie die Sünde der Wahrsagerei, und nicht gehorchen wollen wie der Frevel der Abgötterei."

Nicht selten werden von Pädagogen die drei Ausdrücke: Trotz, Hartnäckigkeit und Eigensinn[1] als gleichwertig betrachtet. Daran ist so viel richtig, daß starres Festhalten an der eigenen Meinung (Eigensinn) und starres Beharren auf seinem Willen zu den ergiebigsten Quellen des Trotzes gehört. Schlechthin gleichbedeutend sind indes diese Ausdrücke nicht. Eigensinn und Halsstarrigkeit zeigen sich nicht nur der Autorität gegenüber, sondern auch im Verkehr mit Gleichgestellten und selbst Untergebenen. Überdies brauchen Eigensinn und Hartnäckigkeit nicht nach außen sich zu zeigen. Denn man kann auf seinem eigenen Willen und seiner eigenen Einsicht beharren, auch wenn man, um Streit oder sonstige Weiterungen zu meiden, den Klugen spielt und äußerlich nachgibt. Frechheit[2] ist jegliche Äußerung, jedes Gebaren in Miene, Haltung, Sprache oder Handlung, welche der andern schuldigen Achtung, Hochschätzung und Verehrung zuwiderläuft. Der Trotz dagegen verletzt die schuldige Unterwürfigkeit. Nicht jeder Trotz ist „frecher Trotz", und nicht jede Frechheit trotzt.

3. Wenn also Lehrer oder Erzieher jemand einen Trotzkopf nennen, weil er, wie sie sagen, nicht folgt, keine Antwort oder freche Antworten gibt, so ist das Urteil etwas voreilig, selbst für den Fall, daß der Ungehorsam, das Nichtantworten oder Frechantworten nicht vereinzelt dastehen, sondern häufig wiederkehrende Erscheinungen sind. Das Wesentliche

---

[1] Über diese beiden vergleiche die Lehre des hl. Thomas über die pertinacia, „das Verharren in seiner Ansicht, mehr als es recht ist" (2, 2, q. 138, a. 2); Roloff, Lexikon der Pädagogik I (Freiburg 1913), unter „Eigensinn".

[2] Eine andere, in deutschen Mundarten gangbare Nebenbedeutung setzt frech als gleichwertig mit dreist, tollkühn, verwegen; sie kommt für unsere Arbeit nicht unmittelbar in Betracht.

des Trotzes, der Widerstand gegen die Autorität, ist nicht erwiesen. Die meisten Fälle des Nichtfolgens erklären sich restlos aus der jugendlichen Unachtsamkeit, der Freude am Spielen und Tändeln, und der leicht verständlichen Scheu vor den strengen Anforderungen der Schule. Oft bekommt man keine Antworten, weil die Kinder unsere Fragen nicht verstehen, keine Antwort wissen, oder sie im Augenblick nicht finden, vielleicht weil unsere etwas erregte und unruhige Art der Fragestellung sie kopfscheu gemacht hat. Fällt die Antwort frech aus, so braucht noch keinerlei Widerstand gegen uns darin zu liegen, und besser ist's, mit dem Urteil frech überhaupt zurückzuhalten. Die Auffassung von Kind und Lehrer decken sich nicht immer.

Nicht jeder, der gelegentlich einmal trotzt, ist ein Trotzkopf. Es ist selbst etwas anderes, einmal den Trotzkopf aufsetzen und ein Trotzkopf sein. Der Trotzkopf ist ein Trotzer auf der ganzen Linie, ein systematisch angelegter Trotzer, der Trotzer in Dauerstellung. Trotzkopf ist eine habituelle Verfassung, Trotz der einzelne Akt. Das will nun nicht heißen, nur den dürfe man einen Trotzkopf nennen, der sein Lebenlang trotzt, der ständig mit allen seinen Vorgesetzten auf dem Kriegsfuß lebt und selbst in seinen besten Stunden bloß eine kurzfristige Waffenruhe beobachtet, stets bis an die Zähne bewaffnet in Abwehrstellung verharrt, argwöhnisch den feindlichen Angriff abwartend, dem unmittelbar der eigene Gegenstoß folgen soll. Durch Schaden wird mancher klug. Selbst die liebe Jugend hat so viel praktischen Sinn, daß sie denen gegenüber, die ihr durch physische Kraft oder kaltes ruhiges Blut Eindruck machen, sich zu fügen weiß, und nur dort es mit dem Trotz auf die Dauer versucht, wo sie glaubt, nicht an den Unrechten zu geraten. Wer Eltern, Lehrern oder Meistern gegenüber, die ihn im ganzen gut und recht behandeln, immer und immer wieder in Trotz verfällt, der ist ein echter Trotzkopf, auch wenn er vor einer stärkeren Faust sich duckt, und einem Willen gegenüber, der noch härter ist als der seine, sich still ergibt. Wenn aber ein Junge im allgemeinen seinen Eltern, seinen Lehrern und Erziehern, und überhaupt allen seinen Vorgesetzten gegenüber pünktlich folgt und nur einem einzigen Lehrer gegenüber sich widerspenstig zeigt, da heißt es mit dem Urteil zurückhaltend sein.

## II. Der Trotzkopf, wie er leibt und lebt.

1. In der Stube sitzen Vater und Mutter beim Vesperbrot, und das vierjährige Söhnchen sitzt dabei. Die Mutter will dem Vater Kaffee einschenken. „Nein", schreit der Junge, „mir zuerst!" und stößt seine Tasse hin. Die gehorsame Mama schickt sich an, den Befehl zu erfüllen, aber nun zieht der Kleine die Tasse weg,

daß der Kaffee übers Tischtuch strömt. Jetzt wendet sich die Mutter wieder zum Vater. Kaum hat das der Junge bemerkt, kommandiert er wieder: „Mir!“ um dann die Tasse von neuem wegzuziehen. Da erfaßt den Alten Zorn, er verabreicht dem hoffnungsvollen Sprößling die wohlverdiente Ohrfeige und eilt verärgert hinaus an seine Arbeit. Die Mutter aber nimmt den Buben in ihre Arme und bedeckt ihn mit Küssen. „Das arme Kind!“ Das ist der eigensinnige Trotzkopf der Kinderstube. Ein einziger gründlicher Unterricht mit der Rute würde den Kleinen für immer geheilt haben. Der Rat klingt zwar nicht modern, aber er hat Gottes Gutheißung in der Heiligen Schrift und ist zum Segen der Seele des Kindes.

Was Kommandieren nicht erreicht, erreicht widriges Weinen und Schreien. Und aus dieser Erfahrung heraus, die mancher junge Weltbürger erstaunlich schnell sich erwirbt, übt er seine Lunge so lange und ausgiebig, bis jemand herbeieilt und seinen Willen tut. Oder der kleine Zwingherr gebärdet sich wütig, wirft sich auf den Boden, zuckt und schlägt um sich, als hätte er das böse Weh. Dann kehrt das allgemeine Mitleid sich ihm zu, und er hat sein Begehren den Eltern abgetrotzt. Er kann selbst ausschlagen und dreinschlagen, beißen und kratzen, bis man ihn seine Wege gehen läßt oder ihm fühlbar den Meister zeigt. Es gibt auch eine weibliche Form des Trotzes in der Kinderstube. Wenn Vater oder Mutter etwas verlangt, was der kleinen Herrschaft nicht behagt, dann kehrt sie den Rücken, redet nichts mehr, schmollt, spielt die Verletzte und Trübselige. Diese Abart findet sich nicht nur bei Mädchen, sondern auch bei schwächlichen Knaben, die sich nicht stark genug fühlen, wie ein echter Bub zu trotzen. Alban Stolz rät den Eltern, gar nichts merken zu lassen oder dem Kinde auch den Rücken zu kehren und es sitzen zu lassen, „dann geratet zuletzt die kleine Herrschaft wie ein angestoßener Käfer, der sich totgestellt, von selbst wieder in Bewegung“.

2. In den unteren Klassen der Volksschule sitzt ein fauler Trotzkopf. Er ist zwar mit dem Lehrer zerfahren, der allerlei verlangt, was der Gemächlichkeit zuwider ist. Zornig wird er dabei nicht; er bleibt fast unverwüstlich ruhig; sein Widerstand beschränkt sich auf ein sozusagen planmäßiges Nichtun dessen, was zu tun wäre. Nur wenn er aus der Bank heraus soll, um seine „Tatzen“ zu empfangen, oder sonst durch drastische Mittel zur Selbsttätigkeit angeregt zu werden, bietet er das treue Bild eines Jährlings, der geschoben und gezogen werden muß, sich aber wehrt und sperrt, so gut es eben geht. Er wäre der friedfertigste Mensch der Welt, wenn man ihn nur mit Arbeit und Strafe in Ruhe ließe.

In der sechsten Klasse aber sitzt ein jähzorniger Trotzer. Jedesmal, wenn der Lehrer in barschem Ton etwas befiehlt oder eine Rüge erteilt, flammt sein Auge auf, Röte und Bläße wechseln auf seinem Gesicht, er fährt heftig empor und seine Hände ballen sich. Eines Tages ward es dem Lehrer zu arg. Er holte mit Gewalt den Buben aus der Bank. Aber nun kam es statt zur Strafe zu einer regelrechten Balgerei, bei der die Schläge der Lehrer bezog, und die

zerrissenen Kleider, mit denen er nach Hause ziehen mußte, nicht zur Hebung seiner Autorität beitrugen. Die Buben nahmen Partei für ihren Kameraden, nicht für den Lehrer.

3. In der Zeit der eigentlich körperlich-geistigen Entwicklung, in welcher der Knabe zum Jüngling, das Mädchen zur Jungfrau heranreift, treten die unangenehmen Anlagen des Naturells und des Temperaments klarer und schärfer hervor, und so finden wir auch in diesen sogenannten Flegel- und Backfischjahren den launenhaften, eigensinnigen Trotz des sinnlichen Begehrens, den faulen Trotz, den zornmütigen Trotz wieder. So schildert Fritz Pistorius[1] in seinen „Jungen, die werden" z. B. einen Tertianer, der es allen Klassengenossen zuschwört, daß er im ersten halben Jahr zu Hause nichts für die Schule arbeiten will. Er hält Wort, und es braucht manche bittere Strafstunde, bis er „zur Strecke gebracht war und einsah, daß sein Ordinarius nicht nachgibt und es unter sotanen Umständen für jeden ehrlichen Jungen doch angenehmer ist, seine Pflicht zu tun, als zu bummeln". Aber mit dem sich regenden und oft bis ins Maßlose sich steigernden Selbstgefühl prägen sich auch neue Formen des Trotzes. Daß es dabei zur Gehorsamsverweigerung und zum Trotze ganzer Klassen kommen kann, wo auch die Besten aus falschverstandenem Korpsgeist mithalten, hat der ebengenannte Verfasser treffend geschildert. Hier heben wir nur zwei Formen hervor, die nicht so selten sind: den *verbitterten* Trotz und den *frechen* Trotz *der Stolzen*. Unter den werdenden Jungen, welche der Autorität habituell sich widersetzen, gibt es solche, denen man aus Blick, Mienen und Ton der Stimme die Verbitterung und den Haß gegen ihre Erzieher herauslesen und heraushören kann. Ihr Widerstand und ihr Kampf gegen die Autorität ist selten lärmend, obwohl es zu bitteren Entgegnungen und selbst Vorwürfen kommen kann. Sie nehmen die Strafen, die es nur so auf sie herunterregnet, hin, aber wer in ihrer Seele lesen könnte, wüßte zu erzählen, daß sie schon oft ihren Lehrern geflucht und ihnen den Tod gewünscht haben.

Auch der *stolze* Trotz läßt sich aus dem Gebaren leicht erkennen. Der Stolze ist von seinen vortrefflichen Eigenschaften überzeugt, und verlangt, daß nicht nur die Mitschüler, sondern auch Erzieher und Lehrer ihn mit der ihm gebührenden Hochachtung und Wertschätzung behandeln. Dem Vorgesetzten, der seinen Stolz verletzt, begegnet er mit stiller Verachtung und beharrlicher Nichtachtung seiner Vorschriften. Unter gleichgesinnten Kameraden nennt er das Vorgehen seiner Erzieher ungerecht und unverschämt. In der Öffentlichkeit läßt er es zu keinen Szenen kommen, die seinem „Ansehen" schaden könnten, es sei denn, daß er als Klassengötze, wie Steerforth in Dickens „David Copperfield" sich sicher fühlt oder gar höhere Vorgesetzte auf seiner Seite weiß. In diesem Fall geht er vielleicht sogar dazu über, seinem Lehrer Armut, physische oder seelische Gebrechen usw. vorzuhalten und die ganze Schule zur Empörung gegen jenen anzutreiben.

---

[1] Zweite Auflage. Berlin 1910.

4. Der wilde Trotz des erwachsenen jungen Mannes. „Es gibt", so sagt Alban Stolz in seiner Erziehungskunst,[1] „so unvernünftig herrschsüchtige Eltern, die auch die herangewachsenen Kinder bezüglich jeder Kleinigkeit kommandieren und ihrem freien Willen nicht den mindesten Spielraum lassen." Wer den jungen Burschen beobachtet, kann dem Gesichte die Bitterkeit ablesen, und bemerkt aus dem Aufblitzen der Augen und dem Zucken um den Mund, wie der verhaltene Groll kaum mehr sich niederkämpfen läßt. Da kommt noch eine herrische Bemerkung vom Vater oder ein herber Befehl. Jetzt fallen auf einmal die ersten Donnerschläge wütender Worte: „Ich bin kein Kind mehr, ich hab's satt, so kommandiert zu werden; sucht jemand anders, den ihr plagen und zu Tode hetzen könnt." Und der junge Mann wirft Arbeit und Werkzeug in eine Ecke und eilt vom Vaterhaus fort in die Fremde.

III. Die Quellen des Trotzes. 1. Dem Widerstand gegen die Autorität liegt immer eine Abneigung zugrunde, entweder gegen die Forderung oder gegen die fordernde Person[2]. Denn nur gegen das vermeintliche Übel wehrt man sich; dem Guten als Gutem widersetzt sich niemand. So sind also die inneren Ursachen des Trotzes in den aversativen Gefühlen und Affekten zu suchen. Bleiben indes Abscheu, Schmerz, Trauer und Furcht auf ein bloßes Abwenden und Fliehen beschränkt, führen sie nicht zur Abwehr oder zum Ankämpfen, so entsteht kein Trotz. Dieses Moment des Sichauflehnens gegen das Übel und seinen Urheber charakterisiert vor allem den Zorn. So haben wir diesen als die erste und ergiebigste Quelle des Trotzes anzusehen.

Der Zorn trägt auch im Menschen zunächst den Charakter der Leidenschaft, d. h. einer in körperlichen Änderungen sich kundgebenden Regung des sinnlichen Begehrens. Er regt sich auch auf die bloße Vorstellung eines sinnlichen Übels hin, lange bevor die Vernunfterkenntnis erwacht, und eilt oft beim Erwachsenen noch dem Vernunftgebote voraus. Launig bemerkt William Mc Dougall: „Ein gesundes Kind zeigt schon sehr früh Zorn, wenn seine Mahlzeit unterbrochen wird, und das ganze Leben hindurch finden die meisten Menschen es schwierig, bei ähnlichen Gelegenheiten ein Gereiztsein zu unterdrücken."[3] Mit dem Erwachen

[1] Vergleiche achte Auflage (Freiburg 1911) S. 135.

[2] Eine scheinbare Ausnahme macht der übermütige Trotz, der in seinem Kraftgefühl den Vorgesetzten herausfordert, um zu zeigen, daß er seinem Vorgesetzten nicht nachzugeben braucht. Hier wird der Widersacher erst geschaffen. Eine Geringschätzung und Verachtung des Vorgesetzten liegt aber immer in einer solchen Handlungsweise.

[3] An Introduction to Social Psychology[8] (London 1914) 60. Dieser Autor bemerkt mit Recht, daß selbst die Furcht, wenn sie sich jeden Ausweg zur Flucht abgeschnitten sieht, den Zorn heraufbeschwören kann. Sieht das gejagte und gehetzte Wild keinen Ausweg mehr, so ist es imstande, sich gegen seinen Verfolger zu wenden und wütend zu kämpfen, bis sich die Gelegenheit zum Entrinnen bietet.

der geistigen Erkenntnis zeigt sich der Zorn auch als geistiger Affekt und kann sich dann nicht nur sinnlichen Übeln, sondern auch, und zwar in hervorragendem Maße, der Beeinträchtigung in geistigen Gütern gegenüber geltend machen. Der Zornesaffekt des Menschen, soweit er vom geistigen Erkennen abhängt und von der Vernunft geleitet wird, nimmt nun auch einen mehr geistigen Charakter an. Er wird zum Streben, Vergeltung zu üben und Rache an dem zu nehmen, der Übles zufügt[1]; er wendet sich nicht mehr gegen vernunftlose Wesen, sondern nur gegen vernünftige freie Wesen, und auch gegen diese nur soweit, als wir unsere Güter und Interessen durch sie ungerechterweise beeinträchtigt glauben. Der Zorn als geistiger Affekt hört auf, sobald wir einsehen, daß der Nebenmensch nur seine berechtigten Interessen vertrat, daß ihm eine Absicht, wehe zu tun, eine Geringschätzung unserer Persönlichkeit und dessen, was uns teuer ist, fernlag. Er hört auch auf, sobald die gebührende Vergeltung erzielt ist. Das gilt aber nicht von der leidenschaftlichen Regung des Zorns, die im sinnlichen Begehren durch die Phantasie erregt worden ist[2]. Wie rasch diese dem Gebote der Vernunft gehorcht, hängt nicht vom Willen allein ab, sondern von der ganzen körperlich-seelischen Veranlagung[3].

2. Der Zorn für sich allein ruft wohl Einzelfälle von Trotz hervor, aber erst, wenn die Anlässe zum Zorn gegen die Autorität immer wiederkehren, erzeugt er den Trotzkopf. Dagegen schaffen Abneigung, Verbitterung und Haß direkt den Trotz in Permanenz, sobald die Naturanlage des Hassenden derart ist, daß sie nicht eher zu schlaffer Furcht und Traurigkeit als zu energischem Widerstand disponiert.

Haß und Abscheu hätten wohl nur einen engen Kreis ihrer Betätigung, wenn sie bloß durch sinnliche Eigenschaften ausgelöst würden. Denn von Natur aus ist der Mensch dem Menschen nicht feind, und er erblickt in seinesgleichen eher einen Helfer als einen Nebenbuhler. Aber die geistige Erkenntnis erschließt dem Menschen einen weiteren Kreis von Gütern als dem Tier, und so kann es kommen, daß der Mensch den Menschen haßt, weil er im andern auf den verschiedensten Gebieten den Mitbewerber, den Gegner seines eigenen Begehrens und nur mehr diesen sieht. Zum Widerstand und Kampfe gegen ihn ist dann nur ein kleiner Schritt. Dieser Widerstand wird nun viel bedenklicher als beim bloßen Zorn, weil dieser nur gegen die einzelne Handlungsweise seines Widerparts sich kehrt, der Widerstand des Hasses sich aber gegen die Person als solche wendet[4]. Dem Hasse ist es eigen, dem Gegner Übles zu wollen und Übles zu-

---

[1] Vgl. S. Thom. 1, 2, q. 46, a. 2c.

[2] Vgl. S. Thom. 1, 2, q. 46, a. 6.

[3] Schon Aristoteles kennt drei Klassen von Zornmütigen, die ἀκρόχολοι (Brausetöpfe), die πικροί (Bitteren), die χαλεποί (Rachsüchtigen). Vgl. S. Thom. a. a. O. a. 8c.

[4] Vgl. S. Thom. 1, 2, q. 47, a. 1.

zufügen. Und dabei kennt er kein Zeit und kein Maß[1]. Überdies geht der Haß nicht so rasch vorüber als der Zorn, der aus einer plötzlichen seelischen Erregung entsteht; ihm liegt vielmehr eine andauernde seelische Verfassung zugrunde, vermöge der der Mensch in demjenigen, den er haßt, seinen bleibenden Gegner und Schädiger erblickt[2].

Wie mit dem Zorn und dem Hasse als solchen verhält es sich nun auch mit dem Trotze, der aus diesen beiden Quellen entspringt. Der Trotz des Hassenden ist viel tiefer, viel nachhaltiger, viel bösartiger und gefährlicher für beide Teile und für die Umgebung.

3. Da nun aber die auflehnenden (iraszíblen) Affekte ihren Grund in den begierlichen (konkupiszíblen) Affekten haben und alle Affekte der Abwendung letztlich in Zuneigungen zu ihrem Gegenteil gründen, so weisen Zorn und Haß naturgemäß auf noch andere tiefere Ursachen des Trotzes hin. Offenbar sieht der Trotzer Güter, oder wie man heute sagt, Werte irgendwelcher Art in Gefahr, die er durch seinen Widerstand zu retten oder zu erkämpfen sucht. Welches sind diese Güter, deren Gefährdung zum Widerstand gegen die Autorität verleitet?

Beim Kinde sind es zunächst sinnliche Güter, solche, auf welche die Natur das Kind instinktiv hinweist. Vom durchkreuzten Nahrungstrieb haben wir schon gesprochen. Aber in ähnlicher Weise wehrt sich das Kind, wenn man die ihm nötige Ruhe stört oder vorenthält. Sucht man das ermüdete Kind durch Bewegungen wach zu erhalten, so wird es ungeduldig und unwirsch und wehrt sich, so gut es geht. Bei Schulkindern rührt ein Teil des störrischen, widersetzlichen Verhaltens zuweilen davon her, daß an sie noch weitere Anforderungen gestellt werden, nachdem sie bereits ermüdet sind. Zu den instinktiv erstrebten Gütern gesellen sich nun noch jene sinnlichen Güter, die das Kind durch Erfahrung kennengelernt hat.

Aber selbst beim Kinde handelt es sich beim zornigen Trotz nicht immer um rein sinnliche Güter, die ihm unter die Augen oder in den Sinn kommen. Schon früh findet das Kind Gefallen an sich selbst, seinen kleinen Vorzügen, seiner Kraft und Geschicklichkeit, der eigenen Betätigung, dem Lobe und Beifall der Großen. Und es kann trotzig schreien und stampfen, wenn ihm der erwartete Beifall nicht zuteil wird. Später mahnt es die Großen: Schau, wie ich das tue, wie gut ich so und so machen kann! Und es ist erzürnt, wenn man nicht zuschauen will oder keine Freude zeigt. Das sind die ersten Regungen jener großen Reihe von Selbst-

[1] Vgl. S. Thom. 1, 2, q. 46, a. 6 ad 1. [2] Ebd. 1, 2, q. 46, a. 6 ad 3.

gefühlen, die mit dem körperlichen Wachstum auch selber wachsen und in den Entwicklungsjahren eine akute Verschärfung erfahren, dann sich regeln und nun einen festen Untergrund des seelischen Strebens auch im Erwachsenen bilden.

In der Tat sind die von Gott verliehenen Kräfte und Gaben, die eigene individuelle Freiheit der Selbstbestimmung nach eigenen Gedanken und eigenem Willen, große Güter, und es ist billig und recht, daß sie von andern anerkannt und geachtet werden. Auch Ehre und Anerkennung sind Güter, deren der Mensch für seine Stellung im Leben bedarf. Sie reichen weit hinaus über die sinnlichen Güter, stehen sogar in innigster Beziehung zu Wahrheit und Sittlichkeit. Kein Wunder, daß das Menschenkind so frühe schon seine freie Selbstbestimmung verteidigt und so bald um Anerkennung seiner Rechte und Vorzüge, um Ehre und Achtung wirbt. Gott der Herr selbst hat dem Menschen dieses Streben nach freier Selbstbestimmung, nach Ehre und Anerkennung als gewaltige Triebfedern seines Wollens ins Herz gepflanzt.

4. Würde sich dieses Streben immer innerhalb der rechten Grenzen halten, dann würde auch der Widerstand gegen jene, die ihm entgegentreten, stets berechtigt sein. Von Trotz könnte bei ihm keine Rede sein. Während jedoch die Triebe des Tieres von Natur aus geregelt sind und an sich weder irregehen noch das rechte Maß überschreiten, ist der Mensch zur Regelung seines Begehrens angewiesen auf den Gebrauch seiner Vernunft, die ihm die rechten Schranken weist. Werden diese nicht beachtet, so wird das Verlangen nach sinnlichen Gütern zur Begehrlichkeit, die Liebe der Freiheit zur Unbotmäßigkeit, das Verharren auf der eigenen Ansicht zum Eigensinn und zur Hartnäckigkeit, das Streben nach Anerkennung zur Ehrsucht, die Freude an den eigenen Vorzügen zu Eitelkeit, Hochmut und Stolz. Und in diesen bösen Eigenschaften liegen dann die letzten subjektiven Quellen des Trotzes. Wenn wir aber zugeben, daß das Kind und der junge Mensch unter dem Einfluß der Leidenschaft sich täuschen kann und oft täuscht, begehrt, was wirklich vom Bösen ist, frei sein will, wo das Sittengebot Unterwerfung fordert, auf einer Ansicht verharrt, die irrig und gefährlich ist, und seine Ehre in Dingen sucht oder bei Leuten, wo wahre Ehre nicht zu finden ist — so müssen wir auch eingestehen, daß selbst große Leute sich von ihrer Leidenschaft täuschen lassen. Sie erklären nicht so selten als Begehrlichkeit des Kindes, wo wahres Bedürfnis vorliegt, verlangen Gehorsam in Dingen, die Gott ihrer Autorität nicht unterstellt, wollen, daß man ihrer Meinung sich füge, mag dieselbe auch unbegründet und selbst falsch sein, und lassen kein Wort der Erklärung und Entschuldigung auf-

kommen. Sie verlangen selber Anerkennung und Ehre, aber für das Kind haben sie kein Wort der Erkenntlichkeit und des Lobes, und meinen, es müsse sich alles bieten, alles gefallen lassen. Jede keimende Willenskraft und Selbständigkeit erklären sie als Eigensinn, und ersticken dieselben. Keine Ahnung scheint in ihnen zu dämmern, wie tief sie mit ihrem gebieterischen, launenhaften, bitteren und groben Verfahren die jugendliche Seele an der empfindlichsten Stelle verwunden. Auch das Kind ist nicht der Spielball der Launen und Willkür der Großen. Es hat eine geistige Seele, die Würde eines Gotteskindes, und sein Engel schaut das Angesicht des Vaters, der im Himmel ist.

IV. Wie der Trotzkopf wird.

1. Diese letzten Gedanken, die uns zeigen, wie Eltern und Erzieher namentlich durch ungerechte und verächtliche Behandlung der Kinder deren Zorn und auf die Dauer selbst Erbitterung und Haß im Herzen ihrer Pflegebefohlenen und damit den Trotz in seiner gefährlichsten Form heraufbeschwören, den Trotzkopf in seiner bedenklichsten Gestalt schaffen können, leiten von selbst hinüber zur Frage nach dem Werdegang des Trotzkopfes.

Das Kind kommt nicht als Trotzkopf auf die Welt. Der Trotzer entwickelt sich erst im Laufe der Lebensjahre. Und zum eigentlichen Trotzkopf, der sich gegen die Autorität auflehnt, kann er sicher nicht werden, ehe er die Autorität und seine Verpflichtung ihr gegenüber einigermaßen erkennt, und der Wille, der allein der Autorität entgegentreten kann, in etwa die Leitung des jungen Lebens übernommen hat.

Wohl können wir Anlagen zum Trotzkopf in einem Kinde mehr als in einem andern entdecken. Die angeborne Anlage zur Zornmütigkeit bedeutet zugleich eine Anlage zum Trotz; ebenso sind Kinder, die schon früh ausgesprochenes Selbstgefühl zeigen, veranlagt, Trotzköpfe zu werden. Diese Anlage aber zu erhöhtem Selbstgefühl ist gegeben bei vorzüglicher Kraft des Körpers und leichter Auffassungsgabe. Sie wird bei Anforderungen, welche der Gehorsam an sie stellt, um so leichter zum Trotzkopf sich ausgestalten, je weniger die Einsicht in die eigene Unzulänglichkeit und in die Forderungen der Vernunft ausgebildet ist, und je geringer die religiösen Kräfte sind, welche die Selbstgefühle in den rechten Schranken zu halten vermöchten.

Die Anlage zum Trotz gestaltet sich natürlich niemals zum Trotzkopf, es sei denn unter dem Einflusse des eigenen Willens des Kindes. Da indes das Kind es erst lernen muß, seine Affekte und Gefühle zu regeln,

und ihm die elterliche Erziehung vom Schöpfer gerade auch zu diesem Zwecke vorgesehen ist, so kommt es, vor allem in den ersten Lebensjahren, auf die Umgebung an, ob das gesunde und kräftige Kind zum Trotzkopf wird oder schon früh die Grundlage zu einem zielbewußten, starken Willen legt. Von den Unterlassungssünden in der Erziehung soll hier nicht die Rede sein, aber auf einige große Erziehungstorheiten in Elternhaus, Schulstube und Erziehungsanstalten soll hingewiesen werden, auf deren Rechnung wohl die größte Mehrzahl von jugendlichen Trotzköpfen zu setzen ist.

2. In seinem „Krebsbüchlein“[1] empfiehlt Chr. Gotth. Salzmann als „Mittel, Kinder zum Trotz zu gewöhnen“: „Achte nicht auf ihre Bitten! Sei aber willfährig, ihren Willen zu tun, sobald sie etwas mit Heftigkeit fordern.“ Zwei Dinge werden dadurch mit Sicherheit erreicht: das Kind, das in seinen kleinen Nöten auf die Hilfe anderer angewiesen ist, wird zum Zorne gereizt, und es lernt zugleich das unfehlbare Mittel kennen, zu seinem Ziele zu gelangen. Noch einige andere erprobte Mittel, Trotzköpfe zu erziehen, wollen wir hier beifügen. Dazu gehört allzugroße Strenge gegen das Kind, denn damit kann man es zur Erbitterung und zum Haß und dadurch zum gefährlichsten Trotzkopf erziehen. Versage dem Kinde alle kindliche Freude; banne es an die Stube; verlange, daß es ernst sei wie der Herr Papa, feierlich wie Frau Mama; strafe es wegen eines bloßen Mißgeschickes; gib ihm nie einen zufriedenen Blick und kein Wort des Dankes, wenn es dir einen Dienst leistet, eine Freude zu machen sucht; verspotte es und gib es dem Gespötte anderer preis — und sei versichert, aus deinem Kinde wird ein armes, verdrücktes Wesen, oder wenn es sich zu wehren wagt, ein Trotzkopf, wie er im Buche steht.

Hierher gehört auch die leidige Geschichte mit den Prügeljungen. Es gibt Knaben und Mädchen, die nicht bloß Lehrer und Erzieher, sondern selbst ihre Eltern gegen sich einnehmen, oft ohne jede Schuld von ihrer Seite. Sie haben etwas an sich, was uns nicht gefällt, wir wissen selbst nicht, was. Ist's das struppige Haar, die ungefälligen Finger, der schlampige Gang, die rauhe Stimme? Vielleicht nur unsere persönliche Idiosynkrasie, wie sie auch bei Lehrern und Erziehern vorkommt! So wird der Bub oder das Mädchen scharf ins Auge gefaßt, denn sie scheinen verdächtig; und blicken sie verlegen und scheu weg, so ist's noch verdächtiger; schauen sie aber ruhig drein, so erscheinen sie frech. Und bei der ersten Gelegen-

[1] Herausgegeben von Dr. Wimmer, 3. Auflage, Paderborn 1902.

heit regnet es Mahnungen, Drohungen, Rügen und Strafen; Entschuldigungen werden kurz abgeschnitten, es ist ja selbstverständlich, daß sie überall dabei waren. Sie waren die Sündenböcke unter den Geschwistern und sind es nun in der Schule. Ist es ein Wunder, daß das verletzte Gerechtigkeitsgefühl sich in ihnen empört? Sie wissen ja nicht, warum man jeden Blick, jede Gebärde, jedes Wort bei ihnen anders auslegt als bei den übrigen Kindern, und greifen zuletzt bewußt und entschieden zur einzigen Waffe, die ihnen bleibt, zum Trotze.

Ein drittes Mittel, Trotzköpfe zu erziehen: Nähre in den Kindern frühzeitig die Begehrlichkeit, die Ehrsucht, den Stolz und die Unbotmäßigkeit, und du schaffst im stillen den Trotzkopf für jene Zeit, die kommen wird und zum Besten des Kindes kommen muß, wo seine Erzieher ihre Wünsche versagen, Gehorsam verlangen, seinem eingebildeten Hochmut und seiner Eitelkeit entgegentreten werden, und wo Tadel und Verdemütigung den jungen Weltbürger treffen. Es ist also eine Erziehungstorheit, dem Kinde alles zu geben, was es verlangt, und selbst zum gehorsamen Diener der kleinen Majestät zu werden; es anzustaunen und zum Abküssen herumzureichen bei jedem neuen Wort, das es stammelt, und bei jedem drolligen Einfall es zu herzen. Mc Dougall erzählt[1]: „Einer meiner Knaben, der mit achtzehn Monaten gehen lernte, war entzückt beim Beifalle, der seine ersten Schritte begrüßte, und jedesmal, wenn eine seiner vielen Exkursionen durch die Stube jenen hervorzurufen verfehlte, warf er sich flach auf den Boden mit lautem Geschrei des Zornes und des Verdrusses."

Ein viertes, weitreichendes Mittel ist die Untergrabung fremder Autorität durch Kritik, Herabsetzung und Anfeindung vor den Kindern. Die Worte, die von seiten der Eltern gegen Lehrer, gegen geistliche und weltliche Vorgesetzte, in Erziehungsanstalten und Schulen gegen andere Lehrer, Präfekten und Gehilfen fallen, finden im Herzen eines Jungen, der nicht gerne gehorcht, ein willkommenes Echo. Sie erzeugen erst Mißachtung, dann Verachtung und endlich Haß gegen jene, deren Autorität untergraben wurde, leider allzuleicht auch gegen andere Vorgesetzte, und zur gerechten Strafe nicht zuletzt gegen jene, welche die fremde Autorität untergruben.

3. Wenn Erziehungstorheiten jederzeit gefahrvoll sind, werden sie doppelt bedenklich zur Zeit der Reifeentwicklung, wo der Knabe zum Jüngling, das Mädchen zur Jungfrau wird. Die organische Wandlung, die sich

[1] Social Psychology [8] 63 Anm.

vollzieht, findet auch im Seelenleben einen Widerhall. Merkwürdige unklare Gefühle und Stimmungen treten auf und lösen sich oft in buntem Wechsel ab, der junge Mensch kann sich selbst keine Rechenschaft über sich geben und fühlt sich von Eltern und Lehrern mißverstanden, so daß er mißtrauisch und verschlossen gegen sie wird und ihnen aus dem Wege geht. Gleichzeitig entwickeln sich die Selbstgefühle in akuter Weise. Erhöhtes Kraftgefühl treibt zu oft tollen Äußerungen und will zeigen, daß man keinem andern nachsteht; erhöhtes Ehrgefühl sagt, daß man sich nicht mehr alles bieten zu lassen braucht und nicht mehr als Kind behandelt sein will, obwohl man die Kinderschuhe selbst noch nicht ausgezogen hat. Erhöhtes Unabhängigkeits- und Freiheitsgefühl raunt ins Ohr: man wisse selber, was man zu tun habe, man lasse sich nicht länger am Gängelbande führen und herumkommandieren u. dgl. mehr. Und bei alledem erkennt der junge Bursche in den Flegeljahren und das Mädchen in den Backfischjahren die rechten Schranken noch nicht, innerhalb derer ihre Ansprüche, wie erwachsene Leute behandelt zu werden, einen wahren Kern enthalten. Der Erzieher aber muß ihn kennen, und Nichtachtung desselben würde Zorn und Abneigung und in ihrem Gefolge den Widerstand des Trotzes heraufbeschwören. Daher würde es unvergleichliche Erziehungstorheit sein, den während seiner Entwicklungsperiode verschlossenen und mißtrauischen Schüler oder Zögling nun ebenfalls mit Mißtrauen verfolgen, ihm sozusagen auflauern, seine Miene, sein verlegenes Lachen, seine erregte Bemerkung ihm bös auslegen, ihm aufsässig sein und gar voreilig mit Strafen gegen ihn einschreiten zu wollen.

Erziehungstorheit wäre es, den werdenden Jungen mit herrischem Blick, herrischem Ton und herrischem Kommandieren behandeln zu wollen und ihn jeden Augenblick es fühlen zu lassen, daß er zu schweigen und zu gehorchen hat, ohne je wissen zu dürfen, warum. Es gibt auch einen Gehorsam, ohne daß ein Katalog von kleinlichen Vorschriften und Paragraphen mit Abschnitt a—h und Erläuterungen q—z zu existieren brauchte[1]. Selbst innerhalb der straffsten Ordnung und Disziplin kann man jungen Burschen noch ein bißchen Ellenbogenfreiheit gewähren, die Raum für Betätigung der Eigenart und der persönlichen Initiative läßt. Der Kleinig-

[1] Nicht umsonst bemerkt der hl. Thomas 2, 2, a. 1 ad 3: „Niemand ist zum Unmöglichen verpflichtet. Erläßt ein Vorgesetzter so viel Gebote, daß der Untergebene sie nicht erfüllen kann, so hört die Sünde auf. Daher sollen die Vorgesetzten nicht eine Menge Gebote erlassen."

keitskrämer, der ewige Nörgler und Tadler ist dem echten Jungen in der Seele zuwider.

Erziehungstorheit ist es endlich, den Schüler oder Zögling in den Entwicklungsjahren geringschätzig oder verächtlich zu behandeln. Das schlägt Seelenwunden, die nur schwer vernarben.

V. Beim rechten Meister.

Trotzköpfe sind gewiß unhandlich und unangenehm. Solange sie aber ein gesundes Urteil haben und ein religiöser Grund in ihnen ist, können sie nicht nur gerettet, sondern selbst vorzügliche Menschen werden. Denn es stecken in jedem Trotzkopf starke Willenskräfte, die nur in die rechte Bahn gelenkt werden müssen. Soll dem Erzieher diese segensreiche Aufgabe gelingen, so müssen drei Eigenschaften sein Verhalten gegenüber dem Zögling beseelen: ruhige Festigkeit, Gerechtigkeit, Wohlwollen[1]. Sie wenden sich direkt gegen die inneren Ursachen des Trotzes: gegen die leidenschaftliche Erregung, gegen die Meinung, ungerecht behandelt zu werden, gegen Haß und Verbitterung.

1. Ruhige Festigkeit. Der Trotzkopf muß in seinem Erzieher von Anfang an einen Mann erblicken, dessen Auftreten ihm Achtung abnötigt, der mit dem Beispiel vorangeht in Pünktlichkeit und Ordnungsliebe, der es ernst nimmt mit seiner Pflicht und seiner Aufgabe, der weiß, was er will, und was er will, auch durchführt, sich immer gleich und folgerichtig. In allem seinem Befehlen, Anordnen, Mahnen, Drohen und Strafen muß ernste Ruhe herrschen — Ruhe, nicht Gleichgültigkeit. Die plötzliche Erregung eines Zöglings darf ihn nicht erregt machen, und der Trotzkopf soll nicht die Freude erleben, seinen Erzieher wenigstens geärgert zu haben. Wenn ein Feuerteufel sich vergißt und aufbraust, wird ein ernster Blick oder das Wort: „Was kommt dir in den Sinn?“ ihn für den Augenblick schon genügend zurechtweisen. Später kann ihm unter vier Augen gezeigt werden, wie verfehlt und bedenklich sein Verfahren ist. Im übrigen darf wohl aus Blick und Stimme der sittliche Ernst reden, der den Zögling das Mißfallen an seinem Tun fühlen läßt. Jede überlegte Frechheit, die erproben soll, was der neue Meister sich bieten lasse,

[1] Da es sich um Eigenschaften handelt, die jedem Erzieher unerläßlich sind, so sei hier ausdrücklich auf das vortreffliche Werk von Joh. Nep. Eckinger S. J. hingewiesen: „Die katholische Anstaltserziehung“, Freiburg 1913. Dasselbe ist sehr reich an praktisch erprobten Winken für die Erziehung junger Leute. Vgl. auch J. Beßmer S. J., Das menschliche Wollen, 5. Abschnitt.

muß so empfindlich gestraft werden, daß der Betreffende ein für allemal weiß: Ungezogenheiten und Frechheiten duldet man hier nicht.

So wird der Übermut gekühlt, die Überzeugung bricht sich unter den Jungen Bahn, daß sie hier einem stärkeren Willen gegenüberstehen und es nichts nützt, mit dem Kopf gegen Mauern rennen zu wollen.

Auch der hartnäckige Eigensinn wird dadurch am nachhaltigsten bekämpft, und mit der ruhigen Gewöhnung an das Folgen erwacht allmählich die Einsicht, der Verstand und Wille des Erziehers verlange doch nur das Richtige. Freilich, wo beim Zögling Eigensinn und Dünkel mit Dummheit gepaart sind, ist nicht viel zu erwarten.

2. Das Gefühl, vom Vorgesetzten in berechtigten Interessen verletzt oder benachteiligt zu werden, schwindet bald, wenn sich der Trotzkopf einem Manne gegenübersieht, der alle, auch ihn, mit Gerechtigkeit behandelt. Der Erzieher wird also das alte Schuldkonto des Zöglings vergessen, ihm unbefangen, höflich und freundlich entgegenkommen, nicht mehr von ihm verlangen als von andern, und so gut es geht, namentlich in der ersten Zeit, ohne Strafen durchzukommen suchen. So gewinnt der Zögling die Überzeugung, er werde von seinem neuen Meister nicht geringgeschätzt, und habe, sofern er nur seine Pflicht tue, nichts zu fürchten, weder für seine Noten noch für seine Ehre und Achtung unter den Mitzöglingen. Es geht dem früheren Prügeljungen so viel besser, als er je zu hoffen wagte; und sieht er nun gar, wie der Lehrer oder Erzieher nicht zaudert, einen eigenen Fehlgriff einzugestehen und begangenes Unrecht nach Möglichkeit gutzumachen, so ist sein Herz gewonnen.

3. Liebe in der Erziehung ist wie warmer Sonnenschein, namentlich für Kinder, die infolge früherer Strenge gedrückt, verschlossen, verbittert sind. Jede wahre Liebe ist Hochschätzung und Wohlwollen. Schon dieses Wort sagt, daß wir nur das Beste des Zöglings, sein leibliches und geistiges Wohl wollen, und uns ernstlich bemühen, seinen Fortschritt in den Studien und in der Tugend zu fördern. Ohne aufdringlich zu werden, müssen wir uns freundlich erkundigen, wie es geht, ob ihm nichts mangelt, und gerne helfen, wo wir können. Die scheinbar kühle Aufnahme, die unsere Aufmerksamkeit und unser Wohlwollen anfangs finden, dürfen nicht abschrecken. Wo wir etwas Gutes finden, und hätten wir's mit der Laterne gesucht, sparen wir nicht mit dem Worte der Anerkennung, und wo wir eine kleine Freude bereiten können, unterlassen wir es nicht. Müssen wir — unter vier Augen! — warnen und rügen, dann kurz!

Lassen wir nicht das beleidigte Ich reden, sondern einzig und allein die Sorge um das Wohl des Zöglings. Eine persönliche Beleidigung, die in der Erregung gefallen ist, tragen wir nicht nach, sondern verzeihen gern und freundlich bei jeder Abbitte.

4. So wird der Zögling seinen Erzieher schätzen und lieben lernen. Dann ist der Boden des Herzens bereit, die kurzen, männlichen, von religiösem Geiste getragenen Ermahnungen aufzunehmen, welche die überschüssige Jugendkraft dem Pflichtstudium, der Ausbildung der Fähigkeiten und Talente, der Nächstenliebe dienstbar machen. Eine neue Welt von Freiheit, von höheren Kämpfen und Siegen entfaltet sich dann vor der jugendlichen Seele, jener Freiheit, die ersteht, wenn der eigene Wille mit Gottesgnade zu herrschen beginnt über die niederen Begierden, die Launen des Augenblicks, die Stürme der Leidenschaften, über die Forderungen von Tagesmeinungen und Tagesgötzen. Der Eigensinn hört auf, und an seine Stelle tritt das bewußte Einstehen für den heiligen Glauben und für die Forderungen seiner Gebote. Die Hartnäckigkeit wandelt sich in Starkmut, und Standhaftigkeit in Erfüllung der gottgewollten Pflicht.

**Julius Beßmer** S. J.

# Eine neue Intelligenzprüfung der buchstabierenden Hunde.

Zu der Abhandlung P. Wasmanns im Septemberheft des vorigen Jahrganges „Der Zusammenbruch der Krallschen Tierpsychologie" erhalten wir von Herrn Dr. F. Moekel in Mannheim folgende

Berichtigung.

In dem 12. Heft der „Stimmen der Zeit" veröffentlicht Herr Pater Erich Wasmann S. J. unter dem Titel „Der Zusammenbruch der Krallschen Tierpsychologie" eine Abhandlung, in welcher unter Berufung auf die Veröffentlichungen des Herrn Dr. Wilhelm Neumann z. Zt. in Baden-Baden die Behauptung vertreten wird, daß die Leistungen des Hundes Rolf rein mechanische Äußerungen seien, welche sich als Folge von Zeichengebungen seitens der Versuchsleiter darstellen.

Zur Abwehr des gegen das Andenken an meine verstorbene Frau und gegen meine eigene Ehre erhobenen schweren Vorwurfs der Täuschung erkläre ich:

I. Die zur Begründung der Behauptung der — absichtlichen — Zeichengebungen seitens des Herrn Dr. Neumann vorgebrachten und von Herrn Pater Wasmann hingenommenen Erklärungen entsprechen in ihren grundlegenden Bestandteilen nach den bestimmten Angaben meiner Angehörigen der Wahrheit nicht. Nach diesen sind insbesondere die Behauptungen des Herrn Dr. Neumann, daß der Name „Lothmar" in Rolfs Gegenwart nicht ausgesprochen, und daß der Papierdeckel aus seiner Umhüllung nicht herausgenommen wurde, unzutreffend.

Der Name „Lothmar" wurde von Herrn Dr. Neumann, und zwar in Gegenwart des Hundes im Laufe der Unterhaltung mehrere Male ausgesprochen, bevor er diesen Namen meiner Tochter Luise in das Ohr flüsterte. Sodann hat Herr Dr. Lothmar, als er sich bei Antritt seines Besuchs meiner Schwiegermutter, Frau von Moers, vorstellte, selbst seinen Namen genannt. Des weiteren hat Herr Dr. Neumann nach der bestimmten Angabe meines Kindes Karola übersehen, daß er den von ihm

erwähnten Teckel zweimal mitbrachte, und daß nur das erste Mal die Entfernung der Papierhülle unterblieb, während bei dem zweiten Male der Deckel von Herrn Dr. Neumann auf dem Vorplatz aus seiner Papierhülle herausgenommen und hierauf in dem Zimmer samt der von Herrn Dr. Neumann erwähnten Schachtel von ihm offen in der Hand gehalten wurde, während der Hund, ihn begrüßend um ihn sprang.

II. Die von Herrn Pater Wasmann wiederholte Behauptung des Herrn Dr. Neumann, daß die Versuchsleiterin sich „augenscheinlich des höchst einfachen Kunstgriffs bediene, daß sie durch leichtes Heben des Klopfbrettes die Pfote des Hundes anhalte, sobald er die genügende Anzahl von Klopfschlägen gegeben habe", erkläre ich als aus der Luft gegriffen, ebenso wie die weitere Behauptung des Herrn Pater Wasmann, daß meine Tochter Luise sich von ihrer jüngeren Schwester Nachrichten in bezug auf geheimzuhaltende Gegenstände verschafft und diese Mitteilungen dann für das Gelingen ihres Versuchs zu verwerten versucht habe.

Mannheim, den 6. Dezember 1917.

gez. Dr. F. Moekel.

Da der tatsächliche Inhalt der vorstehenden Berichtigung Herrn Dr. Moekels sich deckt mit der nachträglichen Beanstandung des Neumannschen Protokolls durch Mitglieder der Familie, wie sie in Zieglers Entgegnung gegenüber Neumann enthalten ist, so lassen wir einfach die neue Abhandlung P. Wasmanns folgen, die sich mit letzterer Entgegnung beschäftigt und die der Redaktion bereits vorlag, als Herr Dr. Moekel seine Berichtigung an uns einsandte.

Es sei ausdrücklich bemerkt, daß P. Wasmann weder in seiner vorigen noch in der gegenwärtigen Abhandlung den Vorwurf eines „bewußten Betrugs" gegen Mitglieder der Familie Moekel erhoben hat, sondern die betreffenden Erscheinungen mit Dr. Neumann durch „hochgradige Autosuggestion" erklärte. Über den Wert der angeblichen Denkleistungen des buchstabierenden Hundes mußte jedoch Klarheit geschaffen werden im Interesse der Allgemeinheit.

Ob die Feststellung Dr. Neumanns bezüglich der Zeichengebung bei jenen Versuchen aus der Luft gegriffen ist oder nicht, mögen unsere Leser aus dem Folgenden selber entscheiden. Daß ferner die Versuchsleiterin sich von ihrer Schwester Nachrichten in bezug auf geheimzuhaltende Gegen-

stände verschaffte und zu verwerten suchte, wird von Dr. Neumann bezeugt. Dr. Moekel dagegen war bei jenen Versuchen nicht selber dabei.

Die Redaktion.

* * *

Der gelehrte Hund von Mannheim war bei der strengen Prüfung, die Dr. Wilhelm Neumann mit seiner Intelligenz angestellt hatte, glänzend durchgefallen, wie wir in einer früheren Abhandlung berichteten (93, 12. Heft, September 1917). Es hatte sich klar herausgestellt, daß bei seinen vorgeblichen Denkleistungen nicht der Hund selber dachte, sondern die Versuchsleiterin für ihn, indem sie ihn mittels des Klopfalphabets ihre eigenen Gedanken rein mechanisch wiedergeben ließ. Schon früher war übrigens der Heidelberger Entwicklungsphysiolog Prof. Curt Herbst[1] bei der öffentlichen Vorführung Rolfs am 11. Mai 1915 im Kasinosaale zu Mannheim zu ganz ähnlichen Ergebnissen gekommen. Er gewann die Überzeugung, daß Rolf auf keiner höheren Stufe stehe als irgendein anderes Zirkustier und ganz wie dieses auf bestimmte Zeichen reagiere. Dieser Ansicht Herbsts konnte man allerdings entgegenhalten, daß sie nur auf dem persönlichen Eindruck beruhe, den er bei jenen Versuchen erhalten habe; man konnte für seine Überzeugung Beweise verlangen. Nachdem diese Beweise jedoch durch Neumann in einwandfreier Weise erbracht worden sind, ist das Rolfproblem für jeden, der nicht auf die Hundeintelligenz blindlings eingeschworen ist, restlos gelöst.

Es war jedoch vorauszusehen, daß Ziegler und die Gesellschaft für Tierpsychologie ihren Schützling nicht kampflos aufgeben würden; denn dadurch hätten sie ja den Zusammenbruch ihrer vielgepriesenen Tierpsychologie offen zugestanden. Es mußte also gegen das Urteil Neumanns Berufung eingelegt werden vor der öffentlichen Meinung. Dieser keineswegs dankbaren Aufgabe unterzog sich wiederum der bekannte Impresario Rolfs, Prof. Dr. Heinrich Ernst Ziegler, in der Frankfurter Zeitung (12. August 1916, Nr. 222), in den Mitteilungen der Gesellschaft für Tierpsychologie (1916, 2. Heft), im Stuttgarter Neuen Tageblatt (3. August 1917) und in der Naturwissenschaftlichen Wochenschrift (1917, Nr. 2, S. 20—24). Da letztere Entgegnung Zieglers in einer wissenschaftlichen Zeitschrift veröffentlicht wurde und daher wohl am ehesten Anspruch auf Berücksichtigung hat, zumal der Verteidiger Rolfs unterdessen neues Ent-

[1] Der kluge Hund von Mannheim, in Naturwiss. Wochenschrift 1916, Nr. 38, S. 537—540.

lastungsmaterial sammeln konnte, wollen wir ihr nach dem Grundsatze Audiatur et altera pars hier unsere Aufmerksamkeit widmen. Sie trägt den Titel „Über denkende und buchstabierende Hunde".

Ziegler geht in seiner Apologie Rolfs ähnlich zu Werke wie die Verteidiger der spiritistischen Geisteroffenbarungen. Er behauptet: daß der Hund durch die Klopftafel seine eigenen Gedanken offenbare, sei eine echte, neue Entdeckung; daß er hierbei entlarvt worden sei, sei unecht. Und er beruft sich — gerade so wie die Anhänger des Spiritismus es tun — „auf die große Menge von Beobachtungen, durch welche mit voller Sicherheit bewiesen ist", daß die gedanklichen Äußerungen der Klopftafel wirklich aus der Hundeseele stammen und nicht aus einer Zeichengebung des Versuchsleiters. Den Beweis für seine Behauptung führt Ziegler allerdings etwas zu summarisch, indem er kurzerhand auf „die ganze Literatur" verweist, in welcher die Belege hierfür zu finden seien. Aus der beigefügten Anmerkung geht hervor, daß diese ganze Literatur — Zieglers Schrift „Die Seele des Tieres" und die „Mitteilungen der Gesellschaft für Tierpsychologie" sind, „wo auch die übrige Literatur erwähnt ist". Wenn Ziegler keine vertrauenswürdigere Literatur zu zitieren vermag als diese, so dürfen wir wohl nach den Ausführungen in unserer vorigen Abhandlung den ganzen Beweis für nicht erbracht erklären.

Die Einwendungen, welche gegen die Echtheit der Äußerungen der buchstabierenden Hunde vorgebracht werden, lassen sich nach Zieglers neuester Verteidigungsrede in folgende Klassen einteilen: 1. Einwände aus direkter Beobachtung; 2. Einwände aus Versuchen mit einem Ergebnis; 3. Einwände aus Versuchen ohne Ergebnis; 4. Einwände, welche aus der Höhe der Leistungen abgeleitet werden.

1. Einwände aus unmittelbarer Beobachtung — so meint Ziegler — habe Neumann nicht erhoben, sondern bloß Herbst, welcher behaupte, in der öffentlichen Vorführung am 11. Mai 1915 vom Zuschauerraum aus gesehen zu haben, daß bei jeder Zahl mit dem Karton ein Zeichen gegeben werde. Ziegler versichert dementgegen, er habe das Klopfen des Hundes sehr oft beobachtet, ohne jemals eine Spur von solchen Zeichen zu bemerken. Ebenso sei es auch „allen andern wissenschaftlichen Beobachtern, die stundenlang das Klopfen aus der Nähe verfolgten", ergangen. Wenn daher solche Zeichen vorhanden wären, „so müßten sie jedenfalls so klein sein, daß sie aus direkter Beobachtung weder zu beweisen noch zu widerlegen sind. Folglich ist die Streitfrage bei dem Hunde Rolf durch die

einfache Beobachtung nicht zu entscheiden". Aber hat denn Ziegler gar nichts gehört von den Pfungstschen Versuchen über die Wahrnehmung kleinster unwillkürlicher Ausdrucksbewegungen, die dieser im Psychologischen Institut zu Berlin angestellt, um die Zeichengebung beim „klugen Hans" aufzuklären?[1] Pfungst stellte damals fest, daß selbst minimale Bewegungen von geschulten Beobachtern nach einiger Übung sicher wahrgenommen werden können. Es ist daher völlig unwissenschaftlich, wenn Ziegler heute noch behauptet, daß ihre Existenz aus direkter Beobachtung weder zu beweisen noch zu widerlegen sei. Ebenso oberflächlich ist sein Hinweis auf die neuentdeckte Hündin Lola, welche von Fräulein Kindermann unterrichtet wurde und ganz ähnliche Leistungen wie Rolf aufweist. Bei ihr — so behauptet Ziegler — „läßt sich die Zeichenhypothese schon durch die direkte Beobachtung ausschließen; denn Lola gibt die Einer mit der linken Pfote, die Zehner mit der rechten Pfote an, wie dies K. Krall bei den Elberfelder Pferden einführte. Daraus ergibt sich eine Abwechslung in der Verwendung der Füße, welche durch die von Prof. Herbst angenommene Zeichengebung nicht zu erklären wäre". Es ist uns unverständlich, wie ein wissenschaftlich gebildeter Professor der Zoologie solche Behauptungen aufstellen kann. Als ob bei einer Zeichengebung durch leises Heben des Pappkartons — sei es nun, daß sie absichtlich oder unabsichtlich geschieht — dem Tiere nicht auch die Pfote angegeben werden könnte, die es zu heben hat, je nachdem nämlich die Hebung des Kartons ein wenig nach links oder nach rechts erfolgt! Wenn wir annehmen, daß Rolf und Genossen bei ihrem Buchstabierunterricht absichtlich oder unabsichtlich darauf dressiert worden sind, auf die leiseste Handbewegung des Versuchsleiters zu reagieren, so haben wir bei dieser „Pfotendressur", die ein Seitenstück zu der „Augendressur" des klugen Hans und der Elberfelder Pferde bildet, doch gar keine Schwierigkeit, mittels der Zeichenhypothese auch die Erscheinung zu erklären, daß Lola die Einer mit der rechten, die Zehner mit der linken Pfote klopft. Zieglers Widerlegung der Zeichenhypothese muß daher als vollständig mißlungen bezeichnet werden.

Es ist recht interessant, hier von Ziegler zu erfahren, daß das am Schlusse unserer letzten Abhandlung in Aussicht gestellte neue Prachtexemplar eines denkenden Hundes so prompt gefunden worden ist in der Person Lolas, die ihren Namen wohl nicht von Lola Montez entlehnt hat,

[1] Oskar Pfungst, Das Pferd des Herrn v. Osten (1907) Kap. 4, Laboratoriumsversuche.

sondern von ihrem männlichen Vorläufer Lol. Ebenso interessant ist es, daß auch diesmal die Versuchsleiterin ein Fräulein ist, und der Impresario des neuen Wunderhundes wiederum Herr Prof. Dr. Heinrich Ernst Ziegler.

Ziegler hat sich übrigens die Beweisführung gegenüber Neumann viel zu leicht gemacht, wenn er angibt, derselbe habe „aus direkter Beobachtung" keine Zeichengebung bei den Versuchen bemerkt, welche Fräulein Moekel mit Rolf anstellte. Neumann hatte doch aus seinen damaligen Beobachtungen ausdrücklich geschlossen, daß eine Zeichengebung von seiten der Versuchsleiterin vorliegen müsse. Er sagt, daß sie durch leises Heben des Pappkartons die Pfote des Hundes „arretiere", sobald die gewünschte Zahl von Klopfschlägen für ein bestimmtes Wort erfolgt sei. Der Schluß auf eine derartige Zeichengebung — sei sie nun eine bewußte von seiten der Versuchsleiterin oder eine unwillkürliche — ist durch die Beobachtungen Neumanns absolut sichergestellt. Denn er konnte erstens konstatieren, daß der Hund in seinen Antworten immer nur das wußte, was auch die Versuchsleiterin wußte, und zwar, sobald diese es wußte; was aber die Versuchsleiterin nicht wußte, das blieb auch dem buchstabierenden Rolf unbekannt, mochte er es auch noch so nachdrücklich gehört haben wie den Namen „Ferdinand", und noch so nahe berochen und so gierig gefressen haben wie den geräucherten Hering. Zweitens hatte Neumann direkt beobachtet, daß die Versuchsleiterin Fräulein Luise Moekel sich von ihrer jüngeren Schwester bei „unbewußten Versuchen" Mitteilungen über geheimzuhaltende Dinge zukommen ließ und sie zur Beantwortung der an Rolf gestellten Fragen verwertete. War da überhaupt noch ein anderer Schluß möglich, als daß die vorgeblichen Denkleistungen Rolfs auf einer Zeichengebung von seiten der Versuchsleiterin beruhten? Was sagt Herr Ziegler dazu? Er behauptet in aller Seelenruhe nach wie vor, die „sehr oft angestellten unbewußten Versuche" seien ein glänzender Beweis „für die Echtheit der Antworten der Hunde"!

2. Hierauf geht Ziegler zu denjenigen Einwänden über, welche auf Grund positiver Versuche erhoben worden sind. „In dieser Hinsicht liegen" — so beginnt Ziegler — „nur die zwei Versuche vor, welche Dr. Neumann und Dr. Lotmar angestellt haben." Schon dieser erste Satz ist nicht der Wahrheit entsprechend. Denn die erwähnten zwei Versuche sind aus der vierten Versuchsgruppe Neumanns (Vexierversuche) entnommen, denen bereits drei andere Versuchsgruppen vorangegangen waren, nämlich

die Versuche Neumanns, den Hund auf den von ihm selber gehaltenen Pappdeckel klopfen zu lassen, die „unwissentlichen Versuche ohne Zeugen" und die „unwissentlichen Versuche mit Zeugen". Die beiden letzteren Versuchsgruppen hatten ebenfalls ein positives Ergebnis gehabt, und zwar ein Ergebnis von größter Bedeutung: daß nämlich Rolf nur dann richtig antwortete, wenn die Versuchsleiterin die Antwort wußte, in allen andern Fällen aber falsch oder mit bloßen Verlegenheitsphrasen. Indem Ziegler diese Versuche stillschweigend zu den „Versuchen ohne Ergebnis" rechnet, vermag er das für Rolfs „eigenes Denken" so verhängnisvolle Resultat derselben nicht aus der Welt zu schaffen. Die von ihm hier erwähnten „zwei Versuche" Neumanns und Lotmars sind übrigens in Neumanns Originalbericht nur zwei Teile eines und desselben Vexierversuches. Der erste Teil bezieht sich auf den Namen des Dr. Lotmar, der Rolf als „Ferdinand" vorgestellt worden war; der zweite Teil auf den in Papier eingewickelten Dackel aus Pappe und die kleine braune Kartonschachtel. Die übrigen Teile des nämlichen Versuches, in denen die beiden Herren dem Hunde Fähnchen in verschiedenen Nationalfarben gezeigt und ihm einen geräucherten Hering zu fressen gegeben hatten, fehlen in Zieglers Darstellung dieses kombinierten Versuches und werden im folgenden Abschnitt, bei den „ergebnislosen Versuchen", nur ganz schüchtern gestreift.

Wie sucht also Ziegler in den von ihm erwähnten zwei Teilen des Neumann-Lotmarschen Vexierversuches das von Neumann berichtete vernichtende Ergebnis derselben zu entkräften? Er behauptet, das von Fräulein Karla Moekel als Protokollantin aufgenommene und von Dr. Neumann in seiner Arbeit veröffentlichte Protokoll jenes Versuches enthalte „offenkundige Fehlerquellen" und habe daher „gar keine Beweiskraft". Hierfür beruft er sich auf das nachträglich eingeholte Zeugnis von Fräulein Luise Moekel und ihrer Großmutter[1]. Dagegen ist vor allem zu bemerken, daß dem von Dr. Neumann und Lotmar als richtig anerkannten ursprüng-

[1] Die vorstehend abgedruckte „Berichtigung" Herrn Dr. Moekels enthält noch die Ergänzung, daß Dr. Neumann auch nach Angabe Karlas den Dackel aus Pappe zweimal hervorgeholt und ihn das zweite Mal samt der kleinen braunen Schachtel im Versuchszimmer offen gezeigt habe, „während der Hund, ihn begrüßend, um ihn sprang". Diese Angabe beruht somit nicht auf eigener Beobachtung Dr. Moekels, sondern auf dem Zeugnis seines zehnjährigen Kindes. — Zu der ganzen nachträglichen Schilderung der Vorgänge bemerkt Dr. Neumann in einem an mich gerichteten Briefe vom 19. Oktober 1917, daß sie nicht der Wahrheit entspreche.

lichen Protokollberichte jedenfalls eine stärkere Glaubwürdigkeit zukommt als den nachträglichen Korrekturen desselben durch Mitglieder der Familie Moekel. Bei keiner gerichtlichen Verhandlung würden solche Aussagen in der Wagschale des richterlichen Urteils schwer wiegen, da jeder psychologisch erfahrene Mann weiß, wie leicht unter solchen Umständen nachträgliche Gedächtnistäuschungen zustande kommen.

Zum ersten Versuchsteil bemerkt Ziegler, es sei nicht richtig, daß Rolf den Namen Lotmar nicht wissen konnte, denn dieser sei mehrmals in seiner Gegenwart ausgesprochen worden. Dagegen sagt Neumann in seinem Berichte: „Der Name Lotmar war in Rolfs Gegenwart noch nie ausgesprochen worden; darauf hatte ich ganz besonders scharf aufgepaßt." Ein so umsichtiger Experimentator wie Dr. Neumann würde sich wohl gehütet haben, diesen Satz aufzustellen und sogar in Sperrdruck zu setzen, wenn er seiner Sache nicht völlig sicher gewesen wäre. Aber nehmen wir einmal an, der Name Lotmar sei früher zufällig in Rolfs Gegenwart ausgesprochen worden; konnte dann der Hund sich diesen Namen gemerkt haben? Jeder Kenner der Hundepsychologie wird das für unmöglich erklären, da das fragliche Wort in keiner Verbindung mit einem für den Hund interessanten Gegenstand steht. Hätte der betreffende Herr „Würstle" oder „Speckmann" geheißen, so wäre es schon eher denkbar, daß der Hund bei diesem appetitlichen, vielversprechenden Laute die Ohren spitzte und aufmerksam zuhörte; aber „Lotmar" — das war ja das reinste Spanisch für sein Hundelexikon! Wenn, wie aus dem ursprünglichen Protokoll hervorgeht, nicht einmal die Mitglieder der Familie Moekel beim flüchtigen Nennen des Namens Lotmar sich denselben gemerkt hatten, wie will Ziegler das denn dem Hunde zutrauen? Oder soll Rolf den Namen Lotmar etwa in dem Augenblick aufgeschnappt haben, als Neumann ihn dem Fräulein Luise so leise ins Ohr flüsterte, daß keiner der Umstehenden es hören konnte? Auch das hält Ziegler wunderbarerweise für möglich, obwohl der Hund unterdessen gierig auf die auf einem Tische liegenden Keks losgestürzt war und sich gar nicht einmal in der Nähe befand! Wenn der Hund „mit seinem feinen Gehör" auf jene Entfernung hin den Laut Lotmar auch vernommen haben sollte, so fehlte ihm doch sicher die Aufmerksamkeit für denselben, da er ganz mit seiner Freßgier beschäftigt war. Diese Ausflucht Zieglers ist somit so unglücklich ersonnen, daß man über sie vom tierpsychologischen Standpunkte aus nur die Achseln zucken kann.

Nehmen wir ferner einmal an, Rolf habe doch schon bei einer früheren Gelegenheit den Namen Lotmar für den fremden Herrn in Erfahrung gebracht. Warum gab er dann die richtige Antwort auf die Frage „wie heißt dieser Herr" erst nachdem die Versuchsleiterin ihn deutlich gehört hatte, während er vorher einfach erklärte „mag nit"? Kein denkender Mensch kann über die Lösung dieses Problems im Zweifel sein. Und warum antwortete Rolf auf die Frage nach dem Namen jenes Herrn nicht mit „Ferdinand", obwohl ihm dieser Name bei der Vorstellung Lotmars nachdrücklich vorbuchstabiert worden war? Offenbar deshalb, weil die Versuchsleiterin keine Kenntnis von jener Vorstellung hatte. Die Sache liegt doch so sonnenklar, daß alle nachträglichen Ausreden nichts nützen. Mit den Zieglerschen Korrekturen zu diesem Teil des Protokolles wären wir hiermit wohl fertig.

Wir kommen nun zum zweiten Teil des Versuches, der sich auf den in Papier eingewickelten Dackel aus Pappe und die braune Pappschachtel bezieht. Neumann gibt in seinem Berichte (S. 11) ganz ausdrücklich an, daß nur die kleine Karla von diesen Gegenständen und seinem Vorhaben mit denselben etwas erfahren habe. Ihr allein hatte er das Paket, worin der Dackel sich befand, gezeigt, aber ohne es auszupacken; ebenso hatte er auch nur ihr die kleine braune Schachtel gezeigt mit der Bemerkung, er wolle etwas zu essen für Rolf hineintun, was er jedoch absichtlich unterließ. Rolf konnte daher von dem Dackel und der Schachtel ebensowenig Kenntnis haben wie die übrigen Familienmitglieder außer Karla; diese muß also der Versuchsleiterin von dem Inhalt des Pakets und den vorgeblichen Leckerbissen in der Schachtel Mitteilung gemacht haben, weil Rolf auf die Frage, was die Herren ihm gezeigt hätten, schließlich buchstabierte: „Ist was zu essen in klein braun eckig Schachtel von dem Dackel"; wozu Ziegler bemerkt: „Ich meine, daß diese Äußerung nach Form und Inhalt den Stempel der Echtheit trägt" (!). — In dem neuen Bericht von Fräulein Luise Moekel, dem später auch die zehnjährige Karla sich angeschlossen hat[1], wird der Sachverhalt ganz anders geschildert. Da soll Neumann beide Sachen — das Paket und die Schachtel — im Versuchszimmer wieder hervorgeholt haben, während Rolf ihn beschnupperte und begrüßte. Daher könne Rolf sehr wohl Kenntnis gehabt haben von dem Inhalt des Pakets und der Schachtel — die aber tatsächlich gar keinen Inhalt hatte!

[1] Siehe die Anmerkung S. 397.

Hier steht offenbar Aussage gegen Aussage. Es ist nicht schwer zu entscheiden, welche glaubwürdig ist, welche nicht. Sollen wir denn den umsichtigen Dr. Neumann für so einfältig halten, daß er in Gegenwart des Hundes das Paket und die Schachtel hervorholte und Erklärungen über den Inhalt der letzteren gab, obwohl er den Hund ebenso wie die Familienmitglieder durch diesen Vexierversuch auf die Probe stellen wollte? Damit hätte er ja selber den Erfolg seines Versuches von vornherein vereitelt! Die nachträglichen Aussagen verdienen daher schwerlich Glauben. Aber auch gesetzt den sehr unwahrscheinlichen Fall, daß Neumann unvorsichtigerweise in Gegenwart des Hundes und der Familienmitglieder das Paket mit dem Dackel und die Schachtel noch einmal ausgepackt hätte, so würde dadurch doch höchstens die Beweiskraft dieses einen Teiles dieses einen Versuches hinfällig werden. Das Gesamtergebnis seiner Versuche würde hierdurch nicht im geringsten entkräftet.

3. Die Einwände, welche gegen die Echtheit der Rolfschen Denkleistungen aus den Versuchen ohne Ergebnis, also aus den mißlungenen Versuchen, abgeleitet werden, fertigt Ziegler mit der Bemerkung ab: „Es ist von vornherein einleuchtend, daß solche negative Versuche gar keine Beweiskraft haben." Wem das von vornherein einleuchtend ist, der ist allerdings nicht vom Gegenteil zu überzeugen. Die Berufung Zieglers auf die schlechten Antworten der Schüler vor einem unerwartet erschienenen Schulinspektor und andere ähnliche Vergleiche sind zu offenbare Verlegenheitsausflüchte, als daß sie auch nur die geringste Beweiskraft besäßen. Ziegler gibt immer noch vor, die bekannten Verlegenheitsphrasen Rolfs, durch welche er eine Antwort zu geben ablehnte oder eine ausweichende Antwort gab, seien auf „Abneigung oder Vorurteil" Rolfs gegen Neumann zurückzuführen, während doch die Versuchsleiterin Fräulein Luise selber berichtet, daß der Hund ihn zutraulich begrüßte und beschnupperte. Der Zieglersche „Eigensinn" Rolfs — dem berühmten Krallschen Eigensinn der Elberfelder Pferde nachgebildet —, der sich in Antworten wie „mag nit" und ähnlichen Phrasen äußerte, trat bei Neumanns Versuchen merkwürdigerweise immer nur dann auf, falls die Versuchsleiterin die Antwort nicht wußte, und dauerte nur so lange, bis die Versuchsleiterin sie wußte; dann antwortete Rolf mit der größten Bereitwilligkeit! Wenn also Ziegler diese Verlegenheitsphrasen der Versuchsleiter immer noch für Eigensinn des Tieres ausgeben will und sogar die Behauptung wagt: „Über alle diese negativen

Versuche kann ich ohne weiteres hinweggehen", so können wohl auch wir über den „Tierpsychologen" Ziegler ruhig zur Tagesordnung übergehen.

4. Es erübrigen nur noch die Einwände, welche aus „der erstaunlichen Höhe der Leistungen" der buchstabierenden Hunde geschöpft werden. Diese waren es, welche Prof. Edinger-Frankfurt[1] zum Skeptiker gegenüber Rolf machten, weil die innere Unwahrscheinlichkeit einer derartigen Denkfähigkeit bei einem Tiere zu handgreiflich ist. Ziegler aber wird auch mit diesen Einwänden leicht fertig. Er meint, die betreffenden hochintelligenten Äußerungen seien vom Tiere den Menschen seiner Umgebung zufällig abgelauscht und von ihm nach naiver Kinderart wiedergegeben worden. So soll es zu erklären sein, daß Rolf nach dem Tode Frau Dr. Moekels einen rührenden Brief schrieb, dessen Wendungen „offenbar aus Beileidsbriefen stammen, welche in der Familie verlesen wurden"; so soll es auch begreiflich sein, daß der Hund vom „Christkindchen" sprach und sogar „aus philosophischen Gesprächen, die in der Familie geführt wurden, den Gedanken aufgeschnappt, daß die Tiere von einer Urseele stammen". Als ob der zufällig gehörte Laut „Urseele" einen Eindruck auf das Hundegehirn gemacht hätte, das doch für derartige Spekulationen nicht das geringste Interesse besaß! Nun, wer solche Ungereimtheiten glauben will, dem bleibt es ja unbenommen. Wir ziehen jedenfalls die von Neumann durch unwiderlegliche Beweise erhärtete, viel einfachere Erklärung vor, daß die Pfote des Hundes bei allen diesen vorgeblichen Denkleistungen von der menschlichen Intelligenz der Versuchsleiterin geführt wurde, deren Stempel sie tragen.

Eine Klasse von Klopfäußerungen Rolfs müssen wir hier noch besonders berücksichtigen, da sie im Gegensatze zu den ebenerwähnten geistigen Turnkunststücken viel mehr den Eindruck „echter Hundegedanken" machen. Als Rolf einmal hungrig war, zeigte ihm Ziegler eine Postkarte, worauf Rolf durch Pfotenschläge antwortete: „ist egal, was auf der dummen Karte steht, lieber zu essen." Noch schöner ist folgender Bericht, den Ziegler im Stuttgarter Neuen Tageblatt vom 3. August 1917 zum besten gibt.

„Auf die Frage, warum er unterwegs an allen Ecken schnuppere, antwortete der Hund: ‚gut riechen'! Aber das riecht doch schlecht? Antwort: ‚Nein.' Nun, nach was riecht es denn? Antwort: ‚Hund.' Derartige Äußerungen, in welchen gerade die Auffassung des Tieres zum Ausdruck kommt, bilden den schönsten

[1] Vom gelehrten Hund in Mannheim, in Frankf. Zeitung vom 1. August 1916, Nr. 211.

Beweis dafür, daß die Antworten vom Hunde selber kommen und nicht etwa vom Menschen auf irgendeine Art übertragen sind. Dasselbe zeigen auch andere unerwartete Antworten. Als Fräulein L. [Luise!] die Äußerungen des Hundes für mich niederschrieb, frug sie den Hund, ob sie mir etwas von ihm ausrichten solle, und erwartete, daß er einen Gruß auftragen würde, wie er es in andern ähnlichen Fällen getan hatte. Der Hund buchstabierte aber: ‚Kuchen geben, Kuchen gut.' Das Tier dachte also nicht an die Sendung eines Grußes, sondern erinnerte sich bei meinem Namen des Lebkuchens, den ich ihm zwei Tage vorher gegeben hatte, als seine Kunst bei mir vorgeführt wurde."

Es gehört schon ein mehr als gewöhnlicher Grad von Leichtgläubigkeit dazu, wenn man derartige, dem Interessenkreise einer Hundeseele angepaßte Äußerungen schlankweg als vom Hunde selber stammend hinnimmt. Als ob eine kluge Versuchsleiterin sich nicht selber lebhaft in den Hundestandpunkt hineindenken und demgemäß die Hundepfote mittels der Klopftafel inspirieren könnte! Alle diese vorgeblichen echten Hundegedanken haben daher keine höhere Beweiskraft für die eigene Intelligenz des Hundes als seine philosophischen und philanthrophischen Aussprüche; denn sie fließen alle aus einer und derselben menschlichen Quelle! Das nämliche gilt auch für die naive, mit zahlreichen Sprachfehlern behaftete Art des Buchstabierens Rolfs, welche von Ziegler ebenfalls für einen sicheren Beweis ausgegeben wird, daß die betreffenden Denkäußerungen vom Hunde selber stammen und der Auffassungs- und Sprechweise eines etwa fünfjährigen Kindes entsprechen. Wenn der Hund in Mannheimer Mundart sich ausdrückt, Vokale als überflüssig ausläßt und beispielsweise „gugn" statt Kuchen buchstabiert, so liegt das an der Eigenart des Klopfalphabetes und an der von der Versuchsleiterin gegebenen Übersetzung der betreffenden Zahl von Pfotenschlägen. Auf diese Weise ahmt sie selber die kindliche Sprachweise nach, die sie dann durch „Autosuggestion" für echte Hundesprache ausgibt.

Zum Schlusse berichtet Ziegler noch, daß es nach dem vorletzten Hefte der Mitteilungen der Gesellschaft für Tierpsychologie außer Rolf noch drei andere Hunde gebe, „Nachkommen desselben, welche ebenfalls buchstabieren können, und an welchen die Besitzer ganz unabhängig voneinander ähnliche Beobachtungen gemacht haben[1]. Das Buchstabieren der Hunde ist also nicht an bestimmte Personen gebunden, und damit erweisen sich alle die Ver

[1] „Einer derselben scheint wohl der ‚Sepp' zu sein, den Fräulein Hedwig Voß in einem Vortrage Zieglers zu Stuttgart am 11. Nov. 1917 vorführte" (Schwäbische Kronik des Schwäbischen Merkur Nr. 537, 15. Nov. 1917).

dächtigungen als hinfällig, welche gegen einzelne Personen vorgebracht worden sind. Der Mannheimer Hund buchstabierte nicht nur bei Frau Dr. Moekel, sondern er tut dasselbe bei ihrer Mutter, bei ihrer erwachsenen Tochter Luise und bei der zehnjährigen Tochter Karla, ja zuweilen auch bei den Dienstmädchen. Der Hund des Fräulein Kindermann [die oben erwähnte Hündin Lola] antwortet nicht nur ihr selbst, sondern auch ihrer Mutter und ihrem Bruder".

Siegesbewußt schließt Ziegler hieraus: „So ist die Möglichkeit einer absichtlichen Fälschung vollkommen ausgeschlossen, während eine unabsichtliche Zeichengebung bei den mannigfaltigen, in Form und Inhalt so eigenartigen und oft recht langen Äußerungen der Hunde überhaupt undenkbar ist." — Diese ganze Schlußfolgerung ist jedoch vollkommen hinfällig. Denn ebensogut wie *eine* Person das Klopfalphabet lernen und mittels desselben die Pfote des Hundes zum Klopfen dressieren kann, können es auch *mehrere*. Und ebensogut wie *ein* Hund mittels dieser Pfotendressur buchstabieren lernen kann, können es auch *mehrere*. Und daß eine *Zeichengebung*, und zwar eine sehr einfache, nicht bloß denkbar, sondern tatsächlich vorhanden ist, haben wir bereits oben gezeigt. Der Multiplikationsversuch Zieglers verbessert daher seine Rechnung zugunsten der Hundeintelligenz nicht im entferntesten.

Vielleicht hat sich am Beginn unserer Abhandlung mancher Leser die Frage gestellt: Wozu soll man sich nach den Neumannschen Enthüllungen nochmals mit dieser erdichteten eigenen Denktätigkeit der buchstabierenden Hunde beschäftigen? Das ist doch ganz überflüssig! — Allerdings, für logisch denkende und psychologisch geschulte Leser mag es überflüssig erscheinen. Aber es gab noch Leute genug, welche es für unmöglich hielten, daß ein Zoolog wie Prof. Dr. Heinrich Ernst Ziegler sich so gründlich getäuscht habe. Er versichert ja am Schlusse seiner letzten Abhandlung nochmals mit größter Feierlichkeit: „*Ich trete seit Jahren mit meinem wissenschaftlichen Namen dafür ein, daß es sich um echte Äußerungen des Tieres handelt.*" Deshalb fühlten wir uns verpflichtet, alle seine Einwände und Ausflüchte gegenüber Neumann und alle seine vorgeblichen neuen Beweise für die Hundeintelligenz hier vorzuführen und eingehend auf ihren wahren Wert zu prüfen. Die Schlußfolgerung aus dieser kritischen Untersuchung überlassen wir ruhig dem „Volke der Denker".

Erich Wasmann S. J.

# Lamennais über den religionslosen Staat.

Die ersten Monate des Jahres 1818 machten Lamennais zu einer europäischen Berühmtheit. Im Dezember 1817 war der erste Band des Essai sur l'indifférence en matière de religion erschienen. Das Buch war eine Tat in einer Zeit wie die unsere. Langen Kriegen und Wirren war eine dumpfe Gleichgültigkeit gegenüber den höheren, religiösen Fragen gefolgt. Todesschatten breiteten sich über die Geister. Man kannte, klagt Lamennais von seinen Zeitgenossen, nur den Genuß und die Not der materiellen Welt; der Aufschwung der Naturwissenschaften diente nur dazu, die Menschen noch mehr ans Irdische zu ketten. In dieses drückende Dunkel warf der junge Denker seine flammende Schrift gegen den religiösen Indifferentismus. Die Wirkung war ungeheuer. „Es war ein Erdbeben unter bleiernem Himmel", schrieb J. de Maistre dem Verfasser. Er wurde als der Apologet der neuen Zeit, als zweiter Tertullian und Bossuet gefeiert. „Sein Buch könnte einen Toten zum Leben erwecken. Er muß wachsen, ich aber abnehmen", rief wie der Täufer beim Nahen des Erlösers der berühmte Konferenzredner Frayssinous. Bald waren 40000 Exemplare verbreitet. Von diesem Buche ging die große katholische Bewegung aus, deren Wellenschlag tief ins Jahrhundert und weit über Frankreichs Grenzen sich fortsetzte. Sie wirkte noch lange nach, auch als der bewunderte Vorkämpfer der Kirche in stolzer Verblendung sich gegen sie aufgelehnt hatte (vgl. Stimmen aus M.-Laach Bd. 54: O. Pfülf, Lamennais' Höhe und Sturz). Die Keime seiner Irrung zeigten sich freilich schon im ersten Teile des Buches, aber in der Fülle von Wahrheit und im Glanz der Darstellung blieben sie unbeachtet. Erst die Fortsetzung, in der der fulminante Redner zum trockenen Philosophen des extremsten Traditionalismus wurde, erregte ebensoviel Widerspruch als Enttäuschung. Der erste Band hat trotz seiner Schwächen bleibenden Wert und heute, an der Jahrhundertwende seines Erscheinens, neue Bedeutung.

Bewahre uns Gott vor dem „bleiernen Himmel", vor der schweren Atmosphäre stumpfer Gleichgültigkeit für alles Übersinnliche, vor der Stagnation von Luft und Leben der Seele, in der alle Schwingen erlahmen,

die nach lichten, seligen Höhen tragen. Aber wie vor hundert Jahren lastet auf Europa der Krieg und mit unsäglich mehr Wucht und Weh. Der Aufschrei der Seelen, der bei seinem Ausbruch Gott so laut bezeugte, hat sich bei vielen zum Zweifel an Gott und seiner Vorsehung verkehrt. Unerhörte Lebensnot oder herzloseste Genuß- und Gewinnsucht ziehen wieder die Gedanken zur Erde. Und auch heute gilt vielfach, was Lamennais damals schrieb: „Dem Buch der Natur merzt man den Namen Gottes aus und wendet schnell die Blätter um, die an den Schöpfer erinnern, um sich allein bei denen aufzuhalten, die über die Eigenschaften der Körper und über die Genüsse berichten, die man daraus ziehen kann." Die Triumphe über die Materie werden zu Triumphen des Materialismus, die Fortschritte der Naturwissenschaften zur Absage an alles, was über die Natur hinausliegt. Und als ernste Mahnung klingen an unser Ohr die Worte, mit denen Lamennais sein Werk beginnt: „Nicht das Jahrhundert krankt am meisten, das sich für den Irrtum begeistert, sondern dasjenige, welches die Wahrheit mißachtet, verschmäht. Wo man heftige Ausbrüche wahrnimmt, da ist noch Kraft und Hoffnung vorhanden. Aber was kann man erwarten, wenn die Kälte das Herz erreicht? . . . Nicht das Grollen der Erschütterungen, die Europas Völker durchzittern, schreckt am meisten, sondern die tiefe Betäubung, in die wir sie fallen sehen. Wer wird diesen dürren Gebeinen wieder Leben einhauchen? Das Gute und Böse, der Baum des Lebens und der Baum des Todes wachsen auf demselben Boden mitten unter den Völkern. Aber sie ziehen vorüber, ohne das Haupt zu erheben, und strecken die Hand aus, um aufs Geratewohl nach den Früchten zu greifen. Religion, Moral, Ehre, Pflicht, die heiligsten Grundsätze wie die edelsten Gesinnungen sind ihnen nur noch eine Art Träume, glänzende, gaukelnde Truggebilde, die einen Augenblick von weitem in den Gedanken auftauchen und bald für immer verschwinden."

Den gefährlichsten Feind des Christentums sah Lamennais im Indifferentismus. Nicht im Indifferentismus der Feigen und Trägen, sondern in dem der „starken Geister", die alle Religionen verachten, ohne sie zu kennen. Es ist der Geist, aus dem der Religionslose Staat geboren wurde, aus dem dieser Staat die Religion und alles Übernatürliche zu ignorieren vorgibt, während er den Haß gegen sie doch nicht verhehlen kann. „Wider ihren Willen von der Notwendigkeit überzeugt, die Erde mit dem Himmel, den Menschen mit seinem Urheber zu verbinden, holt die heutige hohe Staatsweisheit das höchste Wesen aus seinem Heiligtum, bekleidet es mit

Purpurfetzen, legt ihm ein Schilfrohr als Zepter in die Hand, setzt ihm eine Dornenkrone aufs Haupt und zeigt es dem Volk: Das ist Gott! Darf man sich wundern, daß die so herabgewürdigte, entehrte Religion nur Gleichgültigkeit findet? Nach achtzehnhundert Jahren voller Kämpfe und Triumphe erfährt das Christentum wieder dasselbe Los wie sein Gründer.... Wieder tritt der Richter, ohne sich über die Wahrheit belehren zu lassen, vor das Volk, erklärt, nichts Verdammungswürdiges im Angeklagten zu finden, und liefert ihn gleichgültig der Menge als Opfer aus."

Nur die Leidenschaften, sagt Lamennais, widerstreben den Lehren und Grundsätzen, ja der Kenntnis der Wahrheit. Es läge in der Hand der Regierungen, diese Lebensquelle des Staates und seiner Kraft und Blüte in Schutz zu nehmen. Wenn die Autorität bleibt, was sie sein soll, vermag sie beim Volk alles. „Aber anstatt der Zügellosigkeit der Ideen ein Ziel zu setzen solange es noch Zeit wäre, begünstigen die Regierungen sie gewöhnlich durch ihr Beispiel. Sie zuerst geben den Glauben preis. Die Irreligiosität geht von der höchsten Gewalt oder ihrer Umgebung aus und verbreitet sich allmählich bis in die untersten Volksschichten. Das Volk hängt mehr an seinem Glauben. Es hat wenige Gründe zu wünschen, daß dessen Lehren falsch seien, und widersteht lange dem Einfluß der oberen Klassen. Es verteidigt seinen Glauben, den man mit Witzeleien angreift, mit der Treue seines Gewissens und umgibt die Tröstungen und Hoffnungen in seinem Herzen mit einer heiligen Schutzwehr. Ist es aber unterlegen, hat die verderbliche Einwirkung andere Wünsche in ihm geweckt, haben abstoßende Laster seinen Sitten ihr Gepräge aufgedrückt, erscheinen ihm Lohn und Strafe des Jenseits nur als Kindermärchen, kennt es die Glaubenswahrheiten ebensowenig wie die Gebote, dann frage ich mich angstvoll, ob ein menschliches Mittel übrigbleibe, ein solches Volk zum Glauben an die Wahrheit und zur Übung der Tugend zurückzuführen, und ich wage nicht zu antworten."

Statt seiner Antwort legt er uns das beredte Zeugnis der Jahrhunderte, der Völker und Gesetzgeber vor. Sie fühlten und bekannten, daß der Bestand der Völker und Staaten vom Bestand der Religion abhängt. Wenn ein Volk sich um sie nicht mehr kümmert, so ist das das unzweideutigste Zeichen seines Verfalls. Sein Ende ist nahe. Es gleicht einem Greis, sagt Lamennais, der alle Erinnerungen verloren hat und stumpfsinnig einen Rest des Körperlebens zum Tode schleppt. „Die Religion ist so notwendig wie die Gesellschaft. Diese kann ohne sie nicht bestehen....

Wird dieser Erfahrungssatz, der so alt ist wie die Welt, aufhören, unbestreitbar zu sein, weil es einigen verblendeten Menschen beliebt, ihren Widersinn der Erfahrung der Jahrhunderte und dem Zeugnis des Menschengeschlechts entgegenzustellen?"

Das Grundgesetz jeder Gesellschaft besteht in der Anerkennung einer Autorität. Es ist heiligen, göttlichen Ursprungs und dem Menschen sogar unbegreiflich, wenn nicht die Religion es ihm erklärt. Das tritt klar zutage, wenn der Mensch Gott ausschließt und sich an seine Stelle setzt, um bloß mit seiner Vernunft die Gesellschaft zu organisieren. Die Gesellschaft wird dann zu „einem weiten Kampfplatz, wo alle Interessen sich wütend befehden, bald Mann gegen Mann, bald in Massenangriffen, je nach der Übereinstimmung der Leidenschaften. Inmitten dieser Unordnung kann der Staat nur deshalb eine Zeitlang bestehen, weil die Interessen einzelner sich mit den seinen verbünden und alles unterdrücken. Rousseau ahnte das wohl, als er fand, daß die Verfassungen des Altertums die Sklaverei gestatteten, und sich fragte: ‚Wie! Behauptet sich die Freiheit nur in der Verbindung mit der Knechtschaft?' Mit einem Wort gibt er sich die schreckliche Antwort: ‚Vielleicht'. . . . Die Sklaverei besteht wesentlich in der Untertänigkeit unter den Willen des Menschen. Jeder, der nur dem Menschen gehorcht, ist Sklave, und wäre er selber dieser Mensch. Das gilt auch von den Nationen. Die Theorie der Selbstherrlichkeit des Volkes ist die Theorie seiner Knechtschaft. . . . Es ist dem Stärkeren preisgegeben wie das Wild des Waldes. . . . Der unselige Grundsatz, daß alle Regierungsgewalt vom Volke kommt, führt die Völker dazu, daß sie entweder gar keine oder eine Regierung haben, die sie unterdrückt. Dieselbe Lehre, die Gott entthront, entthront die Könige, entthront den Menschen selber. Sobald die Vernunft beansprucht, die Welt allein zu regieren, wird das Interesse des einzelnen, diese ewige Quelle des Hasses, das einzige soziale Band. Die Autorität ist nichts als die Macht des Stärkeren, Gehorsam nur Schwäche. . . . Aber die Völker haben auch ihren Willen, ihr Interesse, ihren Stolz, der furchtbarer ist als der irgendeines Tyrannen. Ein stiller Haß gegen die Obrigkeit, deren Maßnahmen sie als Beschränkung und Verdemütigung empfinden, erwächst gegen alle Vertreter der Regierung, gegen alle Einrichtungen, alle Gesetze, alle sozialen Unterschiede. Läßt man sie einen Augenblick sich ihrer Kraft bewußt werden, so mißbrauchen sie dieselbe, um alles umzustürzen, und im Wahn, der Freiheit entgegenzueilen, treiben sie der Anarchie zu. . . . Die schrankenloseste Demokratie, die

Regierung der Leidenschaften, reizt sie nur noch mehr, und stets nach Neuem lüstern und stets zerstörend und Neues fürchtend, graben sie sich müde an ihrem Grab. . . ."

Und sich noch höher erhebend, sieht Lamennais die religionslosen und religionsfeindlichen Staatsmaximen durch Europa ziehen und das Völkerrecht wieder zu dem machen, was es bei den Heiden war: die bewaffnete Selbstsucht jeder Nation. Sie gebiert den Haß der Völker gegeneinander, macht sie hart und eifersüchtig und wird zur Zerstörungswut von Barbaren. Dieser maß- und schonungslose, widerchristliche Patriotismus widersetzt sich dem Gebot der Nächstenliebe und schürt die Abneigung gegen alles, was nicht zum eigenen Volke gehört. Ist die Religion aus dem Leben der Staaten verschwunden, verlieren auch die Verträge, was an ihnen heilig galt. Alle Rechte sinken zu rein menschlichen Rücksichten herab, und mit ihnen stürzen auch die Marksteine, welche das Erbe der Völker trennten. Neidische politische Schwätzer beanspruchen fremde Provinzen und Reiche auf Grund der bloßen Behauptung, daß die natürlichen Lagen und Grenzen es verlangen. „So kann nun mit Berufung auf ‚die Natur' und gemäß den Begehrlichkeiten ihrer Ausleger jeder Staat über Nacht angegriffen werden. Die Nationen zählen nur noch auf ihre Macht, um ihre Existenz zu wahren. Aber die größten Heere genügen dazu nicht mehr. Ganze Völker sehen sich gezwungen, auf den Kampfplatz zu treten, und kämpfen den erbitterten Kampf ums Dasein. Die menschliche Gesellschaft ist in die Barbarei zurückgesunken. Die Welt steht starr vor dem Völkerringen. Seit dem Bestand des Christentums hat sie so etwas nicht gesehen. Nie hat man die Kunst der Bedrückung weiter getrieben. Eine wahrhaft erfinderische Habsucht zieht auch die künftigen Geschlechter in ihre Berechnungen. . . . Incedo per ignes. Man wird es fühlen, daß ich kaum einige Züge von einem Bild bieten kann, das jeder leicht selbst vollendet."

Wir brauchen das Bild nicht zu vollenden. Die furchtbarste Wirklichkeit steht vor uns, selbst der Versuch des Wirtschaftskrieges für die Zukunft. Was wir aber besonders fühlen, das ist die erschreckende Sicherheit und Treue, mit der Lamennais in seinem düstern Gemälde nicht nur die damaligen Zustände und Kriege, sondern noch mehr und wie prophetisch als Folge der Religionslosigkeit der Staaten den jetzigen Weltbrand in all seinen Hauptzügen schildert. Die Gottvergessenheit gleicht dem apokalyptischen Drachen, der ging, um Krieg zu führen.

Ohne Religion keine Gesellschaft. Ohne Religion, sagt Lamennais weiter, gibt es auch kein Gesetz, keine Pflicht, kein Opfer, keine Sittlichkeit. „Jede wahre Gesetzgebung geht von Gott aus, dem ewigen Prinzip der Ordnung, der höchsten Autorität unter den vernünftigen Wesen. Gibt man diese Auffassung preis, so sehe ich nur noch Willkür und die entwürdigende Herrschaft der rohen Gewalt; ich sehe nur Menschen, die sich dreist zu Herren über andere Menschen aufwerfen, nur noch Sklaven und Tyrannen. Das stets sich ändernde Gesetzbuch der Interessen tritt an die Stelle des Gesetzbuches der Gerechtigkeit. . . . Die Gesetze, die aus der göttlichen Quelle geschöpft wurden, sind unbeugsam und streng wie die Wahrheit und doch von einem Geist der Güte durchdrungen, der die Menschen tröstet und beruhigt. . . . Sie bleiben bestehen im Wechsel aller Dinge und herrschen ohne zu altern über die Geschlechter, die unter ihrem Segen vorüberziehen. . . . Gesetze, deren Prinzip Sonderinteressen sind, sind unbeständig wie die Launen, unbarmherzig wie die Leidenschaften, und um so drückender, je mehr sie erlassen sind, um dem Volk zu schmeicheln. Wer nach der Gunst des römischen Pöbels trachtete, beantragte das Ackergesetz; wer vor kurzem in einer gewissen Nation, die sich für frei hält, dem Volk gefallen wollte, verlangte Enteignungs- und Blutgesetze gegen die Katholiken. Der Mensch bleibt sich gleich in allen Ländern und Zeiten. . . . Die Religion ist die einzige Grundlage der Pflichten, wie diese das einzige Band der Gesellschaft bilden. Das fühlte man zu allen Zeiten. Nichts kann das Gewissen ersetzen. Man hat den Menschen gut reden vom öffentlichen Wohl, dem gemeinsamen Interesse. Ihr Beweggrund wird, ohne Religion, stets der persönliche Vorteil sein. . . . Die alten Gesetzgeber waren sich darüber sehr klar. Anstatt töricht gegen die Religion zu räsonnieren, benutzten sie dieselbe, um das soziale Gebäude zu festigen. Sie wiesen ihr überall ihre Stelle an, in Familie und Staat, in der Verfassung und Regierung. Sie ließen die Gesetze vom Himmel herabsteigen und sorgten, daß der Volksglaube alle Ereignisse des menschlichen Lebens mit etwas Göttlichem verband."

Im Munde der Rationalisten, sagt Lamennais, ist das Wort Pflicht sinnlos. Sie sind alle zusammen nicht imstande, eine verständliche Definition davon zu geben. Ihre Tugend der Pflichterfüllung ist ein leeres Trugbild ohne höhere Anerkennung und ohne Kraft. Woher nähmen sie Beweggründe, die stark genug wären, einen anzutreiben, dem öffentlichen Wohl alles, auch das Glück zu opfern? Höre ich auf die Religion, so

verstehe ich sie wohl, wenn sie mir von ewiger Vergeltung, Belohnung und Strafe spricht. Es sind unendliche Werte. Ihnen stimmt der Verstand zu, das Herz wird warm. Wo ist aber die unsterbliche Palme, die der Rationalismus zu reichen, wo der Zügel, mit dem er die Leidenschaften zurückzuhalten vermag? Ist es der eitle Ruhm der Anerkennung? Ungezählte ernten für alle Treue in den schwersten Pflichten nur Vergessenheit, Verachtung und lebenslange Verfolgung. Ist es das Bewußtsein der getanen Pflicht? Auch dieses macht in der Gegenwart nicht immer glücklich. Und doch „ist keine soziale Ordnung möglich, wenn nicht jeder seine Interessen der Allgemeinheit opfert. In tausend Fällen verlangt das Gemeinwohl, daß der einzelne seine Kraft und Gesundheit für andere aufreibt und für sie seine Wünsche und Neigungen drangibt. Es ist aber widersinnig, ein solches Opfer zu verlangen, und unmöglich, es zu erlangen, wenn nur der Mensch es vom Menschen fordert, da er nichts zum Entgelt bieten kann. Dieses Opfer, das nichts anderes ist als die Tugend, wäre augenscheinlich die unbegreiflichste Torheit, wenn es nicht in einer vollkommeneren und dauernden Gesellschaft seinen Lohn erhielte." Was liegt dem Unglücklichen, den das Räderwerk zermalmt, an der Schönheit der Maschine? Liegt es im Interesse des Armen, am Notwendigen Mangel zu leiden, wenn er sich einen Teil vom Überfluß des Reichen aneignen kann? — Man hängt ihn auf, wenn er stiehlt. — Gewiß, und der Henker wird der Vater aller Tugenden! Aber auch diese große Sittenlehre reicht nicht aus gegen die Laster, die den Staat im stillen unterwühlen; er vermag nicht die Familie, nicht Gattin und Tochter zu schützen.

„Wenn die Welt, hatte Voltaire gesagt, von Atheisten regiert würde, wäre man geradesogut daran unter der unmittelbaren Herrschaft von Dämonen. Atheisten regierten Frankreich. . . ." Und nun schildert Lamennais in einem berühmten, erschütternden Gemälde der französischen Revolution, was aus dem religionslosen Staat wird, aus einem Staat, in dem der Atheismus triumphiert. „Da begann auf den Trümmern von Altar und Thron, auf den Gebeinen des Priesters und des Herrschers das Reich der Gewalt, das Reich des Hasses und Schreckens: die fürchterliche Erfüllung der Prophetie: ‚Es wird im Volk Mann gegen Mann stürzen, jeder gegen den Nächsten; der Bube wird sich erheben gegen den Greis, der Geringe wider den Vornehmen . . . weil ihre Zunge und ihre Anschläge wider den Herrn sind.' . . . Vor Schrecken verkündeten sie eilig das Dasein des höchsten Wesens, und auf dem zuckenden Körper der Gesellschaft stehend,

riefen sie laut nach Gott, der allein sie wieder beleben konnte. . . . Er ist das erste Bedürfnis der Nationen, Grund ihres Daseins. Jede ungläubige Philosophie führt zur Zerstörung der sozialen Ordnung, des Glückes der Völker, zum Untergang der Völker selber. Nur die Religion bewahrt sie und macht sie glücklich."

Lamennais vergißt nicht die Unterscheidung Voltaires, die im modernen Staat von vielen nachgesprochen wird. Aus Furcht, bestohlen oder erdolcht zu werden, erklärte bekanntlich der Philosoph und Herr von Ferney, das Volk brauche Religion wie der Ochs ein Joch, einen Treibstecken und Heu. „Man gibt zu, das Volk brauche Religion, irgendeine Religion; es liegt wenig daran, welche, man läßt ihm die Wahl, und damit es sich freier entscheide, legt man ihm alle mit gleicher Achtung oder vielmehr mit gleicher Verachtung vor. . . . Ihr Religionsverächter, bildet ihr euch denn ein, das Volk werde die Religion, die ihr ihm als Zaum zuwerfet, begierig aufnehmen und euch die Zügel überlassen? Das wäre freilich bequem. Gilt es als ausgemacht, daß die Religion nur ein Köder ist, mit dem man das Volk zum besten hält; wer wird dann noch Volk sein wollen und drückende Pflichten übernehmen, um den schmeichelhaften Ruhm zu ernten, ein Narr zu sein? Soll die Religion Grundlage von Gesetz und Sittlichkeit nur für das Volk und der Ungläubige davon unabhängig sein? Die großen Herren werden sie mit Verachtung zu den Beamten schicken, die Beamten zur reichen Bürgerschaft, diese zu den Handwerkern, die Handwerker zu den letzten Bettlern. Jeder wird wähnen, durch seinen Unglauben in der Gesellschaft zu steigen, und darum mit verächtlichem Ton wiederholen, Religion sei nur fürs Volk notwendig. Aber wenn auch nur das wahr ist, dann ist sie heiliges Gesetz, ein Frevel gegen sie Majestätsverbrechen. Die Religion in den Augen der Menschen herabsetzen, heißt den Staat in seiner Wurzel untergraben. . . . Was führt die Religionslosigkeit in die Hütten? Überzeugung? Nein, es ist das ansteckende Beispiel, die Scheu, für leichtgläubig zu gelten. Wie die gottgesandten Boten, von denen unsere heiligen Bücher uns berichten, sucht auch die Religion, diese Tochter des Himmels, umsonst Unterkunft und muß sich auf den Steinen der öffentlichen Plätze niederlassen, umringt von einer höhnenden Menge, die sich schämen würde, ihr ein gastliches Obdach anzubieten."

Welche Lebenskraft, fragt sich Lamennais, hätte Frankreich und seine Staatsgewalt, wenn in ihm das religiöse Prinzip in Geltung und Ansehen geblieben wäre? „Vierzehn Jahrhunderte hat es gelebt, ohne daß

seine Regierungsform sich wesentlich änderte, und wir sähen sie noch stark und lebensfrisch, wenn man nicht, um sie zu Fall zu bringen, ihr die Stütze der Religion genommen hätte, die sie so dauerhaft festigte." So schrieb er, als in Frankreich wieder ein Nachkomme des hl. Ludwig den alten Königsthron bestiegen hatte, und ein neuer christlicher Frühling trotz der damals eingetretenen Kälte und Erstarrung frohe Hoffnungen weckte. Welch flammende Worte würde er gefunden haben, wenn er geschaut hätte, wie heute, nach einem Jahrhundert, Frankreichs Regierung die Tochter des Himmels, die Religion, wie eine Fremde von sich gewiesen hat! Man hat sie aus allen Stätten gestoßen, wo sie seit Jahrhunderten Not und Armut linderte, Wunden und Krankheit pflegte und heilte, Sterbenden den Himmel erschloß. Sie ist aus den Gerichtssälen verwiesen, wo sie das Recht und die Heiligkeit des Eides wahrte. Sie ist von der hohen Schule ausgeschlossen, die sie einst zur Leuchte von Europa gemacht. Wissenschaft und Kunst, die sie im Namen und Geist der ewigen Wahrheit und Schönheit gepflegt, sind ihrem Einfluß entzogen; die Jugend, die sie erzog und bildete, ihr entfremdet, und selbst das Kind ihr genommen, damit sie es nicht den Namen und die Liebe Gottes lehre, das Kind, das sie durch die Taufe zu einem heiligen, geschützten Wesen macht. „Wie mancher", schrieb Lamennais, „der sie heute beschimpft, verdankt ihr das Leben von Kindheit an!" Dasselbe gilt vom heutigen französischen Staat. Er verdankt der katholischen Religion seine Existenz, und doch läßt er alle Sekten, selbst die Abgötterei, in Frieden, sucht aber die Lehren und Gesetze und alle Lebensäußerungen der Kirche zu unterdrücken. Lamennais berichtet, daß England seinen Agenten in Kanada die eingehendsten Verfolgungsmaßregeln gegen die katholische Religion vorschrieb und zu gleicher Zeit den Bewohnern Ceylons die Freiheit des Götzenkultus feierlich gewährleistete und die englischen Gesandten an dessen Zeremonien teilnehmen ließ. Hat nicht der Minister Pichon in Algier und haben nicht andere Vertreter der Republik in andern Kolonien geradeso gehandelt? Lamennais rief damals England zu: „Eine Nation, der dieser entehrende Skandal nicht einen allgemeinen Schrei der Entrüstung und des Entsetzens ausgepreßt hat, ist keine christliche Nation mehr."

Der stets schlecht verhohlene Haß des religionslosen Staates gegen alles wahrhaft Christliche ist in Frankreich auf dem besten Weg, zur brutalen und blinden Verfolgungssucht zu werden. Er raubt der Kirche, was ihr die Liebe der Gläubigen zum Unterhalt der Lebenden und zum

Trost und Heil der Verstorbenen gespendet. Er unterwirft die religiösen Genossenschaften, wenn er sie noch nicht aus dem Lande gejagt hat, einer willkürlichen Staatsaufsicht und die Priester des Altars und Verkünder des Friedens dem blutigen Kriegsdienst. Jede Frechheit darf öffentlich erscheinen und ihre Stimme erheben, aber die Gottesbraut nicht, und wenn sie in den Gotteshäusern betet und opfert und für das Volk um Segen und Erbarmen fleht, wird sie oft auch da hinausgestoßen, und die herrlichen Zeugen des Glaubens und der Kunst der Vorfahren werden einer Verwüstung überlassen, daß selbst Ungläubige über „den Jammer der Kirchen Frankreichs" klagen. Kein Priester darf eine Staatsschule betreten, kein Kruzifix in ihr die Augen der Kinder auf sich ziehen, die der Erlöser zuerst geliebt und von denen er gesagt hat: Lasset sie zu mir kommen und wehret es ihnen nicht! Selbst seinen heiligen Namen und was an den Vater im Himmel erinnert, sollen sie nicht mehr hören oder sehen. Der Stadtrat von Paris ging mit gutem Beispiel voran. Er veranstaltete „purgierte" Ausgaben von Schulbüchern, in denen alle Wörter wie Schöpfer, Vorsehung, Erlösung säuberlich getilgt waren. In der Originalausgabe des auch in deutschen Schulen vielgelesenen Büchleins von Bruno: Le tour de la France, fand sich ein Holzschnitt, in dem man über dem Bett eines sterbenden Handwerkers, der seine zwei Knaben segnet, ein Kreuzchen an der Wand sah. Das Kreuzchen mußte ausgemerzt werden, ebenso das Vaterunser, das die Kinder später in ihrer Not beten. Selbst die großen Schriftsteller fanden keine Gnade. Der alte Lafontaine sagt in einer Fabel: „Das Fischlein wird größer werden, wenn Gott ihm Leben schenkt." Das ging nicht an! Für „Gott" wurde „man" eingesetzt: „wenn man ihm Leben schenkt". Damit war der religionslose Staat gerettet. Schade, daß das französische Sprichwort nicht ganz wahr ist: „In Frankreich tötet die Lächerlichkeit." Das arme Land wäre viele Canaillen losgeworden.

Der religionslose Staat ist in Wirklichkeit ein gottloser Staat. Und was ist er für das Volk? Das sieht man an Frankreich. Die bürgerlichen und städtischen Freiheiten sind verschwunden, die Lasten erdrückend. Korruption herrscht bis hinauf in die höchsten Verwaltungs- und Regierungskreise. Die „Skandale und Affären" erscheinen in steter, erschreckender Folge. Wozu hat Gambettas Schlagwort: „Der Klerikalismus ist der Feind", gedient? Gewiß, es hat den Haß befriedigt, der die Kirche und alles Religiöse vernichten will. Aber ebensooft und ebensosehr hat es

helfen müssen, den Besitz von Macht und Ämtern zu erhalten und über Betrügereien hinwegzutäuschen. Die Vertuschungen, die freilich nicht immer glückten, sind eine der ständigen Hauptaufgaben der religionsfeindlichen Republik. Sie bestätigen vollauf, daß Lamennais recht hatte, als er sagte, im religionslosen Staat werde das persönliche Interesse die einzige Triebfeder alles Strebens. Darum wird auch ein Ministerium um das andere gestürzt. Die Interessen des Landes sind den Leidenschaften ausgeliefert. Nach außen ist Frankreich zum Vasallen einer andern Großmacht herabgesunken, und im Innern herrscht ein Niedergang der Sittlichkeit und des Familienlebens, der das hochbegabte Volk zum Aussterben verurteilt — wenn nicht, nun ja, wenn es nicht durch Gottes gnädige Führung wieder auf die Worte hört, die ihm in dunkler Stunde vor hundert Jahren Lamennais zugerufen hat:

„Und jetzt, o Volk, höre! In der Tiefe des Unglücks, in das dich dein leichtgläubiges Vertrauen auf falsche Weisheit gestürzt hat, höre auf die Religion, die dir zuruft: Komm, kommt zu mir alle, die ihr euch umsonst bemüht, wieder zu erstehen, ihr, die ihr unter der Schwere menschlicher Satzungen und nichtswürdiger Lehren erliegt! Sterbende Nationen, kommt zu mir! Verlaßt die betrügerischen Ärzte, die euch Kraft verheißen und euch nur unter schmerzlichen Zuckungen die verlieren lassen, die euch noch geblieben ist. Kommt, eilt euch, die Zeit drängt! Jeden Tag wird das Leben in euch schwächer. Kommt zu mir, ich will euch erquicken: Venite ad me omnes, qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos (Matth. 11, 28). . . . Seht, was das Christentum, die Kirche, tut, um die Menschen zum Glück zu zwingen. Sie stellt ihren Blicken nicht nur den bloßen Gedanken, ein ideales Bild der Tugend vor, das sie vielleicht bewundern, zu dessen Nachahmung sie sich aber nie entschließen würden. Sie zeigt ihnen die Tugend selbst, die lebendige Vollkommenheit in der Person des Gottmenschen, . . . der das Geheimnis der Ordnung, die er einzurichten kam, mit den Worten offenbaren ließ: Gloria in altissimis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis (Luk. 2, 14)."

David Wolfinger S. J.

# Besprechungen.

## Kirchengeschichte.

**Franziskanische Studien.** 8° Münster, Aschendorff.

Beiheft 1. Kloster und Gymnasium Antonianum der Franziskaner zu Geseke. Von P. Didakus Falke O. F. M. Mit 13 Abbildungen. (XVI u. 192 S.) 1915. *M* 5.—

Beiheft 3. Reformtätigkeit des Provinzials Ludwig Henning in der sächsischen Franziskanerprovinz (1507—1515). Von P. Dr. Ferdinand Doelle O. F. M. (XVI u. 104 S.) 1915. *M* 2.80

Beiheft 4. Die Franziskaner im Heiligen Lande. 1. Teil: Die Franziskaner auf dem Sion (1336—1551). Von Dr. P. Leonhard Lemmens O. F. M. (XVI u. 224 S.) 1916. *M* 5.40

1. Es ist ein beredtes Zeugnis für den Unternehmungsgeist und die Tatkraft der rührigen Schriftleitung der Franziskanerstudien, daß sie es gewagt hat, mitten in dem großen Weltkrieg, in dem andere Zeitschriften mühsam um ihr Dasein ringen, an den Ausbau ihrer Zeitschrift heranzutreten, um durch Angliederung von Beiheften Raum zu schaffen für größere wissenschaftliche Forschungsarbeiten auf dem Gebiete der franziskanischen Geschichte. Soweit das Gebotene als Gewähr für Kommendes gelten kann, muß das Unternehmen als gelungen bezeichnet werden.

Gleich das erste Beiheft bringt einen interessanten Beitrag zur wechselvollen Geschichte der sächsischen Ordensprovinz in der Zeit der katholischen Restauration. Unter Benutzung früherer Arbeiten und auf Grund eigener Quellenforschung bietet der Verfasser eine eingehende Geschichte des Klosters und Gymnasiums der Franziskaner zu Geseke, für die ihm der Historiker um so mehr Dank wissen wird, als der verdienstvolle Verfasser mancherorts wenig Entgegenkommen und Verständnis für seine ohnehin entsagungsreiche Arbeit gefunden hat. Es war ein glücklicher Gedanke, durch Einbeziehung der allgemeinen Geschichte der sächsischen Provinz der Gefahr derartiger Monographien zu begegnen, in vielfach interesseloses Detail zu versanden. Die Ausblicke auf die Zeitgeschichte verleihen der Arbeit eine mehr als ortsgeschichtliche Bedeutung und machen sie auch für weitere Kreise zu einer anziehenden Lektüre, bei der man stets das wohltuende Gefühl hat, sich auf geschichtlich sicherem Boden zu bewegen. — In den großen religiösen Wirren des 16. Jahrhunderts war die sächsische Franziskanerordensprovinz fast gänzlicher Vernichtung zum Opfer gefallen. Von den 53 Klöstern

der einst so blühenden Provinz vom heiligen Kreuz waren um die Wende des 17. Jahrhunderts nur mehr Halberstadt und Eger als traurige Trümmer der früheren Herrlichkeit übriggeblieben. Nachdem auch noch das weitentlegene Eger im Jahre 1603 der oberdeutschen Provinz angegliedert worden, blieb als letzter Rest nur noch das Kloster von Halberstadt übrig, dessen Personalbestand durch Tod und Austritt so zusammengeschrumpft war, daß 1585 ein Pater und zwei Laienbrüder den ganzen Konvent bildeten. Da kam ihm Hilfe von der kölnischen Provinz. Der Gefahr, ganz in die letztgenannte Ordensprovinz aufzugehen, beugte das Generalkapitel von Rom durch den Beschluß vom 17. Mai 1625 vor, der die Wiedererrichtung der sächsischen Provinz anordnete. Rhein und Main sollten die Grenze zwischen beiden bilden. Durch die 1633 erfolgte Gründung der Kustodie Thüringen und den Verlust der durch das Restitutionsedikt vorübergehend wiedererlangten Klöster sah sich die Saxonia gezwungen, den Schwerpunkt ihrer Tätigkeit nach Westfalen zu verlegen. Das erste neuerrichtete Kloster war Rheine, das zweite Geseke.

Schon 1525 hatte der Lippstädter Augustiner Johannes Köster den ersten Versuch zur Protestantisierung Gesekes unternommen. Allein erst durch den Abfall des Landesherrn, des Kurfürsten Hermann von Wied, gewann die Neuerung festeren Fuß in dem freundlichen Landstädtchen. Immerhin war auch jetzt noch eine starke katholische Partei vorhanden. Mit dem offenen Übertritt des Kurfürsten Gebhard Truchseß erstarkte jedoch die Partei der Neuerer derart, daß deren Bewohner 1583 eine Bittschrift um Freigabe der Augsburgischen Konfession nach der kurfürstlichen Residenz Bonn abgehen ließen. Da machte die Wahl des Prinzen Ernst von Bayern zum Erzbischof von Köln wie im ganzen Kurstaat, so auch in Geseke dem siegreichen Vordringen der neuen Lehre ein Ende. „Am 17. Juni 1584 kam Kurfürst Ernst persönlich nach Geseke und ließ durch den Münsterschen Suffragan von Mierlo die entweihten Altäre neu konsekrieren, und zelebrierte am Pfingstfeste ein feierliches Pontifikalamt, worauf der Kaiserswerther Dechant Johann Nopel in einer Ansprache das Volk zur Rückkehr ermahnte" (S. 18). Aber es dauerte noch geraume Zeit, bis die Folgen der politischen und religiösen Wirren vollständig verschwunden waren. „Es ist für den sittlichen Zustand der damaligen norddeutschen Franziskaner-Observanten ein sprechender Beweis, daß gerade sie zur Stärkung des religiösen Lebens von den betreffenden Kirchenfürsten herangezogen wurden" (21). Nachdem der Kurfürst von Köln als Herzog von Westfalen am 10. Dezember 1637 seine Zustimmung zum Klosterbau erteilt, gelang es dem aus Geseke gebürtigen P. Alardus Besken, nach längeren Unterhandlungen auch die Erlaubnis des Stadtmagistrats zu erwirken (9. Januar 1638), unter der Bedingung, daß die Patres alldort ein Gymnasium errichteten. Sobald die ersten gegenseitigen Anpassungsschwierigkeiten überwunden waren, entfalteten die Franziskaner in der Stadt und Umgegend eine rege Seelsorgetätigkeit, die in wenigen Jahren eine sichtliche Wendung zum Bessern herbeiführten. Dieser religiöse Aufschwung war in erster Linie das Verdienst des Klostergründers und ersten Obern P. Alardus Besken, der durch sein exemplarisches Leben seinen Kanzelforderungen den größten Nachdruck verlieh. Die Zahl

der Konventsmitglieder stieg von 12 im Jahre 1671 auf 34 im Jahre 1734. Für den guten Stand der Ordenszucht spricht der Umstand, daß sich in den jährlichen Statusberichten von Geseke regelmäßig der Vermerk findet, alle Ordensgenossen hätten ihre jährlichen Exerzitien gehalten. War auch die wirtschaftliche Lage des Klosters anfangs recht drückend, so besserte sie sich im Laufe der Zeit, der Franziskanerarmut entsprechend, doch insoweit, „daß die gut bürgerliche Lebenshaltung des Hauses gesichert war, Schulden vermieden wurden und, wenn möglich, stets eine Summe für unvorhergesehene Ausgaben in der Kasse blieb" (61). Den Traditionen eines echten Mendikantenklosters ist der Konvent von Geseke bis zu seiner Aufhebung treu geblieben. Ein sprechender Beweis dafür ist der am 18. April 1818 von der preußischen Regierung aufgenommene Status des Klostervermögens. „Das Kloster", heißt es in dem amtlichen Protokoll, „hat eigentlich kein Vermögen, keine Grundstücke noch Kapitalien. Die Franziskaner leben bloß von Almosen und milden Gaben, wofür sie sich durch geistige Dienstleistungen in der Seelsorge dankbar zeigen. Dieses Einkommen richtet sich nach den Zeiten. Der Überschuß, auch oft das Entbehrte, wird den Kranken und Armen an der Klosterpforte gereicht" (67).

Obschon die Errichtung eines Gymnasiums bereits bei der Klostergründung im Prinzip beschlossen war, zog sich die Ausführung noch sehr in die Länge, hauptsächlich wegen des Widerstandes des dortigen freiweltlichen Damenstiftes, das in Schulsachen eine Monopolstellung beanspruchte. Endlich kam am 9. Januar 1687 ein Vertrag zustande, „in dem sich die Stadt zur Bereitstellung der notwendigen Lehrmittel und zur Zahlung eines Gehaltes von je 25 Reichstalern für die fünf anzustellenden Magistri verpflichtete" (77). So wurde denn im Herbst 1687 das Gymnasium mit zehn Infimisten begonnen; im Jahre 1692 war die Schule mit Errichtung der Rhetorikklasse zu einem fünfstufigen Gymnasium ausgebaut. Wegen mangelhafter Leistung des Unterhaltes von seiten der finanziell erschöpften Stadt drohte dem Gymnasium mehr als einmal der Untergang, bis es laut Eintrag in der Konventschronik „am 20. September 1703 nach langem Todeskampf sine luce, sine cruce" wirklich verschied (80). Erst 1717 konnte der Unterricht wieder aufgenommen werden. Durch die große sog. Bertramsche Fundation war nun zwar das Fundament für den Fortbestand des Gymnasiums geschaffen worden, allein das vertragswidrige Verhalten der Stadt veranlaßte auch späterhin eine fast ununterbrochene Kette unerquicklicher Streitigkeiten. Als dann endlich die materiellen Hindernisse aus dem Wege geräumt waren, kamen die Schwierigkeiten der damals einsetzenden Aufklärungsperiode. Noch waren diese nicht endgültig überwunden, als die Stürme der Säkularisation hereinbrachen und dem Gymnasium ein jähes Ende bereiteten.

Erfreulicher als die Darstellung der äußeren Ereignisse ist die innere Geschichte der Anstalt. „Die wichtige und zugleich interessante Frage nach der Technik und der Organisation des Studienbetriebes erledigt sich im allgemeinen durch den Hinweis, daß die Franziskanergymnasien der sächsischen Provinz sich den Jesuitenschulen nach jeder Richtung anzupassen suchten" (94). Die älteste offizielle Schulordnung bestimmt ausdrücklich, „daß sich die Professoren in allen

Stücken den Vätern der Gesellschaft Jesu anschließen sollen" (1666), und legte damit ein Abhängigkeitsverhältnis fest, das sich bis zu den Schulbüchern herab erstreckte (94). Bis zum Einbruch der schulreformatorischen Ideen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts waren Latein und Religion fast die ausschließlichen Unterrichtsgegenstände. „Erst als die Aufklärung auch auf dem Gebiete des Unterrichtswesens eine wahre Revolution hervorrief, wurden auch die Franziskanergymnasien in die allgemeine Schulreform hineingezogen und den berechtigten Forderungen einer neuen Zeit entsprechend umgestaltet" (103).

Im großen und ganzen waren die Schüler von hohem Pflichtbewußtsein durchdrungen. Für den ernsten religiösen Geist unter den Studenten spricht die Tatsache der zahlreichen Klosterberufe. Auf Wunsch der Bürgerschaft war spätestens 1729 dem Gymnasium ein philosophischer Kursus angegliedert worden, in dem Logik und Physik in skotistischem Sinne vorgetragen wurden. Nach vorübergehender Aufhebung (1775) wurde er 1797 wiedereröffnet, bis die im Jahre 1804 erfolgte Aufhebung des Gymnasiums von selbst das Aufhören desselben nach sich zog. Durch den § 35 des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803, der „alle Güter der fundierten Stifter, Abteien und Klöster . . . der freien Disposition der respektiven Landesherrn" überließ, war das Todesurteil über die meisten Klöster gesprochen. Geseke hatte sich von seiten der hessen-darmstädtischen Regierung, der im Luneviller Frieden das Herzogtum Westfalen als „Indemnitätsprovinz" zugefallen war, einer verhältnismäßig glimpflichen Behandlung zu erfreuen. Es gehörte zu jenen 4 Klöstern des Herzogtums, die unter den 26 übrigen nicht einem Gewaltakt der Säkularisation zum Opfer fielen; durch das Verbot der Aufnahme von Novizen und „Ausländern" ward das Kloster zum langsamen Aussterben verurteilt. Als am 15. Juli 1816 der erste Oberpräsident von Westfalen, Freiherr v. Vinke, das Herzogtum im Namen des Königs von Preußen in Besitz nahm, bedeutete das keine Erleichterung für das Kloster. Durch kgl. Kabinettsorder von 1834 wurde die Aufhebung des Klosters verfügt. Bevor noch der letzte Guardian und Priester des Hauses, P. Ludgerus Pult, seine Augen im Tode geschlossen hatte (1838), war bereits das ganze Klosterinventar verkauft und dafür die bescheidene Summe von 279 Reichstalern 5 Groschen und 1 Pfennig erzielt worden (1837). — Zwei alte Laienbrüder siedelten als die letzten Franziskaner von Geseke in den Konvent zu Wiedenbrück über, um dort ihre alten Tage zu beschließen. Das Kloster von Geseke wurde auf Vorschlag des Oberpräsidenten v. Vinke in eine Pflegeanstalt für hilflose Kranke der Provinz Westfalen umgewandelt, am 19. Dezember 1841 eingeweiht und der Leitung der Schwestern des hl. Vinzenz von Paul aus dem Mutterhaus Paderborn unterstellt, die bis zum heutigen Tage ihr segens- und entsagungsvolles Wirken darin fortsetzen.

3. Innerhalb der sächsischen Franziskaner-Ordensprovinz wurden zu keiner Zeit so große und andauernde Anstrengungen zu einer gründlichen Erneuerung des religiösen Lebens gemacht wie gerade unmittelbar vor dem Beginn der Reformation. Ihren Höhepunkt erreichte diese wahrhaft kirchliche Reformbewegung unter dem klugen und entschiedenen Provinzialminister P. Ludwig Henning (1507 bis 1515), dessen Provinzialat eines der bedeutendsten seit Gründung der sächsischen

Provinz ist. Die Hauptquelle für unsere Kenntnis von Hennings Reformtätigkeit bilden die von seinem Sekretär abgefaßten lateinischen „chronikalischen Aufzeichnungen", die der Verfasser im dritten und letzten Kapitel (35—89) zum erstenmal veröffentlicht und durch zahlreiche Fußnoten erläutert. Auf Grund dieses Berichtes gibt der Autor in den beiden vorausgehenden Kapiteln eine zusammenhängende Darstellung von Hennings Bemühungen zur Hebung der Ordenszucht in den Franziskaner- und Klarissenklöstern seiner weitausgedehnten Provinz. Das erste Kapitel berichtet in aller Kürze von den Dienstreisen des Provinzials und der Einsetzung reformfreundlicher Obern. Etwas ausführlicher wird dann im zweiten Kapitel die Reform der Klarissenklöster geschildert. Recht eingehend behandelt Doelle Hennings Versuche zur Hebung der Zucht in dem Breslauer Klarissenkloster, die jedoch infolge des Widerstrebens der Äbtissin, der Herzogin Margareta von Tost, erfolglos blieben und schließlich mit der Amtsentsetzung des geraden und furchtlosen Mannes endeten. Die unerquicklichen Zustände in dem letztgenannten Kloster lassen es begreiflich erscheinen, wenn derartige Ordenshäuser später eine leichte Beute der Reformation wurden. Die Einbeziehung der allgemeinen Zeit- und Ordensgeschichte und eine kurze Schilderung der Sittenzustände in der sächsischen Ordensprovinz vor Hennings Provinzialat sowie der Nachwirkungen seiner Reformarbeit hätte sicherlich viele Leser interessiert und den Wert der verdienstlichen Arbeit erhöht. Aber auch so ist Doelles Schrift von nicht geringer Bedeutung für die Vorgeschichte der Reformation.

4. Die Ereignisse der letzten Zeiten haben auch in Deutschland mehr denn früher den Blick auf Palästina und seine heiligen Stätten gelenkt, an denen einst die Heldensöhne des großen Patriarchen von Assisi, „von Widersachern umgeben, von Tod und Not begleitet, trotz Seuchen und Krankheiten, unter Erpressungen und Entbehrungen aller Art, in Kerker und Banden", die Fahne des Kreuzes mit heiligem Mut und steter Pflichttreue verteidigt und „ihren an der äußersten Front gelegenen Posten siegreich behauptet" haben (3). Es ist darum aufs freudigste zu begrüßen, daß es ein Sohn des hl. Franziskus ist, der uns hier eine auf tiefschürfenden Fachstudien beruhende geschichtliche Darstellung der Franziskanermission im Heiligen Lande bietet, ein Buch, in dem deutscher Fleiß und Gründlichkeit und ein wohlberechtigter Familienstolz der „heroischen Treue der Brüder" und ihrer „durch nichts zu besiegenden Liebe und Sorgfalt für die heiligen Stätten" ein bleibendes Ehrendenkmal gesetzt haben.

Das Zurückgehen auf die ältesten Quellen, die lateinischen, italienischen und arabischen Aktenstücke, die in den Archiven der Kustodie und der Prokura im Kloster St. Salvador zu Jerusalem aufbewahrt werden, ermöglichte es dem Verfasser, ganz neue Zusammenhänge aufzuzeigen, neue Ergebnisse aufzudecken und viele größere und kleinere Irrtümer zu berichtigen. Wertvolles Material boten auch die zahlreichen Pilgerschriften der letzten Jahrhunderte des Mittelalters, die mit viel Geschick und Kritik verwertet und in mühevoller Arbeit zu einem herrlichen Mosaikgemälde zusammengestellt wurden.

Nachdem der Verfasser in zwei einleitenden Kapiteln den Aufenthalt der Minderbrüder in Palästina zur Zeit der Kreuzzüge und den Zustand der heiligen Stätten

vor dem Einzug der Franziskaner in kurzen Zügen geschildert hat, behandelt er im dritten Kapitel sehr eingehend die Gründungsgeschichte der Franziskanerklöster im Heiligen Lande.

Mit der Eroberung von Akri (Akkon) am 18. Mai 1291 war das letzte Bollwerk der Kreuzfahrer in Palästina gefallen. Ihre Kirchen und Klöster waren eine Beute der Sieger geworden, die Lateiner besaßen keine bleibende Stätte mehr im Heiligen Lande. Aber nicht lange sollte dieser Zustand währen. Das hohe Ziel, welches das christliche Abendland mit unsäglichen Opfern und Kämpfen zwei Jahrhunderte hindurch vergebens erstrebt hatte, sollte 40 Jahre später auf friedliche Weise, freilich nur zum Teil und in anderer Form, erreicht werden. Auf die Bitte des Königs Robert von Sizilien (1309—1343) und seiner frommen Gemahlin Sanzia um Zulassung abendländischer Mönche in Jerusalem überließ der Kalif Nassir Muhamad dem edlen Herrscherpaar das Zönakulum und zwei Kapellen auf dem Sion. Durch Kaufvertrag vom 15. Mai 1335 erwarb P. Roger Garini das erste Grundstück auf dem Sion. Wie der Verfasser urkundlich nachweist, hielten die Franziskaner 1336 ihren Einzug dort und begannen alsbald den Bau ihres Klosters, dessen zum erstenmal in einer Urkunde vom 5. Juli 1337 Erwähnung geschieht. Eine weitere Niederlassung erstand den Minderbrüdern bei dem Grabe des Herrn. Entgegen der landläufigen Ansicht, daß die Franziskaner die ganze Grabeskirche erhalten hätten, weist der Verfasser auf Grund älterer Urkunden und Pilgerberichte überzeugend nach, daß sie nur eine Kapelle in der Basilika zu ihrem ausschließlichen Gebrauch erhielten, die Marienkapelle, die bis zum heutigen Tage im Ordensbesitz ist; alle übrigen Teile verblieben den verschiedenen morgenländischen Kirchen. Außerdem wurde den Lateinern erlaubt, in der Grabeskapelle und auf dem Kalvarienberg das heilige Meßopfer darzubringen und Prozessionen zu den heiligen Stätten der Kirche zu veranstalten. Spätestens um 1345 finden wir die Franziskaner im Besitz der Kirche über der Geburtsgrotte zu Bethlehem. Obwohl es ihnen gelang, in Jerusalem und Umgebung noch einzelne Heiligtümer ganz oder zum Teil zu erwerben, beschränkten sich während des Mittelalters ihre Klöster auf die drei genannten Stätten.

Anfänglich waren die Franziskanerniederlassungen in Palästina dem auf Zypern residierenden Provinzial vom Heiligen Lande unterstellt. Am 1. August 1377 ernannte der Visitator P. Bartholomäus von Alverno den Guardian des Sionklosters zum Obern aller Klöster in Palästina. Damit schied die Kustodie vom Heiligen Land aus jener Provinz aus und wurde unmittelbar dem Ordensgeneral unterstellt. Der Umstand, daß im Mittelalter die italienischen Schiffe ausschließlich den Verkehr mit der Levante vermittelten, macht es begreiflich, daß die Kustodie vorherrschend italienisches Gepräge erhielt, wenn auch stets einige Brüder aus andern Ländern dort weilten. Nach den Statuten des P. Bartholomäus sollten nur 20 Brüder an den heiligen Stätten verweilen. Diese Beschränkung ward später aufgehoben; 1482/83 war ihre Zahl auf 32 gestiegen, von denen 24 auf Sion, 2 am Heiligen Grab und 6 in Bethlehem wohnten. Für ihren Unterhalt waren jährlich ungefähr 1200 Dukaten erforderlich, die

durch die Almosen der Pilger und Geschenke der christlichen Fürsten aufgebracht wurden. Wenn nicht besondere Gründe eine Ausnahme empfahlen, wurden die Brüder alle drei Jahre gewechselt; sobald der neue Kustos mit den neuen Brüdern ankam, zogen die alten ab. Man wollte, wie Nikolaus von Farnad sagt, „dem frommen Wunsche derer, die das Heilige Land besuchen wollten, nach Möglichkeit entsprechen" (S. 194 f.). Bei aller Würdigung des idealen Motivs kann man doch über die Zweckmäßigkeit der Maßregel geteilter Meinung sein. Ob nicht bei einer größeren Stetigkeit der Tradition den Interessen der Mission besser gedient gewesen wäre? Eine tief einschneidende Veränderung in der inneren Geschichte der Mission brachte das Jahr 1434, als Eugen IV. den P. Jakob Dalfin zum Kustos des Heiligen Landes ernannte und damit die Observanten statt der Konventualen zur Einführung brachte. Über die Ursache und die Durchführung dieser Maßregel fehlen jedoch nähere Nachrichten.

Die äußere Geschichte der Franziskanermission bietet kein szenenreiches und wechselvolles Bild. Im großen und ganzen kehren stets die gleichen Ereignisse, dieselben Arbeiten und Prüfungen wieder. Den breitesten Raum nehmen die mannigfachen Bedrängnisse der Brüder ein, die sie von seiten der Moslems auszustehen hatten. Kann auch von einer eigentlichen Christenverfolgung nicht die Rede sein, so war die Lage der Brüder doch oft geradezu unerträglich, und nicht gering ist die Zahl derer, die dem Fanatismus der Ungläubigen zum Opfer fiel. Wer immer die Schilderungen dieses jahrhundertelangen Martyriums liest, wird uns beipflichten, daß kein Wort der Bewunderung für den Leidensmut und die heldenmütige Ausdauer der Söhne des hl. Franziskus stark genug ist.

Missionstätigkeit im gewöhnlichen Sinne übten die Franziskaner jener Zeit keine aus, da es außerhalb der Klöster keine lateinischen Christen gab. Wegen der großen Gefahren, die mit dem Aufenthalte unter den Moslems für die Katholiken verbunden waren, wurde dieser wiederholt von der Kirche verboten, wie dies der hl. Ignatius von Loyola 1523 erfahren mußte, als er sich der Bekehrung der Ungläubigen widmen wollte (204). Einer Annäherung an die morgenländischen Christen stand deren feindselige Stimmung gegen die Abendländer hindernd im Wege. Noch weniger war irgendwelche Bekehrung bei den Sarazenen möglich, da die öffentliche Predigt des christlichen Glaubens vor ihnen strengstens untersagt war. So sahen sich denn die Brüder gezwungen, ihre Aufgabe darauf zu beschränken, „die den abendländischen Christen anvertrauten heiligen Stätten zu hüten und in Ehren zu halten, den Gottesdienst an ihnen zu feiern und den katholischen Pilgern Führer und Berater zu sein. Und diesen Aufgaben haben die Franziskaner in unübertrefflicher Weise entsprochen; Freund und Feind, alle Nationen und Konfessionen sind einstimmig in Anerkennung ihrer Verdienste. ‚Der Name Franziskaner allein', schreibt der evangelische Theologe Julius Böhmer, ‚sagt hier genug: sie haben von jeher in Arbeit und Leiden getan, was sie konnten, und sind vor keinem Martyrium zurückgewichen'" (165).

Die kriegerischen Ereignisse, die sich zu Beginn des 16. Jahrhunderts in Westasien abspielten, sollten für die Geschicke der lateinischen Palästinamission von großer Tragweite werden. In der Schlacht von Aleppo (24. August 1516)

verlor der Kalif von Ägypten Thron und Leben. Selim I., Sultan von Konstantinopel, war jetzt Herr der heiligen Stätten. Während er selber den Christen und den Minderbrüdern recht günstig gesinnt war, gestaltete sich deren Los unter seinem Sohn und Nachfolger Soliman, einem entschiedenen Gegner der Franziskaner, immer trüber, namentlich seit der Ermordung seines Großwesirs Ibrahim Pascha im Jahre 1536, demselben Jahre, in dem der französische Gesandte Johann de la Forêt den ersten Vertrag mit der Türkei schloß, aus dem sich mit der Zeit das Schutzverhältnis Frankreichs über die Christen des Orients entwickelte. 1537 wurden alle Franziskaner in Haft genommen, 1542 auf Verwendung Franz' I. hin wieder freigelassen, aber ihres Lebens sollten sie auf Sion nicht mehr froh werden. Ihr Kloster mußten sie mit türkischen Derwischen teilen, die ihnen Tag und Nacht keine Ruhe ließen, und nicht ruhten und rasteten, bis es ihnen gelang, die Franziskaner vom Sion zu vertreiben. 1551 mußten die Brüder Sion verlassen, alle Heiligtümer und Stätten des Berges kamen in den Besitz der Moslems. Dabei ist es bis heute geblieben. Trotz anderweitiger Neugründungen haben die Franziskaner ihr Hauptheiligtum auf Sion nie wiedererlangt.

P. Lemmens schließt seine verdienstliche Darstellung mit der Bitte an die christlichen Machthaber der Mittelmächte, die Rechte der Franziskaner bei ihrem ruhmreichen Bundesgenossen geltend zu machen. Wir hegen den aufrichtigen Wunsch, daß es den Söhnen des hl. Franziskus vergönnt sein möge, in das Erbe ihrer Väter zurückzukehren. **Wilhelm Kratz** S. J.

## Philosophie.

Aktualität oder Substantialität der Seele? Von Dr. Jos. Hein. [Studien zur Philosophie und Religion, herausgegeben von Dr. R. Stölzle. 18. Heft.] gr. 8° (XIV u. 180 S.) Paderborn 1916, Schöningh. Brosch. *M* 4.60

Gibt es im Menschen eine Seele, die während des ganzen Lebens bleibt, die alle seelischen Akte hervorbringt und durch sie bereichert wird? Oder ist diese Annahme eine Illusion; haben wir nur einen Ablauf geistiger Akte, Urteile, Überlegungen, Affekte, Entschlüsse, ohne einen, dem diese Akte angehörten? Ist es mithin wahr, daß man eigentlich nicht sagen sollte „ich denke", sondern „es denkt"; wie man auch sagt „es blitzt"? Diese zweite Ansicht ist die Aktualitätstheorie, die Lieblingstheorie der modernen „Psychologie ohne Seele". Der Verfasser hat sich die verdienstliche Aufgabe gestellt, wieder einmal eingehend nachzuprüfen, ob hier wirklich eine wertvolle Errungenschaft der neueren Forschung oder eine oberflächliche, haltlose Konstruktion vorliegt.

Der erste Teil leistet die negative Arbeit, die Diskussion der Aktualitätstheorie in allen ihren Folgerungen. Um einiges herauszugreifen: schon die Existenz der psychischen Akte läßt sich ohne den Träger nicht verstehen. Wie Ed. v. Hartmann sagte, kann man wohl in Worten behaupten, daß es Akte ohne ein Agens gibt, oder Gedanken ohne einen, der sie denkt; aber im Ernst läßt sich das nicht denken. Die Erinnerung an das frühere Leben wird ebenso zu einer unbegreiflichen

Illusion. Denn wir unterliegen nun einmal der unausrottbaren Nötigung — auch der Gegner kann sich ihrer in der Praxis nicht entziehen —, daß wir selbst unsere Vergangenheit erlebt haben, daß es mithin ein bleibendes Ich gibt. Wir empfinden Reue über eine verwerfliche Tat, ohne uns mit der bequemen Entschuldigung zu helfen, das habe ja ein früherer Akt getan, der den gegenwärtigen nichts angehe. Selbst die von den Gegnern in den Vordergrund gerückten pathologischen Tatsachen der doppelten Persönlichkeit beweisen, genauer analysiert, nicht gegen, sondern für das bleibende Ich. Das Ich ist übrigens, und das ist für einen Empiriker besonders entscheidend, kein angreifbares Produkt eines Schlusses, sondern etwas unmittelbar Gegebenes, Erlebtes. Ein guter Beweis ist auch die Betrachtung der Aktivität der Seele, besonders in den höheren Geistes- und Willenstätigkeiten, die nur verständlich ist, wenn man ein Ich annimmt, das selbständig über den Akten steht, sie erzeugt und ihre Folge regelt.

Eine eingehende Würdigung finden dann die von den Gegnern gegen den Begriff der Substanz erhobenen Einwendungen. Die Seelensubstanz wäre nach Wundt hypothetisch und absolut zugleich — er verwechselt hier hypothetisch mit: durch einen Schluß nachgewiesen. Dieselbe Substanz wäre zugleich beharrlich und veränderlich —, was aber nicht für dieselben Eigenschaften gilt. Der Einwand, daß die Seele als Subjekt nicht zugleich Objekt der Erkenntnis sein könne, erscheint sonderbar besonders bei einem Psychologen, dessen Hauptmethode die Selbstbeobachtung ist. Paulsen sieht in der Seelensubstanz eine überflüssige Hypostasierung der psychischen Akte und ist besonders darüber unzufrieden, daß sie sich nicht anschaulich vorstellen lasse. Mit Recht fragt Hein, ob denn die Schlüsse Paulsens, die doch auch Realitäten waren, sich vorstellen lassen. Auch die Einwände gegen die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele werden, freilich nur ganz kurz, berücksichtigt. Zum Abschluß werden die Grundeigenschaften der Seele: Immaterialität, Geistigkeit, Individualität, Freiheit, Unsterblichkeit, kurz nachgewiesen. Der Hauptwert des Büchleins liegt nicht in diesen letzten summarischen Darlegungen, sondern in der vorzüglich durchgeführten Kontroverse, die der Titel des Buches ausspricht. Joseph Fröbes S. J.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Herausgegeben von C. Baeumker. Band XVII, Heft 5—6: Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts. Von Dr. Martin Grabmann. gr. 8° (XXVII u. 270 S.) Münster 1916, Aschendorff. *M* 9.40

Band XVII, Heft 4: Die abendländische Spekulation des zwölften Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie. Eine Untersuchung über die historischen Voraussetzungen des Eindringens des Aristotelismus in die christliche Philosophie des Mittelalters. Von Dr. Artur Schneider. gr. 8° (VIII u. 76 S) *M* 2.60

Band XIX, Heft 3: Alfarabi, Über den Ursprung der Wissenschaften (De ortu scientiarum). Eine mittelalterliche Einleitungs-

schrift in die philosophischen Wissenschaften. Herausgegeben von C. Baeumker. gr. 8° (31 S.) *M* 1.20

1. Wer das Wesen der mittelalterlichen Philosophie tiefer erfassen will, der muß sich über die mächtigen Impulse klar werden, die von dem neu auftretenden aristotelischen Schrifttum ausgingen. Historischer Sinn begnügt sich nicht damit, die Tatsache solcher Einwirkungen festzustellen; er möchte ihrem Werden und Wachsen im einzelnen nachgehen. Wann traten die verschiedenen Schriften des Stagiriten in den abendländischen Kulturkreis ein? War es im Gewande einer griechisch-lateinischen oder einer arabisch-lateinischen Übersetzung? Wer waren die Übersetzer? Welchen Wert und welchen Charakter haben ihre Werke? Welche Verbreitung fanden die einzelnen Übertragungen? Das alles sind Vorfragen, deren Beantwortung ebenso notwendig wie mühevoll ist.

Grabmann hat die schwierige Aufgabe übernommen, die Arbeit des verflossenen Jahrhunderts in einer großen Synthese zusammenzufassen und durch eigene ergebnisreiche Forschungen weiter zu fördern. Er bezeichnet sein Werk als „Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des 13. Jahrhunderts". Es geschieht dies mit bewußter Anlehnung an die Recherches des genialen Franzosen A. Jourdain; denn Jourdain war es, der zuerst die Prinzipien und Methoden, die für eine solche Arbeit zu gelten haben, klar und scharf formulierte und in vorbildlicher Weise zur Anwendung brachte. Nicht nach mehr oder minder unbestimmten Vermutungen ist zu urteilen, sondern die Quellen selbst: die Handschriften, die Werke der Scholastiker und anderer Textzeugen müssen uns Aufschluß geben. Die Übersetzungen sind im einzelnen nach ihrem Sprach- und Stilcharakter zu prüfen. Eine Übersetzung aus dem Arabischen, eine solche aus der Zeit des Boethius zeigt ein anderes Gepräge als eine Übertragung aus dem Griechischen, aus der Zeit des 12. oder 13. Jahrhunderts. Das sind einige Grundsätze Jourdains, die uns heute fast selbstverständlich klingen, deren Anwendung aber auch heute noch von der größten Bedeutung ist. Die Arbeit Grabmanns bietet einen neuen Beweis dafür, welch reichen Ertrag die gewissenhafte Durchführung dieser Grundsätze liefert.

Mit unermüdlichem Fleiße hat der Verfasser in dem Schatze ungedruckter Handschriften, der in den Bibliotheken Europas vergraben liegt, seine Nachforschungen angestellt. Manche Frage erscheint daher in neuer Beleuchtung. So ist die Feststellung gelungen, daß längere Zeit hindurch die „Metaphysik" in einer griechisch-lateinischen Übersetzung verbreitet war, die nur die ersten vier Bücher umfaßte. Ähnlich wurde auch die „Nikomachische Ethik", die von so tiefgreifendem Einfluß auf die wissenschaftliche Ausgestaltung der Sittenlehre sein sollte, erst nach und nach dem Abendlande bekannt. Die Handschriften geben noch weiteren Aufschluß. Die Übersetzungen kommen nicht selten zu Gruppen vereint vor, ganz bestimmte griechische Übersetzungen treten neben andern arabischen auf. Manche verschwinden nach dem Aufkommen anderer Übertragungen fast völlig aus dem Gebrauch. Alles wichtige Fingerzeige für Datierung der einzelnen Übersetzungen.

Es sei hier darauf hingewiesen, daß diese Sammelhandschriften, wie sie z. B. im Cod. lat. Monacensis 2604 oder im Cod. Amplonianus (Erfurt)

Fol. 29 vorliegen, uns ein anschauliches Bild davon geben, welche Werke des Aristoteles und welche Übersetzung dieser Werke um 1250 in den Schulen gebraucht wurden. Ja aus der Glossierung und Kommentierung der einzelnen Teile kann man feststellen, welche Stücke der einzelnen Schriften besonders eifrig studiert wurden. Wir erhalten damit ein neues Hilfsmittel, um den Unterrichtsbetrieb der gelehrten Schulen jener Zeit zu erforschen.

Weiterhin unterzieht Grabmann die gesamte in Betracht kommende Literatur des 13. Jahrhunderts einem gründlichen Zeugenverhör. Ein interessantes Ergebnis stellt sich heraus: Verschiedene Übersetzungen aus dem Griechischen, z. B. jene der „Physik", der Bücher über die Seele, eines Teiles der „Metaphysik" sind älter als man früher gewöhnlich annahm, so daß sie verschiedenen andern Übersetzungen, die aus dem Arabischen kommen, vorausgehen.

Reiche Ausbeute haben die Schriften des englischen Franziskaners Roger Bacon und eine ungedruckte Einführung in die Werke des Aristoteles geliefert. Roger übt scharfe Kritik an den bisherigen Übersetzungen und bietet dabei manche wertvolle Einzelheiten. Er läßt erkennen, daß die einzelnen Schriften erst nach und nach in den Lehrbetrieb aufgenommen wurden. So haben noch 1292 die Lehrer erst seit kurzem Vorlesungen über die ganze Ethik gehalten. Die Klage über Vernachlässigung der Ethik zeigt, daß sie damals hinter den mehr spekulativen Wissenschaften zurücktreten mußte.

Wenn Roger von einer dreifachen Übersetzung der „Ethik" in zehn Büchern redet, ist sehr wahrscheinlich auch die griechische, die meines Erachtens auf seinen Lehrer Grosseteste zurückgeht, mit einbegriffen.

Und wenn das für unsere Kenntnis des philosophischen Lehrbetriebs um 1250 so wichtige Dekret der Pariser Artistenfakultät unter den vorzulesenden Schriften auch die Ethicas quantum ad quattuor libros nennt, so möchte ich im Gegensatz zu Grabmann gerade auch aus dieser Stelle schließen, daß bereits eine „Ethik" bekannt war, die mehr als vier Bücher umfaßte. Die ursprüngliche Bezeichnung der älteren „Ethik" war nämlich aller Wahrscheinlichkeit nach Ethica oder Liber Ethicorum. Daß die ganze Ethik sich damals noch kein Heimatrecht in den Schulen erkämpft hatte, kann uns nicht in Erstaunen setzen. Wie schwer ist es bisweilen noch heute, daß ein neues Fach oder ein neues Lehrbuch den Eingang in die Schulen findet.

Für die Datierung dieser „Ethik"-Übersetzung ist auch folgendes zu berücksichtigen: Albert der Große zitiert in der Summa de Creaturis zweimal oder gar dreimal die letzten Bücher der „Ethik", wenn vielleicht auch in etwas abweichender Rezension [1]. Nun hat aber Vinzenz von Beauvais, wie ich feststellen konnte, neben der Schrift über die Falken gerade dieses Werk in einer Weise benutzt, daß von einer späteren Einschiebung nicht die Rede sein kann. Die Schrift stammt also höchstwahrscheinlich aus den vierziger Jahren des 13. Jahrhunderts; für diese Annahme sprechen auch manche innere Gründe. So hätten wir ein neues Moment für eine frühere Datierung der Übersetzung.

[1] Summa de Creaturis I q. 25, a. 2; I q. 47, a. 2. Möglicherweise deutet die in dem bekannten Katalog der Sorbonne-Bibliothek zweimal erwähnte translatio Boetiana auch der letzten Bücher auf eine noch ältere Übersetzung, als die translatio Lincolniensis es ist.

Sollte nicht Rogers Bemerkung, daß die „Metaphysik" in zehn Büchern gelesen werde, im Verein mit der Aufschrift des Cod. 14694 der Pariser Nationalbibliothek: Decem libri Metaphysico! ex versione Boethici, darauf hindeuten, daß vor Wilhelm von Moerbeke eine griechisch-lateinische Übersetzung in etwa zehn Büchern existierte?

Albert der Große läßt in der vorhin genannten Schrift[1] den 1210 verurteilten David von Dinant sich auf ein Kapitel aus dem fünften Buch der „Metaphysik" beziehen, das nur in der griechisch-lateinischen Übersetzung enthalten ist. Wenn sich dieses Zitat auch handschriftlich rechtfertigen läßt, ist erwiesen, daß Albert vor 1250 das fünfte Buch einer solchen Übersetzung kannte, und wahrscheinlich gemacht, daß die Übertragung schon zu Anfang des Jahrhunderts existierte.

Mit allem Nachdruck weist Grabmann darauf hin, welchen Wert auch für die Frage der Aristotelesübersetzungen die Methode der Textvergleichung besitzt. Mit ihrer Hilfe war es bereits Baeumker gelungen, eine ältere griechisch-lateinische Übersetzung der Schrift „Über die Seele" nachzuweisen. Bei Alfred v. Sareshel konnte er einen Text feststellen, der von dem später gebrauchten erheblich abwich. Zugleich war er so glücklich, in einer Nürnberger Handschrift diese Übersetzung selbst wieder aufzufinden. Grabmann kann noch zwei Wiener Handschriften hinzufügen.

Die ältere Übersetzung ist überhaupt ziemlich häufig vertreten, z. B. in den Codd. lat. Mon. 2604 und 9531, in Erfurt, Leipzig und Paris. Auch die andern griechisch-lateinischen Übersetzungen der oben erwähnten Sammelhandschriften bieten eine ältere Rezension, wie es für De somno et vigilia schon Baeumker ausdrücklich feststellte. Die ältere Übersetzung von De memoria et reminiscentia ist aber nicht arabisch-lateinischen Ursprungs; sie stammt aus dem Griechischen, wie eine Textvergleichung lehrt. Dagegen dürfte eine ältere Übersetzung von De longitudine et brevitate vitae wohl auf das Arabische zurückgehen. Und für die griechisch-lateinische „Physik"-Übersetzung gibt es außer dieser älteren Rezension, die sich bereits in dem aus dem Anfang des 13. oder gar Ende des 12. Jahrhunderts stammenden Cod. lat. Monacensis 22308 vorfindet, eine vielleicht noch ältere, die Haskins in einer vatikanischen Handschrift entdeckte. Das alles zeigt uns, mit welchem Eifer die Übersetzung und Verbesserung aristotelischer Schriften betrieben wurde.

Es sei schließlich auf eine wichtige Erkenntnis hingewiesen, die sich auch aus Grabmanns Forschungen deutlich ergibt. Neben der spanischen Zentrale für Übersetzungen aus dem Arabischen ist Unteritalien, vielleicht auch Griechenland und Byzanz, von hervorragender Bedeutung für die Neuerstehung des Aristoteles. Robert Grosseteste, der große Bischof von Lincoln, verschafft sich nach dem Zeugnisse Roger Bacons von dorther seine Arbeitsgehilfen, dort kann man nach demselben Bacon sich eine genauere Kenntnis des Griechischen erwerben. Wilhelm von Moerbeke stand offenbar in Beziehung zu Griechenland und Unteritalien, ein Bartholomäus von Messina ist Übersetzer der Magna Moralia, die „Ökonomik" ist übertragen von einem Erzbischof und einem Bischof aus Griechenland.

So hat Grabmann durch seine umfassenden Forschungen unser Wissen von den Aristotelesübersetzungen ganz bedeutend vertieft und erweitert. Wir dürfen

[1] Summa de Creaturis II q. 5, a. 2.

hoffen, daß sein Werk für das 20. Jahrhundert sein wird, was Jourdains Untersuchungen für das 19. waren, eine grundlegende Arbeit.

2. Vor wenigen Jahrzehnten noch führte man den gewaltigen Aufschwung, den das philosophische Denken im 13. Jahrhundert erlebte, fast ausschließlich auf das Bekanntwerden der aristotelischen Schriften zurück. Die Anschauungen haben sich nicht unwesentlich geändert. Baeumker betonte mit vollem Recht, daß die ganze mächtig emporstrebende Kulturwelt des 12. Jahrhunderts mit ihren neuen religiösen, ritterlichen, künstlerischen Idealen auch für die abstrakte Geisteswissenschaft einen starken Auftrieb bot.

Von anderem Gesichtspunkte aus sucht A. Schneider das überaus schnelle Aufblühen gerade des Aristotelismus verständlich zu machen. Zahllose Fäden und Fädchen führen von der Philosophie des 12. Jahrhunderts zu der aristotelischen des 13. hinüber. Einmal war die antike aristotelische Tradition niemals gänzlich abgebrochen. Dafür hatte schon Boethius, der letzte Römer, durch Übersetzung und Kommentierung logischer Schriften des Aristoteles gesorgt. Wenn auch Plato unbestritten der Fürst der Philosophen war, so übte doch Aristoteles die Herrschaft auf dem Gebiete der Logik aus. Dies galt in noch höherem Grade, als das ganze „Organon" dem 12. Jahrhundert bekannt wurde.

Schneider zeigt nun — darin liegt das Hauptverdienst seiner Arbeit —, daß zahlreiche echt aristotelische Lehren über das Sein der Dinge, die Natur und das Werden des Weltalls, über die Seele und ihre Vermögen dieser Zeit keineswegs gänzlich fremd waren. Boten doch bereits die logischen Schriften manchen Begriff aus der Metaphysik. Anderes Lehrgut war auf dem Wege über Augustin und den Neuplatonismus in das philosophische Denken eingedrungen. So waren die grundlegenden aristotelischen Begriffe von Materie und Form, wenn auch in mannigfacher Trübung, wohlbekannt; ähnlich steht es mit der Auffassung Gottes als des unbewegten Bewegers, mit dem Begriff der Seele. Wenngleich Leib und Seele noch als zwei Substanzen erscheinen, so ist doch das Verhältnis beider kein feindseliges mehr, sondern ein natürliches und gottgewolltes.

Schneider glaubt, der Begriff der Form als eines einheitlichen, substanziellen Prinzips sei dem 12. Jahrhundert völlig unbekannt gewesen. Indes scheint mir, daß Alanus von Lille und besonders Gilbertus Porretanus trotz einiger Unklarheiten das Wesentliche des Formbegriffs kannten. So besteht nach der Leipziger Ausgabe der „Sechs Prinzipien" von 1507 die Form aus einer einfachen, unveränderlichen Wesenheit; es wird zwischen substanzieller und akzidenteller Form unterschieden; die erste verleiht dem Zusammengesetzten das Sein. Ganz ausdrücklich wird der Körper als Materie des Menschen, die Seele als Form bezeichnet.

Besonders ergebnisreich sind die Untersuchungen über das Verhältnis, in dem die stark naturwissenschaftlich interessierte Schule von Chartres zur aristotelischen Kosmologie stand. Einzelne Lehrer wie Thierry von Chartres, Gilbert de la Porrée und Wilhelm von Conches verraten solche Vertrautheit mit aristotelischen Gedanken, daß Schneider an einen neuen Zuleitungskanal denkt. Ob nicht doch gewisse griechisch-lateinische Übersetzungen aristotelischer Schriften schon gegen die Mitte des 12. Jahrhunderts in engerem Kreise bekannt waren?

3. Wenn im 13. Jahrhundert ein Vinzenz von Beauvais und bald darauf in ungleich vollkommenerem Maße Albert der Große eine Gesamtdarstellung des Wissens ihrer Zeit versuchen durften, so hatten dazu die Araber in ihren systematischen und enzyklopädischen Werken den Weg vorgezeichnet. Sie erweiterten das Wissen des früheren Mittelalters um ein bedeutendes, und zugleich boten sie eine Systematik der neuen und alten Erkenntnisse.

Eine solche systematische Schrift des Arabers Alfarabi veröffentlicht hier Baeumker. Das Werkchen Alfarabis entwickelt in logisch-analytischer Form eine Einteilung der realen und formalen Wissenszweige, die das gesamte Wissen der Araber umschließt. Die Schrift hat ihren Einfluß ausgeübt auf die lateinische Philosophie von der Zeit des spanischen Archidiakons Dominikus Gundissalin bis auf Albert den Großen. Baeumker bietet in gewohnter mustergültiger Weise den Text der lateinischen Übersetzung nach zwei Pariser, zwei Münchener und einer Wiener Handschrift. Er macht es völlig gewiß, daß ein Araber, und zwar der berühmte Alfarabi, der Verfasser ist. Sehr wahrscheinlich wird es auch, daß der ebengenannte Gundissalinus, der die Schrift reichlich verwertete, selbst die Übersetzung angefertigt hat. Die wertvolle Veröffentlichung gewährt uns neuen Einblick in das Werden der mittelalterlichen Philosophie. **Franz Pelster** S. J.

## Kriegspoesie und Friedensklänge.

1. **Das blutige Jahr.** Gedichte von **Bruder Willram.** 12° (152 S.) Brixen o. J., Tyrolia. Geb. *M* 2.25
2. **Der heilige Kampf.** Neue Kriegslieder von **Bruder Willram.** 1.—3. Auflage. 12° (170 S.) Innsbruck o. J., Tyrolia. Geb. *M* 3.—
3. **Fürs deutsche Herz.** Kriegsgedichte von **Wigberth Reith,** Franziskaner. 12° (196 S.) M.-Gladbach o. J., Kühlen.
4. **Mein Kriegsliederbuch.** Verse aus Westen und Osten von **Paul Lingens** (Sekretariat Sozialer Studentenarbeit). 8° (96 S.) M.-Gladbach 1916, Volksvereins-Verlag. *M* 1.20; geb. *M* 1.40
5. **Gewaffneter des Kaisers.** Gedichte vom großen Krieg von **Hans Steiger** (Sekretariat Sozialer Studentenarbeit). 8° (64 S.) M.-Gladbach 1916, Volksvereins-Verlag. *M* 1.20; geb. *M* 1.40
6. **Die heilige Wehr.** Deutsche Kriegslyrik der Gegenwart, herausgegeben von **Karl Jakubczyk.** 12° (XL u. 96 S.) Freiburg i. B. 1917, Herder. *M* 1.80; geb. *M* 2.20
7. **Weltenwende.** Von **Michel Blümelhuber.** (Stimmungen, Visionen und Wirklichkeit. Meine Eindrücke aus dem Weltkrieg. Herausgegeben von Freunden und Verehrern Meister Blümelhubers in Steyr.) 8° (134 S.) Wien 1916, Christoph Reissers Söhne. *M* 3.60
8. **Menschenland.** Ein Buch für den Frieden von **Hilde Hagen.** (Für die Friedensfürsorge: den Notpfennig heimkehrender Krieger.) gr. 8° (128 S.) Graz 1917, Leykam.

Die anfängliche geräuschvolle Begeisterung für Kriegsdichtungen hat schon im Frühjahr 1915 bedeutend nachgelassen und ist heute in weiteren Kreisen längst

nicht mehr vorhanden. Daraus braucht man noch lange nicht auf ein Überhandnehmen pazifistischer Strömungen zu schließen. Wenn diese Folgerung richtig wäre, dann hätte sie sich zu allermeist und schon bald nach den ersten Kriegswochen beim Heere zeigen müssen; denn gerade die Soldaten ziehen seit Jahr und Tag eine friedliche ruhige Lektüre den aufregenden blutrünstigen Erzeugnissen, die ihnen vielfach als Kriegsliteratur angepriesen werden, vor. „Wir haben Krieg genug; schickt uns etwas anderes!" schrieben sie bereits vor drei Jahren aus den Schützengräben in die Heimat. Diese „pazifistische" Stimmung hat aber bekanntlich die Schlagkraft der Armee nicht geschwächt.

Nur wenigen unserer Lyriker war es gegeben, von Kriegsausbruch bis heute Leser und Hörer an der Front und zu Hause durch flotte markige Gesänge stets von neuem zu fesseln. Zu diesen seltenen Erscheinungen, die in etwa an die nationalen Barden der Vorzeit erinnern, gehört der Tiroler Bruder Willram, der bekannte Dichterpfarrer Anton Müller.

Sein erstes Kriegsbuch Das blutige Jahr ist seinen Schülern im Felde gewidmet und trägt noch ganz den Charakter der hochgradigen Erregung, der fast allen literarischen Produkten kurz nach Ausbruch des Weltbrandes eignet. Diese frischen, sangbaren, vor allem aber rhetorisch wirkungsvollen Lieder und Kernsprüche atmen ungetrübte kühne Zuversicht, Enthusiasmus für den geliebten alten Kaiser und das schöne Alpenland Tirol, Bewunderung für die fast übermenschlich großen Taten des Heeres und innigen Dank gegenüber dem himmlischen Schlachtenlenker, der die gerechte Sache zum Siege führte.

Dabei feiert die Formgewandtheit des Verfassers wahre Triumphe. Sie bewegt sich mit Leichtigkeit in den verschiedensten Metren, überwindet ohne allzu große Reibung die prosodischen Schwierigkeiten und macht den oft recht spröden Stoff immer gefügig. Zuweilen verführt sie Bruder Willram zu kühnen, ungewöhnlichen Wortbildungen und Ausdrücken wie Söhnung statt Versöhnung, süßen statt versüßen, verschimmert statt erloschen. Auch reißt ihn der ehrliche Zorn über die Feinde von Kaiser und Reich nicht selten hin zu harten, ungerechten Urteilen, die der Sänger gelegentlich auch noch in derbe, polternde Worte faßt. Doch sind das Fehler, die wenig ins Gewicht fallen, wenn man diese Kriegspoesien ohne Engherzigkeit und Krittelei als das Geisteserzeugnis eines aufrichtigen Vaterlandsfreundes und temperamentvollen Lyrikers auf sich wirken läßt. Von den drei Gruppen: Schwertlieder, Bilder vom Schlachtfeld, Kriegsfackeln — enthält die letzte die wuchtigsten Verse des ganzen Bändchens. De profundis, Schwertzeit, Vision sind Dichtungen mit einem Zug ins Große, die in der Glut der Empfindung und in der Kraft der Sprache an das Beste erinnern, was die vaterländische Begeisterung in der Zeit der Befreiungskriege an Heldenliedern geschaffen hat.

Vielleicht könnte man gegen die Sammlung „Das blutige Jahr" einwenden, Br. Willram verstehe wohl glänzende Schlachtenbilder hinzuzaubern, aber sie stimmten nicht so recht zu dem entsetzlichen Völkermorden von heute, hörten sich vielmehr an wie der Nachklang aus kampffroher, ritterlicher Vergangenheit. Es ist etwas Wahres an diesem Einwand. Bei aller Bewunderung für die malerische

Technik und die oratorische Begabung des Dichters stört doch zuweilen der Eindruck, daß hier nicht Selbsterlebtes, sondern nur von andern Erzähltes geschildert und besungen wird. Galizien und der Balkan liegen nun einmal weit ab vom Arbeitszimmer des wackern Tiroler Dichterpfarrers. Dieser Vorwurf trifft aber viel weniger das zweite Bändchen Br. Willrams, das unter dem Titel Der heilige Kampf etwa zwei Jahre nach dem ersten erschien und ausschließlich dem in Tirol hervorragend volkstümlichen Krieg gegen Italien gewidmet ist. Das allzu Rhetorische, gesucht Farbenprächtige, zierlich und abgerundet Gestaltete hat hier dem Kräftigen, Naturwüchsigen, Ursprünglichen Platz gemacht. Zwar begegnet man auch jetzt ab und zu schwächeren Stücken. Daß aber im großen ganzen Br. Willram den Weg zur Volksseele gefunden hat, beweisen die zahlreichen Vertonungen, zu denen diese Sammlung vaterländischer Poesien Komponisten von Ruf anregte. Im „Blutigen Jahr" ist noch etwas zu viel von fröhlicher Kampf- und Raufluft, da „lechzt das Herz und loht der Sinn nach Blut und Feuertaufe". Aus den neuen Kriegsliedern dagegen spricht bei aller Siegeszuversicht auch der Schmerz über das unendliche Elend, das der Unhold Krieg heraufbeschwört, und die Trauer um die gefallenen Helden kommt bald schlicht ergreifend, bald feierlich getragen zum Ausdruck:

Nun schimmern die Berge so rot, so rot —
Und über die Malgen und Matten
Geht männermordend der Schlachtentod,
Und reiten blutige Schatten....
Nun schäumen die Bäche zu Tal, zu Tal
Wie stürmisch eilende Boten:
Und reden von Streit und Wundenqual —
Und bringen die Grüße der Toten;
Nun harfen die Winde so heilig-hehr —
Wie nie durch Tannen und Eichen;
Und die Wälder neigen sich wipfelschwer
Über blutende Heldenleichen....

Ungewöhnlich scharf geht der Verfasser mit Italien ins Gericht. Hier glüht und loht der Tiroler Nationalhaß gegen den alten Erbfeind. In einigen dieser Stücke, wie Tiroleraar, Das Dantedenkmal, Kein tändelnd Lied, hat Br. Willram die Grenze des ästhetisch Zulässigen entschieden überschritten. Die Frage nach der moralischen Berechtigung dieses Hasses lasse ich hier unerörtert.

Ein anderer geistlicher Kriegsdichter, der Franziskaner Wigberth Reith, leitet seine Liedersammlung Fürs deutsche Herz mit der halb unmutigen, halb schmerzlichen Klage ein: Kein Schwert für uns?...

Des Höchsten Fügung ist's, doch schwer zu tragen,
Daß wir in Jünglings-, in der Mannheit Tagen
Die siechen Glieder schleppen müssen, Leibsgebresten,
Trotz Herz und Seele glühn wie in den Besten,
Die wider Haß und Neid und Falschheit ziehn ins Feld.
O, das ist schwer zu tragen! Dieser Schmerz —
Wie Höllenstein durchfrißt er Hirn und Herz.
Mir gehn die Augen über. —

Er beneidet die Kämpfer an der Front, die ihr Blut und Leben für das Vaterland opfern dürfen, tröstet sich aber mit dem Gedanken, daß ihm und allen körperlich Untauglichen doch eine Art von Schwert zur Verfügung steht, jenes, womit einst Moses die Feinde seines Volkes besiegte: das Schwert des Gebetes.

Die hübsche Sammlung beweist, daß in dem Rheinländer und Franziskaner ein echter liederfroher Poet steckt, ein ungekünstelter Volkssänger, jugendlich lebhaft, zuweilen auch witzig und launig, immer zuversichtlich und für alles Edle und Kühne begeistert. Das Erhabene und Feierliche ist sein Element nicht, und von der formellen Gelenkigkeit eines Br. Willram steht er noch weit entfernt. Für den Pulsschlag des Volkes aber hat Wigberth Reith Gefühl und Verständnis wie nur wenige (Hirtenwege, Vermißt). Ein damit verwandter, gewinnender Zug seiner Poesie ist die Verherrlichung des stillen Heldentums der Frauen, Kinder und Angehörigen der Krieger in der Heimat (Heldin, Mutterheldensinn). So erscheint der Titel des Büchleins gerechtfertigt, und die meisten dieser anspruchslosen, aber ungemein ansprechenden Stücke eignen sich trefflich für die Rezitation in Schulen, Vereinen, Gesellschaften, Lazaretten. Das eine oder andere der etwas gar zu leicht hingeworfenen Gelegenheitsgedichte, z. B. St. Nikolaus im Lazarett, hätte in der Buchausgabe wegbleiben dürfen.

Während bei Wigberth Reith das religiöse Moment ganz selbstverständlich voll zu seinem Rechte kommt, tritt es bei Paul Lingens, der sein schneidiges Kriegsliederbuch wohl in erster Linie für die Soldaten im Felde bestimmte, stark in den Hintergrund. Lingens ist selbst Krieger. Seine Themata sind Heimat und Liebe, Wiedersehen und Trennungsschmerz, Waffendienst und Heimweh. Ein häufig verwertetes Motiv ist die Sehnsucht des Feldgrauen nach dem friedlichen Stilleben am häuslichen Herd. Neben leichten Soldatenliedchen und spielerischen Liebesversen enthält das Buch auch ernste, gehaltvolle Gesänge, die unter dem Eindruck des Schlachtendonners entstanden sind: „Feldgottesdienst".

Im Maiengrün feldgraues Soldatenkarree,
Gesichter sonnenverbrannt.
Und Blütenzweige, weiß wie Schnee.
Blauer Augen Blick — unverwandt.
Der Pfarrer redet von Heimat und Lieb.
Die Augen werden uns feucht.
Und was noch Rauhes im Herzen blieb,
Wird von der Gnade erweicht.
Dann singen wir. Kräftig tönt das Lied ...
Ein Segen — wir schweigen still. —
Ein Flieger am Sonnenhimmel zieht,
Fern Schüsse — Haubitzengebrüll.

Mit Paul Lingens hat der junge Grazer Hans Steiger vieles gemeinsam. Auch sein Kriegsheft Gewaffneter des Kaisers ist das frische Produkt eigener Anschauung und seelischer Erlebnisse an der Front. Eine kräftige Eigenart und eine bemerkenswerte Selbständigkeit der Auffassung läßt sich diesem Sänger im Waffenrock nicht absprechen. In der Verlagsanzeige heißt es: „Wer

von dem jungen Grazer Lyriker Kriegslärm, Haßlieder, Rachegedichte erwartet, wird das Bändchen enttäuscht aus der Hand legen." Hans Steiger stellt sich in der Tat bewußt und entschieden auf den Menschheitsstandpunkt. Er sieht in dem Krieg eine harte eiserne Notwendigkeit, der man zwar sich nicht entziehen kann und darf, die aber selbst für den Sieger ein furchtbares Unglück bleibt:

Ihr Städter, laßt ab vom Triumphgeschrei!
Bedenkt, es sind Väter, Söhne,
Brüder und gute, schöne
Knaben dabei,
Die das Krämertum töricht der Kraft
Eurer furchtbaren Kanonen
Entgegenschafft.
Seht, der Kaiser jubelt nicht!
Seid ernst, wie der Kaiser, der den Krieg nicht wollte,
Der bis zum letzten Augenblick für die Völker bat,
Der dann zum schrecklichen Schlag ausholte,
Und der die Bosheit zu Boden trat!
Jubelt nicht, feiert keine Feste!
Denkt, die Welt steht tief im Blut ...
Seid Christen, seid gut,
Seid weiser
Als eure Nachbarn im Übermut!
Und dankt Gott für einen solchen Kaiser!

Hans Steiger und Wigberth Reith sind mit einigen Beiträgen auch in der Anthologie vertreten, die der Breslauer Kaplan Karl Jakubczyk unter dem Titel Die heilige Wehr herausgegeben hat. In einem Vorwort und in einer sehr ausführlichen Einleitung begründet und begrenzt Jakubczyk sein Unternehmen. Es war nicht leicht, angesichts der schier unendlichen Masse von Kriegsliedern eine sichere und glückliche Wahl zu treffen. „Das Zeitalter der Millionenheere ist auch das Zeitalter der Millionengedichte geworden." Der Herausgeber hat sich jedoch mit Mühe und Freude „durch den Pflaummusberg durchgegessen" und versichert den Leser, daß sein redliches Streben dahin ging, vom rein künstlerischen Standpunkt aus die ihm bekannte Kriegslyrik gründlich zu sieben und, ohne Rücksicht auf die Persönlichkeiten der Verfasser, was ihm das Beste schien, in seine Auswahl aufzunehmen. Selbstverständlich wurde alles ausgeschieden, was das religiöse oder sittliche Gefühl verletzen konnte. Dabei machen diese wenigen Proben keineswegs den Anspruch, dem Leser ein auch nur annähernd vollständiges Bild unserer vielseitigen und vielgestalteten Kriegsdichtung vermitteln zu können. Es wurde auch nicht auf eine genau durchgeführte Anordnung oder Gruppierung gesehen. „Im allgemeinen will sich die Reihenfolge der Gedichte ungefähr der zeitlichen Aufeinanderfolge der Ereignisse anpassen." So kommen denn die verschiedensten Sänger hier zu Wort: Katholiken, Protestanten, Freidenker und Juden. Unter den letzteren ist Hugo Zuckermann mit seinem berühmten „Österreichischen Reiterlied" nicht vergessen. Meist wurden nur zwei oder drei Proben von einem Autor aufgenommen. Mehr als dreimal begegnen

wir nur den Namen Gustav Falke, Heinrich Lersch, Richard Schaukal, Rudolf Alexander Schröder, Leo Sternberg. Die Auswahl ist mit Sorgfalt getroffen. Über Einzelheiten mag man anders urteilen als der Herausgeber, aber im ganzen gehört diese Anthologie trotz des allzu knapp bemessenen Umfangs zu dem Besten, was wir auf dem Gebiete der Kriegslyrik besitzen.

Das Buch des schlesischen Geistlichen bringt als zweitletzte Gabe das innige Gebet Dona nobis pacem von Johannes Hönig:

O Gott, du Vater alles Lichts,
Vor deiner Augen Helle ist unser Schauen nichts.
Doch wenn wir bitten dürfen, so hör uns an in Huld,
Sieh nicht auf unsre Sünden, sieh nicht auf unsre Schuld,
Und gib deinen Völkern, die dein Zorn zu zermalmen droht,
Gib ihnen Erlösung von dieses Krieges Not!
Laß nimmer sie sein von deinem Licht geschieden:
Gib uns den Frieden, o Herr, gib uns den Frieden!

Versöhnung, Frieden, ja sogar allgemeine Verbrüderung scheint auch das Ziel zu sein, das den Verfassern von „Weltenwende" und „Menschenland" bei der Arbeit an ihren allerdings höchst seltsamen Werken vorschwebte. Michel Blümelhuber, der in Weltenwende seine „Eindrücke aus dem Weltkrieg" wiedergibt, ist, wie eine Verlagsanzeige uns belehrt, Meister der Stahlschneidekunst. Die Anzeige fügt bei, daß er „bekanntlich in einem vom Land Oberösterreich gestifteten kleinen Schlößchen nächst Steyr seine originelle Kunst treibt und an Schüler weiterpflanzt". Ob Blümelhuber mit der Herausgabe dieser flüchtigen Skizzen einverstanden war, wird uns von seinen Freunden nicht gesagt. Sicher ist nur, daß sie damit ihrem verehrten Meister einen schlechten Dienst erwiesen haben.

Die Absicht des Verfassers war es vermutlich, die geheimen treibenden Kräfte aufzudecken, die diesen grausamsten und gräßlichsten aller Kriege verursacht haben. Dann soll den Völkern der Weg in dämmernder Ferne angedeutet werden, der sie aus dem trostlosen Wirrsal von Schuld und Verhängnis, Haß und Rachsucht, Lüge und Gewalttätigkeit wieder zu gegenseitiger Verständigung und schließlich zu dauerndem Frieden führen kann: Luzifer gibt seinen Trabanten den Rat, sich in die Menschenhaut zu stecken und so die Gottesgeschöpfe durch Entfesselung ihrer sündhaften Leidenschaften zu gegenseitiger Vernichtung aufzuhetzen. Es geschieht, und sein Plan, die ganze Erde seiner Dienstbarkeit zu unterwerfen, scheint durch die mehr als teuflische Kriegführung der Ententevölker der Verwirklichung nahe. Aber die Heldenschar des Erzengels Michael, die Völker der Mittelmächte mit ihren Verbündeten, machen durch ihre Treue und Tapferkeit alle Anschläge der Hölle zu schanden. Das ist der Inhalt der drei ersten, zumeist symbolisch gehaltenen Teile: Mensch Luzifer, Das große Ringen, Aus Sternenhöh'. Die Anregung zum letzten, Aus Weltentiefen, erhielt Meister Blümelhuber auf einer Reise zur Front, wo er die glänzenden Taten der von Gott erkorenen Helden bewundert. Als er endlich nach langer Fahrt durch die Werkstätten der Hölle und die Gegenden, wo der Krieg wütet, frohen Muts in die Heimat zurückkehrt, hängen dort die Glocken noch unangetastet in den Kirchtürmen. Sie werden

bald den endgültigen Sieg verkünden. Die Ententestaaten dagegen haben auf Eingebung des Teufels die geweihten Friedensglocken zu Mordwerkzeugen umgegossen und damit den Zorn des Himmels herausgefordert. Das schwere Ding, „unförmlich rund", das der Meister als Ergebnis seiner Weltfahrt zurückbringt, erweist sich in der Nähe betrachtet als geschmolzener Schlachtenstahl. Man rät ihm, daraus ein Werk zu schaffen.

Der Rat war gut gemeint, nur wurde er nicht ausgeführt. Das Ganze ist Rohstoff geblieben. An Gedanken fehlt es dem Verfasser gewiß nicht, aber in bezug auf Gestaltung und Formgebung läßt das Buch viel zu wünschen übrig. Um indes dem Leser ein selbständiges Urteil zu ermöglichen, lasse ich hier eine kleine, in sich abgeschlossene Probe folgen mit dem Teil der Rede Luzifers, der das Lob Gabriele d'Annunzios verkündet. Die Stelle gehört zu den verhältnismäßig klarsten des ganzen Buches.

Nun werbet mit den vollen Händen,
Wie d'Annunzio ich warb;
Bei jeder Fiber, die sie wendet,
Zerret sie zu uns herab;
Bis die Überzahl erfüllet,
Die meiner Macht erreichbar noch,
Die zu uns ihr eigner Wille
Mehr noch dränget als zu Gott.

Keine Sipp' ist ganz gefeit!
Nein, noch am Tempeltor,
Wehrt auch drinn' die Heiligkeit
Und wär ein Hang davor;
Sucht die Unsern, reißt entzwei
Ihn, wie ihr einst getan.
Dreißig Silberling herbei,
Und unser ist der Mann!

Hei, Poetenpriestertum,
Du von Gottes Gnaden,
Großes du, so klein und dumm
Sind des Talentchens Gaben
Denn doch nicht, das vom Teufel kommt;
Nicht erst nach hundert Jahren,
Schon heut erkennt des Volkes Sohn
Am Kling-Klang seinen Narren!

Nicht des Herrn Verkünder geht
Im Engelsnamenkleide
Dem Volk voraus. Der Herr der Welt
Schafft Licht im Sternenkreise.
Ich: Irrlicht; seht ihr dort den Sumpf?
Welch ein Gabriel Verkünder,
Flammt dem Volk voraus! und dumpf
Reiht Sünder sich an Sünder!

Die Herausgeber sprechen im Geleitwort die Hoffnung aus, das Werk werde auch bei den Feinden der Mittelmächte Anklang finden und so zur Versöhnung der Gegensätze beitragen. Das wird man nach dem Gesagten und nach dieser Probe doch wohl bezweifeln dürfen.

Kann man dem Verfasser des Epos „Weltenwende" den Vorwurf der Unklarheit und Verworrenheit nicht ersparen, so ist die dramatische Dichtung Menschenland von Hilde Hagen für den Durchschnittsleser schlechthin unverständlich. Das Ganze umfaßt drei Hauptstücke: Maria Renata, Das Rosenopfer, Weltkönig. — Von dem ersten heißt es in einer (Verlags-?) Anzeige: „Die Gestaltung eines gewaltigen Stoffes aus der jüdisch-römischen Geschichte — die Umformung der Judassage — ist Hilde Hagen in der ‚Maria Renata' in unübertrefflicher Weise gelungen. Damit ist wohl, vielleicht zum ersten Male, das Vorurteil gegen die dramatische Gestaltungskraft weiblicher Dichtertalente, und zwar in glänzender Weise, widerlegt." — Weiblicher Dichtertalente! Nach Kürschners Literaturkalender 1917 ist Hilde Hagen das Pseudonym für Hermann

Schilling, Gymnasialoberlehrer in Berlin, geboren ebendaselbst im Jahre 1871. Schilling hat schon eine Reihe von symbolischen Dichtungen verfaßt, die aber alle nur geringen Anklang fanden. Dieses neueste Werk dürfte das Schicksal seiner Vorgänger teilen; denn „der gewaltige Stoff" ist von Hilde Hagen keineswegs in unübertrefflicher Weise gestaltet, sondern derartig mißhandelt, daß wenigstens wir Katholiken darin nur eine Herabwürdigung und Profanierung biblischer Personen und Ereignisse erblicken können. Wenn die Heldin Mirjam, die Tochter des Hohenpriesters, als Christin Maria Renata genannt, schließlich durch einen giftigen Trank ihre eigene Leibesfrucht tötet, um so ihr zu erwartendes Kind nicht als Material dem römischen Militarismus überliefern zu müssen, und wenn der Dichter sie dafür als christliche Märtyrin feiert und sein Stück „Das Drama der Menschwerdung" nennt, so haben wir für dieses Heldentum und die Apotheose, die ihm hier zuteil wird, kein Verständnis.

Mit einiger Kombinationsgabe und nicht geringer Mühe läßt sich aus „Maria Renata" ein gewisser, freilich verwerflicher Sinn herauslesen. Das wird jedoch viel schwieriger, wenn nicht unmöglich, bei dem symbolischen „Rosenopfer", dem „Lied der Sphinx in drei Epochen". Die farbenprächtige ägyptische Szenerie und die Schönheit der Sprache, die dem Dichter unstreitig eigen ist, in allen Ehren, aber es erscheint fraglich, ob er selbst für seine kühnen Phantasiegebilde eine befriedigende Deutung zu geben vermöchte. Fast ebenso unverständlich bleibt im ganzen das allegorische Stück „Weltkönig", dem der Verfasser den Untertitel gab: „Das Spiel der Nackten in drei Ereignissen". Zwar sind hier einzelne von den auftretenden Personen offen nach dem, was sie vorstellen sollen, benannt: Der Weltkönig erscheint in der Maske Napoleons, „Das Mädchen mit dem Lorbeerkranz", das ihm sein Haupt schmückt, sagt von sich selbst: „Ich bin das Glück", „Die Frau mit der Krone", die mit kalter majestätischer Würde ihm naht, gesteht: „Ich bin die Macht". So könnte man schließlich auch für: das Weib mit dem roten Rock, das Mädchen mit dem Pilgerstab, die Frau mit der Sonnenrose, die Dame mit den silbernen Sandalen, den Mann mit den großen Fäusten, den Herrn mit der großen Gebärde, das Mädchen mit den kleinen Schritten, den Jemand mit dem blauen Kelch und wie die wunderlichen Bezeichnungen alle lauten, irgendeine Auslegung finden. Ob man indes dadurch der Lösung des Preisrätsels, das uns Hilde Hagen hier aufgibt, wesentlich näher käme, ist sehr zweifelhaft. Das einzige, was sich aus dem vielleicht absichtlich dunkel gehaltenen Friedensbuch „Menschenland" mit einiger Sicherheit ergibt, ist der Ruf nach Abrüstung und Überwindung aller jener Hindernisse, die dem Frieden noch im Wege stehen. Daher der eine Untertitel: Das Spiel der Nackten. Von einer Aufführung dieses letzten Stücks kann selbstverständlich keine Rede sein; sie käme mit der Polizei in Konflikt. Die Friedensbewegung aber erfährt weder durch Meister Blümelhubers „Weltenwende" noch durch Hilde Hagens „Menschenland" eine wesentliche Förderung.

**Alois Stockmann** S. J.

# Umschau.

## Ein kostbarer Fund.

Daß neben dem Text des Exerzitienbüchleins des hl. Ignatius noch besondere Anweisungen und Anleitungen zum Erteilen der geistlichen Übungen veröffentlicht worden sind, ist jedem Exerzitienfreund bekannt.

Nach dem Tode des Stifters der Gesellschaft Jesu hatte die erste Generalversammlung des Ordens im Jahre 1558 den zweiten General Laynez beauftragt, ein Directorium exercitiorum tradendorum zusammenstellen zu lassen (vgl. Inst. S. J., Florentiae 1893, II 181). Die Arbeit wurde alsbald in Angriff genommen. Es erschienen in einigen Ordensprovinzen praktische Leitfaden zu den „Geistlichen Übungen". So gab z. B. der Obere der oberdeutschen Provinz, Paul Hoffäus, Instructiones pro magistro exercitantium im Jahre 1568 heraus. Nach langen und sorgfältigen Vorarbeiten kam das geplante Werk unter dem Ordensgeneral Aquaviva endlich zum Abschluß. 1591 erschien versuchsweise in Rom, 1599 endgültig in Florenz das Directorium Exercitiorum Spiritualium P. N. Ignatii. Es ist das offizielle, in das Institutum S. J. aufgenommene Directorium der Gesellschaft Jesu (vgl. Inst. S. J. III 503—552).

Dieses offizielle Directorium geht von der Auffassung aus, daß die Erteilung von Ignatianischen Exerzitien eine religionspädagogische Kunst eigener Art ist, die besondere Kenntnis und Erfahrung voraussetzt. In vierzig Hauptstücken gibt es dem Exerzitienmeister praktische Anweisungen, die sich auf den ganzen Verlauf der geistlichen Übungen erstrecken. Eine Fülle von weisen Erfahrungen und wertvollen Anregungen ist in diesem sorgsam ausgearbeiteten Directorium enthalten.

Bei der Bedeutung eines solchen praktischen Leitfadens liegt die Frage nahe, ob denn der hl. Ignatius selber, außer den Annotationes im Textbuch der Exerzitien, keine besonderen Winke und Anweisungen zusammengestellt und hinterlassen hat.

In seinem bekannten Memoriale schreibt Gonzalvez: „Unser Vater hat mir mitgeteilt, er habe die Absicht, ein Directorium zu verfassen über die Art, Exerzitien zu erteilen; Polanco dürfe ihm zu jeder Zeit diesbezügliche Fragen vorlegen. Denn in Exerzitiensachen brauche er die Antwort nicht lange überlegen. Bald darauf hat unser Vater dieses Directorium geschrieben, und ich habe selber eine Abschrift davon in diese Provinz (Portugal) gebracht" (Monumenta historica S. J. Scripta de S. Ignatio. Memoriale P. Gonzalvi de S. Ignatio 306—307).

Laynez hatte aller Wahrscheinlichkeit nach dieses Directorium im Sinn, als er an P. Hurtado Perez schrieb: „Man wird Ihnen demnächst das Directorium der Exerzitien zuschicken, um verschiedene Zweifel zu beseitigen" (Mon. histor. S. J. Monumenta Laynii II 181).

Auf dieses Directorium scheint sich das offizielle an verschiedenen Stellen zu beziehen, da es eine besondere Schrift des Heiligen erwähnt: „Notanda est sententia B. P. Ignatii, quae inventa est in quodam eius scripto" (Dir. c. 33, 4 5).

Dieses Directorium hat Ludwig de la Palma vor Augen, wenn er sich in seinem Werke Camino espiritual (1626) fünfmal auf ein Directorium beruft, das von der Hand des hl. Ignatius selber verfaßt worden ist (P. 4, c. 24 25 31 ff.).

Zeugnisse von so hohem Wert und solcher Bestimmtheit lassen keinen Zweifel darüber bestehen, daß Ignatius ein Directorium eigenhändig verfaßt hat. Seltsam ist es nur, daß die Erinnerung daran so bald entschwinden konnte. Seit 1626 wird es nachweislich nicht mehr erwähnt. Selbst einem so vorzüglichen Kenner der Exerzitien wie Roothaan scheint diese Tatsache unbekannt geblieben zu sein. Erst im dritten Jahre des Weltkrieges sollte das kostbare Werk wieder gefunden werden. Es kam also.

P. Pierre Bouvier, ein verdienter Exerzitienforscher, hatte schon vor Jahren ein aus dem alten Jesuitenkolleg zu Roermond stammendes Manuskript entdeckt, das den Titel trug: Directorium in Exercitia spiritualia manu S. P. N. conscriptum. Über die Herkunft dieses Manuskripts erging man sich in verschiedenen Vermutungen. Bouvier hielt es für eine echte Kopie des Werkes des Heiligen; konnte aber seine Meinung nicht genügend begründen. — Eines Tages, bei Durchsicht des Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque royale de Bruxelles, stieß er auf eine Sammlung von 18 verschiedenen Schriftstücken mit dem gemeinsamen Titel: Sanctus Ignatius de Loyola. Scripta et litterae. Laut Inschrift sind es Schriften, die der Visitator Oliverius Manaräus im Jahre 1614 nach Belgien gebracht und dem Noviziat von Tournay hinterlassen hat. Das sechste Blatt trägt die Kopfbemerkung: Traslado de un pliego de mano de N. P. sacado del original para dar exercicios (Kopie einer Originalschrift aus der Hand unseres Vaters zum Zweck der Erteilung von Exerzitien.)

Ein Gedanke blitzte strahlend im Geiste des Suchenden auf. Ist es wohl das langersehnte Schriftstück? — Dank dem hochherzigen Entgegenkommen Sr. Exzellenz des Herrn Generalgouverneurs v. Bissing konnte eine vorzügliche Phototypie des Blattes hergestellt und dem in Ungeduld harrenden P. Bouvier nach Paris gesandt werden. Nun ging's an die textkritische Untersuchung. Die Schrift wurde mit dem offiziellen Directorium, mit den Angaben de la Palmas und dem Roermonder Manuskript sorgfältig verglichen. Bald stellte sich klar heraus, daß Bouvier sich wirklich im Besitz einer Abschrift des ursprünglichen Directorium des hl. Ignatius befand. Alle Stellen, die das offizielle Directorium und de la Palma dem hl. Ignatius zuschreiben, sind in

der vorliegenden Abschrift fast wörtlich zu lesen. Das Roermonder Manuskript stellt sich als eine freie lateinische Übersetzung des spanischen Originals dar.

Der glückliche Entdecker beeilte sich, den kostbaren Fund allen Exerzitienfreunden in einer kleinen Schrift bekanntzugeben: Pierre Bouvier S. J., Directoire composé par Saint Ignace à l'usage de celui qui donne les Exercices et publié pour la première fois (Paris 1917, Beauchesne).

Das Ignatianische Directorium enthält nur kurze praktische Winke und Anweisungen für den Exerzitienmeister, die den Erfahrungen des Heiligen in der Handhabung der „Geistlichen Übungen" und in der Seelenleitung entnommen sind. Die meisten beziehen sich auf die Electio, der ja Ignatius im Organismus der vierwöchigen Exerzitien eine so hohe Bedeutung beimißt. Diese Winke und Erfahrungen sind in das offizielle Directorium der Gesellschaft fast ganz, mit nur sehr geringen Abweichungen, aufgenommen worden. Eine reizvolle Arbeit wäre es, aus dem Vergleich beider Directorien tieferes Verständnis für Wesen und Wert der geistlichen Übungen zu ermitteln. Eins sei hier nur hervorgehoben. Der neue Fund weist sehr deutlich auf die Kontinuität in der Entwicklung der aszetischen Lehre in der Gesellschaft Jesu hin. Das offizielle Directorium das unter Aquaviva erschien, eignete sich die Grundgedanken des Ignatianischen an und baute auf dieser Grundlage den Leitfaden zu den „Geistlichen Übungen" im selben Sinne weiter aus. Wie auf andern Gebieten zeigt auch hier eingehende geschichtliche Forschung, daß unter dem Generalat von Aquaviva kein Bruch mit der Vergangenheit vollzogen — sondern der alte Geist auf neu entstehende Bedürfnisse und neu sich gestaltende Verhältnisse angewandt wurde. **Paul von Chastonay** S. J.

## Bestrebungen des Tages zum Schutze des Kindes.

Im Gedenken an die teuern Toten auf blutigem Feld um so mehr für das aufblühende junge Geschlecht zu sorgen, ist schon längst Gemeingut des Volkes geworden. Einschneidende Maßnahmen hat man bereits getroffen. So nennen wir die tief ins Volksleben eingedrungene Reichswochenhilfe, die stark einsetzende Bewegung zum Schutz des Kleinkindes, aus ihr wieder die 1916 vollzogene Gründung von „Deutschlands Spende für Säuglings- und Kleinkinderschutz". In diesen Rahmen dürfen wir die starken Strebungen in Bayern einbeziehen, die dort endlich der ungewöhnlich hohen Säuglingssterblichkeit begegnen wollen[1].

Neben solchen Maßnahmen unmittelbarer Wirkung reifen indessen Pläne gesetzgeberischer und organisatorischer Art, die späterhin nicht minder tiefgehende Wirkungen haben können. Freilich findet sich neben Tüchtigem und Ernsthaftem auch manch Spielhaftes, geboren aus modischer Laune und Selbstgefälligkeit. Hierzu muß man seiner ganzen Entwicklung nach z. B. den im Preußischen

[1] Aufschluß darüber bieten Anna Gräfin Spreti, Die Säuglingssterblichkeit in den altbayerischen Landesteilen (München 1917, Caritasverband), und Muckermann, Mutter und Kind. Die Bedeutung und Notwendigkeit des Säuglings- und Kleinkinderschutzes in Bayern.

Abgeordnetenhaus seinerzeit begründeten „Hauptausschuß vom 18. Juni" (1917) zur Erzielung eines einheitlichen deutschen Jugendrechts rechnen. Er hat Ende Oktober in einer von den „großen Jugendverbänden zu begründenden Arbeitsgemeinschaft für Jugendrecht" — wobei man allerdings manche dieser großen Verbände schwerlich vorher um ihre Zustimmung gefragt hatte — sein offizielles Grab gefunden, lebt aber daneben als Abteilung für deutsches Jugendrecht des freiwilligen Erziehungsbeirats in Berlin munter weiter. Selten war wohl der Widerspruch in Fachkreisen so allgemein wie diesmal.

Manche Gedanken, die hier durch allerhand Beiwerk verbildet auftreten, finden sich wieder in durchaus ernsthaften und gediegenen Unternehmen. Sie zielen einmal darauf ab, in gesetzgeberischer Hinsicht größere Einheitlichkeit zu erreichen, anderseits in der Verwaltung wie auch in der freien Tätigkeit größere Einheit zu erreichen. Auf dem Gebiet der Gesetzgebung wird besonders vom Archiv deutscher Berufsvormünder in Frankfurt a. M. eine reichsgesetzliche Regelung der öffentlichen Kindererziehung, und zwar der Gruppen der unehelichen Kinder, der Armenpflegezöglinge und der Fürsorgezöglinge erstrebt. Man zielt auf Schaffung eines sog. Rahmengesetzes, das allgemeine Grundsätze für das ganze Reich festlegt, das einzelne aber bundesstaatlichen Ausführungsgesetzen überläßt. Die Vorarbeiten stehen noch bei statistischen Ermittelungen und ermöglichen deshalb noch keine eingehendere Stellungnahme. Es ist aber schon an sich begrüßenswert, daß durch diese Arbeiten die Aufmerksamkeit weiterer Kreise als nur der in der unmittelbaren Arbeit stehenden wieder auf die Gesamtheit der hilfsbedürftigen Jugend mehr als bisher hingelenkt wird. Man wird es dabei vorderhand in Kauf nehmen können, daß auch hier ein Spezialgebiet, die Sorge für das uneheliche Kind, als Ausgangspunkt der Bewegung noch überragend in den Gesichtskreis tritt. Dies gilt um so mehr, als nach den teilweise recht erregten Auseinandersetzungen der letzten Jahre über den Schutz des unehelichen Kindes eine gewisse Klärung in der Auffassung und ruhigere Würdigung des Standpunktes derer eingetreten ist, die über der Sorge für das Einzelwesen das Gemeinwohl auch in dieser Frage gewahrt wissen wollten. Es ist zu hoffen, daß auch hier die Spezialisten allmählich die großen Zusammenhänge erfassen und berücksichtigen werden. Zu dieser Klärung hat, wie auch die Tagung des Archivs der Berufsvormünder am 20. September 1917 erwies, die Darstellung Wuermelings in Faßbenders „Des Deutschen Volkes Wille zum Leben" nicht wenig beigetragen. Es wurde anerkannt, daß auch der Schutz des unehelichen Kindes in den Schutz der Familie eingeordnet werden muß. Für einen folgerichtigen, umfassenden Aufbau der Kinderfürsorge ist jedoch nicht die natürliche Tatsache der unehelichen Geburt an sich zum Ausgang zu nehmen, sondern die sittliche oder sachliche Notlage eines Kindes, die in vormundschaftlichen bzw. sozial- oder armenpflegerischen Maßnahmen den Ausdruck öffentlicher Hilfe findet. Eine der Ursachen dieser Not — aber bei aller überragenden Bedeutung doch nur eine von vielen — ist dabei sehr oft, aber auch wieder nicht immer, die Tatsache der unehelichen Geburt.

In engem Zusammenhang mit der ebengenannten Einseitigkeit steht die auch heute noch nicht völlig abgelegte Überspannung des Gedankens der amtlichen Berufsvormundschaft, wonach z. B. alle unehelichen Kinder ohne weiteres der Vormundschaft eines Kommunalbeamten unterstellt werden sollen. Wie sehr diese Bewegung noch im unabgeklärten Heroenzeitalter des ersten bahnbrechenden Eifers steht, zeigte als kleiner Zug das Wort von angesehener Seite auf der genannten Tagung des Archivs: Nach den Ärzten hätten die Berufsvormünder wohl am meisten bisher für die Bevölkerungspolitik getan — die Berufsvormundschaft in allen Ehren, aber hierzu ist sie doch wenigstens noch zu jung und wenig ausgebreitet. Es ist auch nicht ohne Interesse, diese Bestrebungen zur Kommunalisierung eines großen Teils der freien Liebestätigkeit durch die Ausschaltung des karitativen Einzelvormundes, der höchstens noch als ausführende Hilfsperson zugelassen ist, mit dem Sturm zu vergleichen, der zwei Tage darauf in der Tagung des Deutschen Vereins für Armenpflege und Wohltätigkeit sich erhob, als dort eine öffentliche Regelung der gesamten sog. freien Wohlfahrtspflege und Liebestätigkeit gefordert wurde. Zum Teil waren es dieselben Personen, die dort gegen die Staatsaufsicht über die freie Liebestätigkeit eintraten und hier die tatsächliche Ausschaltung derselben, wenigstens deren freie Übung auf einem großen und wichtigen Gebiet der Fürsorgearbeit befürworteten. Es ist dies wohl nur möglich, weil man in weiten Kreisen der freien Arbeit nur Pionierdienste, Anbahnung einer Arbeit, bis sie reif zur Übernahme in öffentliche Verwaltung ist, zumißt, dagegen den Dauerwert der freien Tätigkeit auf weiten Gebieten und nicht zuletzt in erziehlich-fürsorgerischer Hinsicht verkennt.

Um so erfreulicher war aber die Kundgebung der freien Liebestätigkeit auf der Tagung des Deutschen Vereins für Armenpflege und Wohltätigkeit. Sie ist dies besonders auch deshalb, weil die Berufsvormundschaft durch einen bereits angekündigten Gesetzentwurf über Pflichtjugendämter in Städten und Kreisen Preußens in engste Beziehung mit diesen geplanten Ämtern treten soll. Wenn die neuen Jugendämter wirklich ihren Zweck erfüllen wollen und Mittelpunkt der Sorge für die Jugend werden sollen, dann werden sie unbedingt auch in der Praxis über den Parteien, d. h. über den beiden Zweigen der öffentlichen und privaten Fürsorge, stehen müssen und dürfen letztere nicht schlechthin an die öffentliche Tätigkeit angliedern wollen, sondern müssen sie gleichwertig, als für viele Aufgaben in ihrer Eigenart unersetzlich behandeln. Andernfalls würden diese Ämter nur den Charakter einer Magistratskommission erhalten. Dies ist aber kein Jugendamt oder bei weiterem Umfang Wohlfahrtsamt, wie es gewünscht wurde.

Auch ein Reichsjugendamt wurde gefordert. Vorläufig ist aber dieser Plan noch recht wenig geläutert. Die aus persönlichen Gründen gewünschte Angliederung an das Reichswirtschaftsamt begegnet doch sachlich ernsten Bedenken. Die sachlichen Gründe, die dafür sprechen, z. B. der sozialpolitische Jugendschutz, zeigen nur auf die Schwierigkeiten für eine solche Zusammenfassung überhaupt hin, wie sie auch schon für ein Reichsjugendgesetz geltend gemacht wurden. Sie reichen aber nicht zur Begründung des Anschlusses an das Wirtschaftsamt aus.

Nimmt man die Jugendfürsorge als Teil der allgemeinen Volkswohlfahrt, so könnte man vielleicht besser auf das von liberaler Seite im Reichstag gewünschte, nach österreichischem Muster gedachte Reichswohlfahrtsamt als geeignete Stelle verweisen, wie überhaupt das Verhältnis der neuen Jugendämter zu den ebenfalls manchenorts geplanten oder schon errichteten Wohlfahrtsämtern noch der Klärung harrt. Aber da finden wir wieder ein Fragezeichen, das erst kürzlich Prof. Francke in einem Vortrag im Berliner Lettehaus aufnahm: Vertragen sich Wohlfahrtsbestrebungen und Amt überhaupt? Ist das nicht schon zu viel Schablone für freies Tun? Soll man das, was schablonisiert werden kann, nicht lieber einem Reichsarbeitsamt unterstellen, die eigentliche Wohlfahrtsarbeit aber frei lassen? Über all dem kommt man schließlich wieder auf den Gedanken der Verbindung von Behörden und Vereinen auf halbamtlichem Boden zurück, wie er in der früheren Zentralstelle für Arbeiterwohlfahrtseinrichtungen, seit 1906 Zentralstelle für Volkswohlfahrt, zum Ausdruck kam. Mit Recht wird man sich da die Frage vorlegen, die auch auf den genannten Tagungen ausgesprochen wurde: Ist es nicht einfacher, billiger, erfolgsicherer, das Bestehende zu verwerten und auszubauen? Wäre dies rechtzeitig geschehen, dann hätten wir heute vielleicht weniger Zentralen, zu deren Zentralisierung immer wieder neue Zentralstellen gefordert werden, wie in dem eingangs erwähnten „Hauptausschuß". Will man aber Neues schaffen, dann soll es mindestens ebenso weitsichtig wie das Alte angelegt sein, nicht nur Stück- und Spezialistenarbeit. Die großen volkserhaltenden sittlichen Grundsätze müssen auch das Neue durchwirken und zum klaren Ausdruck kommen. **Constantin Noppel** S. J.

## Das Stuttgarter Auslandsmuseum und die deutschen Katholiken.

Daß der Auslandsdeutsche bisher von der Heimat nicht die verdiente und erwünschte Unterstützung gefunden hat, ist unbestreitbar. Man denke nur an die für andere Völker unbegreifliche Tatsache, daß bis vor kurzem der im Auslande weilende Deutsche nach zehnjähriger Abwesenheit sein Bürgerrecht verlor und damit aus dem Reichsverband ausgestoßen wurde. Das war für viele eine bittere Erfahrung; eine kurzsichtige Theorie zeigte sich mächtiger als die wahren Interessen des Vaterlandes.

Der Krieg hat uns auch hier die Augen geöffnet. Zwar ist das engherzige Gesetz, welches die Pioniere des Deutschtums zu Heimatlosen erniedrigte, schon vor dem Kriege gefallen. Aber das war nur eine der vielen Klagen des Auslandsdeutschen. Es genügt ihm nicht, daß er sich wieder mit Stolz einen Bürger des Deutschen Reiches nennen darf. Er verlangt mehr, in seinem eigenen Interesse und in dem seines Volkes; sein Werk soll nicht nur persönlichen Charakter tragen, sondern er muß darauf rechnen können, daß die Heimat hinter ihm steht und seine Arbeit mit Interesse und Tatkraft unterstützt.

Als einen hochbedeutsamen Schritt zur Erreichung dieses Zieles begrüßen wir die Eröffnung des Deutschen Auslandsmuseums in Stuttgart. Seine Aufgabe hat der Ehrenvorsitzende der Gründungskommission, Staatsminister Dr. H. v. Habermaas, in der Gründungsversammlung am 10. Januar 1917 in die Worte gefaßt:

„Ich hoffe, daß das Deutsche Auslandsmuseum, das heute trotz aller Nöten des Krieges unter so günstigen Vorzeichen zur Tat werden soll, im künftigen Frieden mit dem großen deutschen Vaterland leben und wachsen wird, ein dauerndes Zeichen dafür, daß unser Volk sich bewußt hinter seine Söhne in der Fremde stellt." Zur Erreichung dieser Aufgabe soll zunächst ein eigentliches Museum dienen, das an der Hand der aufgestellten Gegenstände die einzelnen Erscheinungen des Auslandsdeutschtums auf geschichtlicher und geographischer Grundlage darstellt und ein umfassendes Bild des gesamten Auslandsdeutschtums nach seiner materiellen und geistigen Kultur, nach seinen sozialen Verhältnissen und nach seinen Beziehungen zur alten und neuen Heimat vor Augen führt. Daran schließt sich eine Bücherei, welche für die in Betracht kommenden Länder- und Wissensgebiete die Literatur und Kartenwerke möglichst vollständig zu sammeln hat und zur Benützung darbietet. In einem Archiv sollen Handschriften, persönliche Aufzeichnungen, vertrauliche Berichte und ähnliches, zur Kunde des Auslandsdeutschtums Dienliches gesammelt und in besonderer Abteilung die wesentlichen Tatsachen über Leben und Leistungen hervorragender Auslandsdeutscher verzeichnet werden. Ferner soll eine Auskunfts- und Vermittlungsstelle auf alle einschlägigen Fragen antworten. Sie soll den Auslandsdeutschen mit Rat zur Seite stehen, aber ebensosehr dem heimischen Fragesteller gute Dienste leisten. Vorträge und Veröffentlichungen endlich sollen das größere Publikum ins Interesse ziehen und zu wissenschaftlichen Arbeiten anregen.

Der ganze Plan ist großzügig gedacht und auf starker Grundlage aufgebaut. Die einzelnen Bundesstaaten, deren Fürsten und Regierungen haben sich der Sache angenommen, und es ist zu hoffen, daß es eine vom ganzen Volke getragene und gestützte Einrichtung wird.

Als Katholiken haben wir ein besonderes Interesse an der Frage des Auslandsdeutschtums im allgemeinen und des Auslandsmuseums im besondern. Ein großer Teil der Deutschen in der Fremde gehört unserer Kirche an; sie sollen in die Ferne die Überzeugung mitnehmen, daß an erster Stelle uns ihre religiösen Interessen am Herzen liegen. Wir wollen nach Kräften dahin wirken, daß, wo immer es die Umstände erlauben, deutsche Priester ihre Kinder taufen, ihre Ehen segnen, ihnen Gottes Wort verkünden, das Opfer der Messe für sie darbringen, und es ist unser dringlichster Wunsch, daß sie niemals die schönen deutschen Gebete und herrlichen Kirchenlieder vergessen, welche sie von ihrer Mutter gelernt, und daß sie diese als ein teures Vermächtnis an ihre Nachkommen weitergeben. Die deutsche Treue soll ihnen unter fremdem Himmel und fremden Sitten erhalten bleiben, vor allem im Teuersten, was die Heimat ihnen mitgeben kann: der Religion.

Größer noch ist unsere Anteilnahme an der Tätigkeit der deutschen Missionen. Das im ganzen katholischen Deutschland erwachte lebhafte Interesse an der Ausbreitung des Evangeliums wird dahin wirken, daß das schon vor dem Kriege mächtig aufblühende deutsche Missionswerk nach Beendigung der Streitigkeiten mit großer Wucht wieder einsetzen wird. Wer die Zeichen der Zeit zu lesen

versteht, kann nicht zweifeln, daß dem deutschen Volke eine hervorragende Rolle in der Missionstätigkeit beschieden sein wird. Ja wir hoffen, daß wir das Missionsvolk der Zukunft werden. Das deutsche katholische Volk hat den Willen zur Tat und die Mittel, und da die Gnade an die natürlichen Vorbedingungen anknüpft, wird auch die Ausführung nicht ausbleiben.

Diesen Drang zur Evangelisierung beim katholischen Volksteil Deutschlands dürfen die Verwalter des Auslandsmuseums nicht übersehen, wenn sie ihrer Aufgabe gerecht werden wollen. Hier haben wir einen Fall, wo sich die katholische Heimat bewußt hinter ihre Söhne in den fernen Missionsgebieten stellt, und es entspricht dem Programm des Museums, da registrierend, helfend und stützend einzugreifen. Wir begrüßen es daher, daß „Religion und Kirche" unter den Gegenständen aufgeführt werden, die im Museum zur Ausstellung kommen sollen.

Unsere Auslandsinteressen sind nicht nur materieller Natur; wir wollen nicht allein unsere Waren absetzen und Rohprodukte einführen. Wir haben außerdem eine Kulturaufgabe, und diese sollte uns höher stehen als der materielle Nutzen: Das deutsche Volk soll mitwirkend eingreifen bei der moralischen Hebung jener Völkermassen, deren geistige Entwicklung noch nicht eingesetzt hat oder die in einer veralteten Kultur erstarrt sind. Keine Macht ist zu dieser Aufgabe mehr befähigt als die katholische Mission. Aus dem Christentum ist die abendländische Zivilisation geboren, und nur durch das Christentum werden wir in überseeischen Ländern jene tieferen Wurzeln pflanzen, aus denen eine der unsern ähnliche und freundschaftliche Kultur in geordnetem, natürlichem Wachstum erblüht.

Die wissenschaftliche Bildung, das Gründen von Schulen und Universitäten im Auslande ist dazu allein nicht befähigt. Eine Kultur, die ihre Wurzeln nicht in der Religion hat, wird zum Beispiel dem religiös veranlagten Indier auf die Dauer nicht imponieren. Er wird ihre Äußerlichkeiten annehmen, ihr aber innerlich fremd bleiben. Ideen können nur durch Ideen bekämpft werden; und das einzige Heilmittel für eine von religiösen Irrtümern durchsetzte Kultur, wie es z. B. die indische ist, ist die religiöse Wahrheit, die nicht nur den Irrtum überwindet, sondern auch etwas Positives und Dauerndes, den tiefsten Fragen Genügendes an seine Stelle setzt. Die bisherige Erfahrung der Kolonialländer spricht hierüber eine sehr deutliche Sprache. Mit Recht sagt z. B. ein guter Kenner Indiens: „Der höhere Unterricht in Indien ist, wenn wir von der Hinduuniversität und von den Missionsschulen, welche zum Teil eine sehr segensreiche Tätigkeit entfaltet haben, absehen, rein profan. Moral oder Religion wird nicht gelehrt, und es ist durchgehends nicht möglich gewesen, das Denken der Inder dem europäischen Wissen anzupassen. Die Schüler lernen nur, was für ihren künftigen Beruf notwendig ist, sie eignen sich die äußeren Formen an, der Geist der europäischen Kultur und Wissenschaft bleibt ihnen aber sehr häufig verschlossen. Ihr ererbter Vorstellungskreis ist ein ganz anderer, und es entsteht eine unüberbrückbare Kluft zwischen der alten und der neuen Weltauffassung. Oft ist dann das Resultat, daß das Alte ganz über den Haufen geworfen wird, wobei der Charakter und die Moral nicht selten Schiffbruch leiden. Etwas Neues, was diesen Verlust ersetzen könnte, bietet die Schule nicht, da es für die Engländer

in Indien ein Grundsatz ist, daß man sich in moralische und religiöse Fragen nicht mischen darf. Nur zu oft können wir deshalb beobachten, daß das Resultat der ganzen höheren Bildung der Inder ein Zerrbild der europäischen Kultur ist, wobei jede harmonische Grundlage fehlt. Die Erkenntnis dieser Sachlage führt bei vielen Indern, und namentlich bei den tieferen Naturen, zu einer schroffen Reaktion gegen die europäische Zivilisation, von der sie meinen, daß sie ihre höchsten geistigen Werte verpfuscht, ohne einen vollwertigen Ersatz zu bieten" (Sten Konow, Indien [Leipzig 1917] 77).

Abgesehen von diesem idealen Interesse haben wir als Deutsche noch andere, näher liegende Gründe, der Missionstätigkeit unsere Teilnahme zu zeigen. Wir haben uns oft die Frage vorgelegt, weshalb wir im Ausland so wenig beliebt sind. Wäre es nicht auch einmal angebracht, sich zu fragen, wieweit neben vielem andern unser mangelndes Interesse an den Missionen daran schuld ist? Ich meine damit den Mangel des Interesses von seiten des Volkes als Ganzem, nicht von seiten des katholischen Volksteiles. Was uns der Kulturkampf (im engeren und im weiteren Sinne) an moralischen Werten im Auslande zerstört, und wie sehr er unserem Ansehen geschadet, ist bis heute noch viel zu wenig beachtet worden. Wir müssen lernen, auch hier Realpolitik zu treiben, d. h. von den gegebenen Verhältnissen ausgehen, uns in die Psychologie der Kolonialvölker hineinleben und durch einen natürlichen Entwicklungsprozeß das Ideal erstehen lassen. Der dem Deutschen eigene Idealismus zeigt sich leider oft nur als Negatives, als ein Verkennen der Wirklichkeit, ein Aufbauen ohne eine natürliche Grundlage.

Ein Beispiel aus der Missionsgeschichte eines Ordens, der lange Zeit auf deutschem Boden nicht geduldet war, möge das zeigen. Für fast 50 Jahre waren die deutschen Jesuiten an der Universität Bombay tätig. Man hat das von ihnen geleitete Institut „die imposanteste Schöpfung deutscher Ordensleute, ja des Deutschtums im Auslande überhaupt" genannt[1]. Tausende von Schülern, Christen und Heiden aus ganz Indien, aus Aden, Ceylon, selbst aus Südafrika und China, haben zu Füßen der deutschen Patres gesessen und mit Verehrung zu ihnen aufgeschaut. Viele von den Studierenden haben wichtige Stellen bekleidet in der Verwaltung ihres Landes oder in der Handelswelt des Orients. Aber alle diese und noch viele mehr wußten, daß diese deutschen Jesuiten aus ihrer Heimat vertrieben waren. Daß die Schuld dafür an den Patres gelegen, hat wohl kein Indier geglaubt. Sie machten sich einen andern Reim auf die Sache. War es von ihrem Standpunkt unlogisch, wenn wiederholt in Indien der Satz ausgesprochen wurde: Wenn Deutschland seine eigenen Söhne so behandelt, wie würde es erst mit denen verfahren, die nicht demselben Volk angehören und nicht einmal Christen sind?

Ein anderes Beispiel entnehmen wir dem prächtigen Buche des verdienten Erzabtes von St. Ottilien N. Weber O. S. B.[2]: „Es war in Tsingtau. Wir

[1] F. Schwager S. V. D., Heidenmission im Schulunterricht (Steyl 1912) 146. Vgl. Camerlander, Sind die Jesuiten deutschfeindlich? (²Freiburg 1913) 150 ff.

[2] Im Lande der Morgenstille (München 1915) 423.

waren glücklich, nach langer Seefahrt wieder einmal festen deutschen Boden unter den Füßen zu haben, und suchten, um einen Überblick über die Stadt und das Gelände zu bekommen, auf buschig umsäumtem Spazierweg eine Höhe hinter der Stadt zu gewinnen. Dort grüßte uns der erste deutsche Laut. Zwei Herren waren an uns vorübergegangen, indes wir ruhig weiterplauderten. Kaum waren sie vorbei, da sagte einer der Herren ganz laut zu seinem Begleiter: ‚Was nur die Kerle da hier zu suchen haben?' Das war deutsche Art. Ich meine nicht die Offenheit und Derbheit im Ausdruck der Gedanken; ich meine auch nicht den Mangel dessen, was der Engländer als gentlemanlike bezeichnet. Es wäre unrecht, einen lapsus linguae gar zu sehr anzukreiden. Sollte ich dem Herrn darob gram sein? Dem Herrn nicht, aber der Idee, die er zum Ausdruck gebracht hat. Er mochte und mag über die religiöse Wirksamkeit der Missionäre und deren ethische Siege und Eroberungen denken, wie er wollte; aber er durfte als Deutscher und vollends als Deutscher im Auslande die Mission nicht so bewerten, wenn anders er sich schon einmal die Mühe genommen hatte, über die nationale Bedeutung der Mission nachzudenken. Ein Amerikaner wenigstens oder ein Engländer hätte es nicht getan."

Wir sollen hier vom Feinde lernen. Mit Recht spricht Paul Rohrbach von der Freiheit der Angelsachsen von Vorurteilen jeder Art, sobald es das nationale Interesse gilt. „Auch wer wenig oder nichts von den Ergebnissen christlich-religiöser Missionsarbeit unter den nichtchristlichen Völkern hält, unterstützt doch den englischen Missionär, wo auch immer in der Welt es sei, denn er weiß, daß englische Missionstätigkeit gar nicht anders kann, als englische Kultur und damit den angelsächsisch-nationalen Gedanken zu fördern. Die englische Mission ist eine Größe, von deren extensiver und intensiver nationaler Wirkung sich niemand eine Vorstellung machen kann, der sie nicht an der Arbeit gesehen hat, und die geradezu gewaltigen Mittel, die sie verwendet, fließen zum großen Teil aus Kreisen, deren religiöses Interesse an der Missionstätigkeit viel geringer ist als ihr nationales." (Der deutsche Gedanke in der Welt, Königstein im Taunus, S. 58.)

Zwar zieht der deutsche katholische Missionär nicht hinaus als Vertreter einer Nationalkirche; er gehört einer Religionsgemeinschaft an, die sich nicht engherzig in einer Staatskirche abschließt, sondern alle Welt umfaßt. Aber das schließt nicht aus, daß er auch seinem Heimatlande nützt. Schon seine Person ist eine Macht, die im nationalen Interesse nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Und dieser Wert wird um so bedeutender in die Wagschale fallen, je selbstloser und hingebender er sich der großen Aufgabe seines Berufes widmet, Seelen für den Heiland zu gewinnen. Der Beamte und der Kaufmann treten vor die fremden Völker als Vertreter zeitlicher Interessen; sie gewinnen das Geld oder den Gehorsam der Kolonialvölker, die Herzen gewinnen sie nicht. Der Missionär dagegen sucht nur das Wohl derer, zu denen er geschickt; Liebe treibt ihn, und die Liebe seiner Christen ist sein Lohn. Selbst bei den Heiden wird die Arbeit des katholischen Missionärs oft jene Achtung finden, die selbstlose Hingabe bei rechtlich denkenden Menschen erzeugt. Heiden und Christen aber werden in ihm

nicht nur den Vertreter der Kirche sehen, sondern auch den Bürger des Landes, das ihn geboren, und ihre Achtung oder Liebe wird sich wie von selbst auf dieses übertragen. Den englischen Beamten ist dieser Unterschied wohlbekannt und ein wichtiges Motiv, der Missionstätigkeit sich freundlich gegenüberzustellen. War das nicht auch der eigentliche Grund, weshalb England die deutschen Missionäre aus seinen Kolonien im Anfang des Krieges auswies? Seine Propaganda über die Greueltaten der Hunnen wäre vergebens gewesen, solange die deutschen Missionäre durch ihre bloße Gegenwart das Gegenteil bewiesen.

Wir freuen uns, daß das Auslandsmuseum in Stuttgart sich entschlossen hat, der Mission den ihr gebührenden Platz in seinen Hallen anzuweisen. Zwar ist das katholische Volk Deutschlands entschlossen, durch den Franziskus-Xaverius-Verein ein eigenes Missionsmuseum in Aachen entstehen zu lassen. Aber das schließt nicht aus, daß auch in Stuttgart unsere katholische deutsche Mission eine Darstellung findet, die ihrer nationalen Bedeutung entspricht.

**Heinrich Sierp** S. J.

## „Das Gericht am Hause Gottes."

Unter dieser Überschrift gab der protestantische Pfarrer J. Döring in Rheydt bei M.-Gladbach im Berliner „Reichsboten" zum letztjährigen Buß- und Bettag (21. November 1917) einen Leitartikel ans Licht, von dem auch Katholiken mit Nutzen Kenntnis nehmen werden. Hier soll darum der Hauptinhalt der Bußrede wörtlich folgen:

„Wir leben in Tagen gewaltiger Gottesgerichte. Im Wetter weltgeschichtlicher Ereignisse redet und richtet der Allmächtige. Völker erbeben, Throne wanken, Königreiche vergehen unter den Schlägen der göttlichen Gerichtshand. Ein Gottesgericht vollzieht sich vor unsern Augen an Italien, an Rußland. Rumänien, Montenegro, Serbien, Belgien sind gerichtet. Auch England, Frankreich, Nordamerika werden ihren Richter finden. Und das deutsche Schwert ist das Gerichtsschwert Gottes für die Völkerwelt. Aber auch über unser eigen Volk und Land ist die richtende Gotteshand ausgestreckt. Die Schläge, die uns treffen, die Lasten, die uns drücken, die Nöte, unter denen wir seufzen, sind Gerichte Gottes. Wehe uns, wenn wir das nicht erkennen, die Zeichen der Zeit nicht achten würden. Gerade wenn wir Gottes Volk und Werkzeug sein wollen, als Weltvolk, dem das Evangelium vertrauet ist, seinem Reiche dienen möchten, müssen wir die richtende Gotteshand und Gottesstunde erkennen. Das Gericht muß ja anfangen am Hause Gottes. Gott will und kann seine Hausgenossen und Kinder nicht verschonen. Sie müssen zuerst und vor andern geläutert und gereinigt werden. Gottseligkeit ist nie ein Sicherheitsventil gegen göttliche Gerichte, wie Gnade kein Freibrief zum Sündigen. Gericht tut not. Freilich nicht ein Vernichtungsgericht, ein Reinigungsgericht soll es sein. Und das kann es sein in dem Maße, als wir das Gottesgericht uns zum Selbstgericht werden lassen. . . .

Selbstgericht ist das Gebot der Stunde, Selbstgericht des Bußtags Forderung an uns und unser Volk. Klingt uns doch vom Reformationsjubelfeste her noch die Luthermahnung in den Ohren: „Da unser Herr und Meister Christus spricht: Tut Buße usw., hat er gewollt, daß alles Leben der Gläubigen Buße sein soll." . . .

Zum Selbstgerichte mahnt, was wir vor Augen sehen im öffentlichen Leben. Es sind nicht die Schlechtesten im Volk, die da seufzen und bekümmert ihre Straße ziehen. Daß eine Vaterlandspartei begründet wurde, begründet werden mußte, ist doch ein sehr bezeichnendes Zeichen der Zeit. Wäre das nötig oder auch nur möglich gewesen, wenn nicht Kräfte am Werke und Geister geschäftig wären, denen die Partei und das Parteiinteresse mehr gilt als das Vaterland, und die Notlagen ausbeuten zu persönlichen oder parteipolitischen Zwecken und Geschäften?

... Am Bußtage mag ein jeder sich Rechenschaft darüber geben: Was habe ich getan, daß die Zustände im Staats- und öffentlichen Leben besser werden und einen andern Lauf nehmen? Wir sind geneigt, die Regierenden anzuklagen und ihnen die Schuld zuzuschieben. Müssen wir aber nicht erst einmal an die eigene Brust schlagen und ernstlich fragen, ob wir da nichts versäumt und verschuldet haben? Es ist sehr bequem, auf andere zu schelten und zu schlagen oder Hilfe und Heil von andern zu erwarten und zu fordern. Was hast du selber dazu getan, daß es anders und besser werde?

... Hat der Glaube noch die allbeherrschende Stellung, die er in den Tagen der Reformation einnahm, und die er besitzen muß, wenn er anders die segensreichen Früchte zeitigen soll, die auch der Widerstrebende anerkennen muß, und deren der Wohlgesinnte sich dankbar freut und freuen darf? ... Findet sich nicht unter uns eine sogenannte kirchliche Wissenschaft, fälschlich Theologie genannt, die der Kirche nicht dient, sondern ihre Fundamente untergräbt, und darum auf Kanzeln und Kathedern nicht selten Predigt und Lehre, die unsere Reformatoren nie und nimmer als reformatorisch, als evangelisch und christlich anerkannt hätten, gegen die sie mit aller Wucht würden protestiert und in heiligem Zorn geeifert haben? Wir seufzen schmerzlich unter dem Notstand des Religionsunterrichtes auf höheren und niederen Schulen. Wird hier nicht häufig genug schon der Grund für die kirchliche Gleichgültigkeit unserer gebildeten Kreise gelegt?

... Ist es nicht oftbeklagte und nicht zu leugnende Tatsache, daß unsere evangelische Kirche neben der herrlich einherprangenden und im öffentlichen Leben überaus einflußreichen katholischen Kirche in armseliger Magdstellung dasteht, ihre Behörden gering an Einfluß, ihre Bewegungsfreiheit durch mancherlei Staatsfessel und bureaukratische Einrichtung gehindert und gehemmt, so daß sie nach dem Ausspruch des jüngst verstorbenen Präses der rheinischen Provinzialkirche sich wirklich fast ausnimmt wie ein kleines Schwalbennest am First des hohen katholischen Domes? Mutet uns gerade in unsern Tagen das Emporsteigen Roms zu der glänzenden Welt- und Machtstellung, die uns den Jesuitenorden zu unbeschränkter Tätigkeit wieder ins Land gebracht, die auch protestantische Staatsmänner niederzwingt zur Huldigung vor dem mehr als tausendjährigen Priestertum des römischen Bischofs, die einen ultramontanen Zentrumsführer auf den Sitz des ersten Reichsbeamten und preußischen Ministerpräsidenten beruft und die Besorgnis um eine Einkreisung des deutschen Protestantismus nicht mehr als leeres Schreckgespenst erscheinen läßt — nicht fast an wie ein Rückfall in vorreformatorische Verhältnisse? Die Tatsachen liegen klar vor aller Augen. Haben wir ein Recht, sie nur als Mißgeschick zu beklagen? Enthalten sie nicht vielmehr auch eine ernste Anklage gegen unser evangelisches Volk und stehen drum als Bußspiegel vor unsern Augen? Wären diese Zustände möglich geworden, wenn die evangelische Christenheit einig und auf der Höhe ihres Berufes geblieben wäre? Aber nicht die Christenheit wollen wir bloß anklagen — sondern vor allem uns selbst. Das Gericht muß immer anheben am Hause Gottes,

muß Selbstgericht werden. All die unerfreulichen Zustände, die uns Licht und Luft rauben, sind auch Gerichte Gottes, sind Heimsuchungen und Strafen. Nur durch ehrliches und williges Selbstgericht können sie abgewendet und überwunden werden. ... Das ganze Leben der Gläubigen soll nach Luther Buße sein. Das heißt ganz gewiß nicht ein Weinen und Klagen ohne Unterlaß, sondern nach aufrichtigem Selbstgericht ein ernstes Wollen und kraftvolles Handeln. Helf uns Gott dazu! So ist das Gericht an seinem Hause nicht vergeblich."

(„Der Reichsbote" Nr. 594, 20. Nov. 1917, Abend-Ausgabe.)

Der führende Gedanke in dieser Predigt, der Satz, daß der christliche Glaube die allbeherrschende Stelle im Leben, auch im öffentlichen, politischen Leben, einnehmen und segensreiche Früchte zeitigen soll, ist ein katholischer Gedanke, den wir mit Beifall begrüßen. Pfarrer Döring gehört erfreulicherweise nicht zu jenen Lobrednern Luthers, die es jüngst noch bei der Jubelfeier dem Reformator zum besondern Verdienst anrechneten, daß er christlichen Glauben und staatliches Leben, evangelische Moral und politisches Handeln scharf getrennt und so die Politik vom Christentum emanzipiert, d. h. freigemacht habe.

Auch der andere Satz, „daß das ganze Leben des Christen Buße sein solle", ist katholisch. Wegen dieser Forderung hätte Luther nie Anlaß gehabt, sich von der Kirche zu trennen.

Bedenklicher ist schon die Gleichsetzung des deutschen Volkes mit dem „Volke Gottes, dem Werkzeug, dem das Evangelium vertraut ist", „dem Gerichtsschwert Gottes für die Völkerwelt" usw. Derartige Wendungen schmecken mehr nach Hochmut als nach Buße. Nun aber vollends der Hinweis auf den „römischen Bischof" und den „ultramontanen Zentrumsführer", die dem Protestantismus „Licht und Luft rauben"! Klingt das nicht wie eine Umkehrung des Grundsatzes: „Freie Bahn dem Tüchtigen", und wie ein Ruf nach neuen Ausnahmegesetzen? Derartige Stoßseufzer aber wiederholen sich auf nichtkatholischer Seite in bedenklicher Menge. Wie ganz anders ist der Geist, der in dem schönen Hirtenbrief der deutschen Bischöfe weht! **Matthias Reichmann** S. J.

UT TESTI-MONIUM PERHIBEAM VERITATI

Gegründet 1865 von deutschen Jesuiten

**Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Giselastraße 31 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., A. v. Nostitz-Rieneck S. J. (zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Österreich-Ungarn), J. Overmans S. J., M. Reichmann S. J., O. Zimmermann S. J.**

**Verlag: Herdersche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau (für Österreich-Ungarn: B. Herder Verlag, Wien I, Wollzeile 33).**

**Von den Beiträgen der Umschau kann aus jedem Heft einer gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.**

# Das Ende des Duells in Österreich.

Omnia iam fient, fieri quae posse negabam: Was man früher nicht für möglich hielt, wird jetzt Wirklichkeit. Das Allerheiligenfest 1917, der vierhundertjährige Jubeltag der Wittenberger Thesen, brachte einen katholischen Reichskanzler, und drei Tage später brachte das Fest des hl. Karl Borromäus, der Namenstag des Kaisers Karl, die Abschaffung des Zweikampfes in der k. u. k. Armee. Es scheint doch etwas Wahres an dem Gerede zu sein, daß große Kriege kulturfördernd wirken. Wie die napoleonischen Kriege mit manchem alten Zopf aufgeräumt haben, so hat auch der Weltkrieg neben all dem Übermaß von Weh und Verderben da und dort schon neues Leben aus den Ruinen sprießen lassen. Das erweckt Hoffnung für die Zukunft.

Der Duellzwang, unter dem die Offiziere der österreichischen Armee bisher standen, war sicherlich kein Edelstein in der Krone der Habsburger; aber lange Zeit scheiterten alle Versuche, hier Wandel zu schaffen, an dem Vorurteil, die Unsitte sei unausrottbar. Kaiser Karl war nicht dieser Ansicht, und der Erfolg wird ihm rechtgeben. Sein Erlaß vom 4. November 1917 wird in der Geschichte für alle Zeiten dastehen als eine wahrhaft fürstliche und wahrhaft christliche Großtat. Darum soll er auch in diesen Blättern nicht fehlen.

### Armee- und Flottenbefehl.

Aus längstvergangenen Zeiten hat Meine bewaffnete Macht den Zweikampf übernommen und ihn als eine traditionelle Einrichtung beibehalten.

Das Festhalten an alten Überlieferungen kann aber nicht dazu führen, daß wider bessere Überzeugung, wider göttliches Gebot und wider das Gesetz die Austragung von Ehrenkränkungen auch fernerhin der Geschicklichkeit im Waffengebrauche überantwortet und dadurch dem blinden Zufall überlassen wird.

Zu einer Zeit, in der jedes Einzelnen Leben dem Vaterlande, der Allgemeinheit gewidmet sein muß, dürfen Ehrenkränkungen nicht mehr im Kampf mit den Waffen ausgetragen werden. Wer sein Leben im Zweikampf aufs Spiel setzt, handelt nicht allein gegen das Gebot und Gesetz, er handelt auch gegen sein Vaterland, das auf die ungeschwächte Kraft jedes Mannes jetzt zur Verteidigung seiner Grenzen, dann zum Wiederaufbau und zum Fortschritt zählt.

Das allbewährte[1] Pflichtgefühl und das sichere Urteil der militärischen Ehrenräte geben mir eine Bürgschaft dafür, daß sich ihrem Ausspruch jeder wahrhaft ritterlich denkende Mann freiwillig unterwirft und daß durch ihre Entscheidung Ehrenangelegenheiten in Hinkunft auch ohne Zweikampf nach Ehre und Gewissen ausgetragen werden können.

Ich verbiete daher allen Angehörigen Meiner bewaffneten Macht den Zweikampf und jedwede Teilnahme an einem Zweikampf.

Im Felde, am 4. November 1917.

(gez.) Karl m. p.

Neue Vorschriften für das ehrenrätliche und gerichtliche Verfahren bei Händeln von Offizieren untereinander oder zwischen Offizieren und bürgerlichen Personen sind, wie die Wiener „Reichspost" (Nr. 535 vom 19. Nov. 1917) berichtet, teils vom Kaiser schon erlassen, teils so weit vorbereitet, daß sie mit dem 1. Januar 1918 in Kraft treten können[2]. Das Verbot des Zweikampfes kann in der Tat nur dann bleibenden und durchgreifenden Erfolg haben, wenn dafür gesorgt ist, daß die Ehre jedes ordentlichen Menschen, besonders aber die des Soldaten, Beamten und Offiziers, wirksam und sorgfältig gesichert sei. Diese Stände sind nun einmal aus Gründen, die man achten muß, gegen Angriffe auf ihre Standesehre und gegen jede Art von Beleidigung besonders empfindlich. Sooft in den letzten Jahrzehnten von der Abschaffung des Zweikampfes die Rede war, wurde von beiden Seiten, von den Anwälten sowohl wie von den Gegnern der Unsitte, einmütig hervorgehoben, daß an ein Verschwinden dieses Gewaltmittels der Selbsthilfe nicht zu denken sei, solange nicht dort, wo die Gesetzgebung und die Gerichte es an dem nachdrücklichen und wirksamen Schutz der Ehre fehlen lassen, diese Lücke durch strenge Bestrafung der Beleidiger ausgefüllt werde. Im Jahre 1901 faßte darum die österreichische Delegation den Beschluß:

„Die k. u. k. Militärverwaltung wird aufgefordert, eine Reform des militär-ehrengerichtlichen Verfahrens in der Richtung durchzuführen, daß in Zukunft den überaus peinlichen Gewissenskonflikten in der Duellfrage unter den Offizieren in der k. u. k. Armee vorgebeugt, der religiösen Überzeugung der gebührende Schutz zuteil werde und nachteilige Folgen aus derselben nicht abgeleitet werden dürfen, sondern der staatsgrundgesetzlich gewährleisteten Religions- und Gewissensfreiheit sowie den Bestimmungen des Militärstrafgesetzes auch in dieser Hinsicht volle Rechnung getragen werde."

[1] Die Lesart „altbewährte" scheint ein Druckfehler zu sein.

[2] Inzwischen hat das Verordnungsblatt für das k. u. k. Heer schon eine große Reihe solcher ehrenrätlicher Vorschriften erlassen (Neue Freie Presse vom 14. Dezember 1917, Abendblatt).

Das Verlangen wurde damals schroff abgelehnt (Allgemeine Zeitung Nr. 129 vom 11. Mai 1902).

Die Erkenntnis, daß eine Besserung in der Duellnot nur durch einen wirksamen Ehrenschutz zu erreichen sei, ist übrigens nicht so neu, wie man glauben könnte. Schon in einem Jahrhundert, da das Duell als Mittel zum Austrag von Ehrenhändeln in Deutschland noch fast unbekannt war und erst langsam von der Pyrenäischen Halbinsel her über Frankreich und Italien einsickerte, hat ein Mann, dem man in Rittersachen und Ritterehre ein gewichtiges Urteil zuerkennen muß, auf diesen Zusammenhang zwischen wirksamem Ehrenschutz und Aufhören der Duellwut hingewiesen. Der hl. Ignatius von Loyola schrieb am 5. April 1554 an den P. Jakob Miron, Provinzial der Gesellschaft Jesu in Portugal, und gleichlautend an den König Johann III. von Portugal einen Brief, der auch heute noch durchaus zeitgemäß ist, und den wir daher in wörtlicher Übersetzung aus dem Spanischen folgen lassen:

„Gnade von oben! Indem ich mich auf ein anderes Schreiben beziehe, das gleichzeitig mit diesem Briefe abgeht, will ich für jetzt nur das Folgende sagen: Hier in Rom sind, wie man mir erzählt, zwei Portugiesen, zwei Brüder; jeder der beiden hatte eine Forderung zum Zweikampf, und beide haben ihre Gegner umgebracht. Wie wir diesen argen und teuflischen Unfug, aus eiteln Rücksichten Leib und Seele zu gefährden, verabscheuen, einen Unfug, der selbst unter Ungläubigen nicht zu finden ist, so haben wir mit großer Freude und Erbauung den Erlaß vernommen, den Seine Hoheit[1] in ihren Königreichen ausgegeben hat, daß unter Strafe des Verlustes des Lebens und des ganzen Vermögens keiner den andern zum Duell fordern dürfe.

Das scheint mir sehr gut und gerecht zu sein; und wenn ich mich in Gegenwart Seiner Hoheit befände, würde ich nicht unterlassen, ihr zwei andere Gedanken zu unterbreiten, die, wie mir scheint, in Verbindung mit dem ersten viel zu dem Zweck beitragen dürften, den die fromme und christliche Absicht Seiner Hoheit im Auge hat.

Das eine ist, daß jeder, der zum Zweikampf gefordert ist und der Forderung Folge gibt, öffentlich als ehrloser Verräter erklärt werde und überdies Vermögen und Leben verlieren soll. Dieses Heilverfahren würde einen Gegensatz durch den andern kurieren. Wer, um nicht etwas von seiner Ehre zu verlieren, zum Zweikampf schreiten möchte, würde davon abstehen, um sie nicht ganz zu verlieren.

Das andere ist, daß Seine Hoheit vier hervorragende Männer oder so viele als ihr gut schiene, ernennen wollte, die mit hinreichender Vollmacht ausgestattet wären, daß sie bei vorkommenden Ehrenhändeln, Beleidigungen und dergleichen,

[1] „S. A." [Su Alteza]. Mit diesem bescheidenen Titel begnügte sich damals der meerbeherrschende König von Portugal.

aus denen die Zweikämpfe zu entstehen pflegen, sofort, noch ehe es zu einer Herausforderung kommt, die Ehre und Ehrverletzung beider streitenden Teile untersuchen und diejenige Genugtuung festsetzen, die ihnen billig scheint, wobei dann Seine Hoheit die in Frage kommenden Beleidigungen in der Weise auf ihre eigene Person übernähme, daß die Leute sich beruhigen und Frieden halten müßten.

Wenn es Gott gefiele, daß dieses Werk, das so sehr zu seinem Dienste gereicht, zur Ausführung käme, und daß diese gottlose und aller göttlichen und menschlichen Vernunft zuwiderlaufende Unsitte, die nur vom Teufel herrühren kann, abgeschafft würde, so könnte es sein, daß andere Fürsten dem Beispiele Seiner Hoheit folgten. Denn alle müssen eine so schmachvolle und verkehrte Sache verabscheuen, zumal selbe keine andere Grundlage hat als die irrige Vorstellung der Weltleute, die übrigens größtenteils selber eingestehen, daß sie sich von dieser verfluchten Sitte tyrannisiert fühlen und unter ihrem Drucke seufzen. Wenn also öffentlich festgestellt wird, daß dies ein Irrtum ist, und wenn die für ehrlos erklärt werden, die ihm anheimfallen, dann ist es möglich und vielleicht gar nicht schwer, diese teuflische Tyrannei in allen christlichen Ländern auszurotten. Dann aber wäre das unter den vielen Verdiensten, welche die Nachwelt an Seiner Hoheit feiern wird, nach meiner Ansicht eines der hervorragendsten. Damit aber für niemand das Aufhören dieser Furcht ein Anreiz werde, Beleidigungen zu begehen, so wäre, wie gesagt, Vorsorge zu treffen, daß der Beleidiger bestraft werde, und zwar an erster Stelle mit Entehrung, dann aber auch an Leib und Vermögen nach Gutbefinden. Es wäre leicht, die öffentliche Meinung für diese Ansicht zu gewinnen — denn sie ist der Vernunft, und zwar nicht nur der christlichen, sondern auch der rein menschlichen, viel angemessener als das Gegenteil, das der Teufel in die Welt gebracht hat —, wenn nur die Fürsten sich für sie einsetzen wollten.

Demnach empfehle ich euch, da ich persönlich es nicht tun kann, dieses Seiner Hoheit vorzustellen. Möge die höchste und ewige Weisheit ihr Erleuchtung und heilige Einsicht verleihen, damit sie in allweg sehe, was mehr zur göttlichen Ehre und zum allgemeinen Besten der Seelen gereiche, und möge sie alle zur Erkenntnis und Befolgung ihres heiligen Willens antreiben!

Rom, den 5. April 1554." [1]

In dem andern Briefe an P. Miron, auf den Ignatius im Eingang dieses Schreibens Bezug nimmt, ist gesagt, gleichzeitig mit dem jetzigen erhalte er (P. Miron) einen Brief über das Duell in doppelter, gleichlautender Ausfertigung; eine sei an ihn selbst, die andere an den König gerichtet. Beide Schriftstücke solle er zuerst dem Bruder des Königs, dem Infanten Don Luis, vorlegen. Je nachdem dieser es für klüger halte, solle er entweder eines oder beide oder gar keines an den König gelangen lassen [2].

[1] Monumenta Historica Societatis Iesu. Monum. Ignatiana, Ser. I. Epistolae et Instr. VI (Matriti 1907) 565.

[2] A. a. O. 566.

Über das weitere Schicksal des Briefes und den Erfolg fehlen uns die Nachrichten. Ignatius starb im Jahre 1556 und König Johann im Jahre darauf. Soviel ist indessen bekannt, daß fast alle gesetzgeberischen Schritte der früheren Monarchen gegen die Unsitte fruchtlos blieben. Man wollte daraus einen Beweis ableiten, daß es überhaupt unmöglich sei, auf diesem Wege den Zweikampf aus der Welt zu schaffen. Dieser Schluß ist jedoch unberechtigt und falsch. Der Grund, warum jene Verbote, die gelegentlich in Frankreich und anderswo ergingen, wenig fruchteten, lag bei den Gesetzgebern selber, die wohl einmal einen Anlauf nahmen, aber dann den strengen Worten keine Taten folgen ließen und ihren Willen nicht durchführten. Jene Zeit des Absolutismus brachte es mit sich, daß höfische Ränke und die Launenhaftigkeit der Regenten die besten Gesetze außer Kraft setzten, wenn es galt, vornehmen Sündern und ihren Gönnern gegenüber Ernst zu zeigen. Es kam hinzu, daß nur selten oder nie ein derartiger Versuch zu einem wirksamen Ehrenschutz, wie er im Briefe des hl. Ignatius gefordert wird, mit dem Verbot verbunden wurde.

Kaiser Karl hat weise gehandelt, als er dem Verbot der Selbsthilfe in Ehrensachen durch solche Bestimmungen über Ehrenräte und Ehrengerichte den notwendigen Rückhalt gab.

Auf die ganz veralteten und widerspruchsvollen Zustände, welche in der österreichischen Armee in Fragen der Offiziersehre und des Zweikampfes geltend waren, ist in dieser Zeitschrift schon öfters hingewiesen worden. Im Jahre 1900 bewies unser Mitarbeiter P. Bernhard zu Stolberg-Stolberg das Unhaltbare des „ehrengerichtlichen Duellzwanges in Österreich“ [1] an der Hand empörender Beispiele und gestützt auf die schlagendsten Gründe der Vernunft und der wahren Natur der Mannesehre. Es wird dem ehemaligen Offizier der österreichischen Armee in seinen alten Tagen ein Trost und eine Genugtung sein, zu erleben, wie schön sein Wünschen und Hoffen in Erfüllung gegangen ist.

Ebenso ist der kaiserliche Erlaß eine Ehre und eine mit schweren Opfern und vielen Enttäuschungen errungene Belohnung für die hochverdienten Mitglieder der Vereine zur Bekämpfung des Duells, die in mehreren Ländern, besonders aber in Deutschland, Österreich und Ungarn bestanden (Antiduell-Liga, Liga gegen das Duell). In Deutschland war es besonders der für alles Gute stets opferbereite Fürst Karl von Löwenstein, jetzt P. Raymundus O. P., der lange Zeit an der Spitze der

[1] Diese Zeitschrift 59 (1900) 507 ff.

Liga stand. In Österreich machte sich in gleicher Stellung der königliche Prinz von Spanien, Don Alfons von Bourbon und Österreich-Este, durch eifrige Werbearbeit und verschiedene Schriften verdient. Die Zeitschrift „Ehrenschutz, vereinigte Zeitschrift der deutschen und der allgemeinen Antiduell-Liga für Österreich", die seit 1910 in Wien erscheint, kann eine Vorstellung von dem Wirken der beiden Männer und ihrer Mitarbeiter geben. Sie ernteten dafür zunächst ein reiches Maß von Mißkennung, Undank, Spott und Schimpf. Jetzt dürfen sie sich ihres errungenen Sieges freuen und der Hochachtung aller, die Sinn für den Sieg der Gerechtigkeit haben, fest versichert sein[1].

In der Tat sind ja die Zustände in Deutschland nicht besser bestellt, als sie vordem in Österreich waren.

In zwei Aufsätzen dieser Zeitschrift: „Der Kreuzzug gegen das Duell"[2] und „Zweikampf und Ehre"[3], ist der Versuch gemacht, das Unbefriedigende der jetzigen Lage zu zeigen. Gerade im Kriege soll, wenn man Andeutungen glauben darf, die jetzt geltende Duellordnung zu empörenden Vorgängen geführt haben.

Kaum war der letzte Artikel dieser Zeitschrift über „Zweikampf und Ehre" im Druck erschienen (März 1914), als ein Vorgang traurigster Art dem Deutschen Reichstag Anlaß bot, sich wieder einmal über die Unsitte auszusprechen.

In Metz hatte ein Leutnant die Frau eines andern Offiziers zum Ehebruch verführt. Da der Ehrenrat der Standesgenossen erklärt hatte,

---

[1] Daß in der Tat die Arbeit dieser Antiduell-Liga das öffentliche Urteil stark und heilsam beeinflußt hat, erkennt man deutlich aus einer unlängst (1915) erschienenen Schrift: „Verzeichnis von Duellschriften. Auf Grund einer Arbeit des Geschäftsführers der Deutschen Antiduell-Liga aufgestellt von der Landesgruppe Hannover" (Hannover 1915, Th. Schäfer). Die Landesgruppe Hannover gibt einzelne Stücke an Mitglieder der Antiduell-Liga unentgeltlich, an andere zum Preis von 50 *Pf.* ab. Der Geschäftsführer der Liga wohnt in Köln a. Rh., Volksgartenstraße 21. — Die 567 Bücher, Flugschriften, Artikel aus Zeitschriften und großen Zeitungen, Romane, Schauspiele und Gedichte umfassen die Zeit von 1629 (Dreißigjähriger Krieg!) bis zur Gegenwart. Nicht alle ohne Ausnahme, aber doch die weitaus größte Zahl sind gegen das Duell gerichtet. Neben ganz wenigen französischen und italienischen Schriften ist nur die deutsche Sprache berücksichtigt. Da ist es nun merkwürdig, daß die allergrößte Zahl dieser Stimmen gegen den Zweikampf in die zwei Jahrzehnte unseres 20. Jahrhunderts fällt. Die erste Liga gegen das Duell trat in Deutschland 1902 an die Öffentlichkeit. Demnach dürfte der Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung nicht zu verkennen sein.

[2] 79. Band (1910) S. 32. [3] 86. Band (1914) S. 489.

er sehe keinen Weg zu einer friedlichen Schlichtung des Ärgernisses, so sah sich der Beleidigte vor die Wahl gestellt, entweder als Mann, der seine Ehre nicht zu wahren wisse, aus dem Heere ausgestoßen zu werden, oder zum Duell zu schreiten. Er wählte den Zweikampf und wurde vom Ehebrecher am 26. Februar 1914 erschossen. Die Entrüstung über diesen Zustand war groß, weit über Deutschland hinaus. Am 13. März 1914 richtete das Zentrum des Reichstags an den Reichskanzler die Frage, was er zu tun gedenke, um solche Missetaten zu verhindern. Der Abg. Gröber und vier andere Redner aus verschiedenen Parteien schilderten das Sinnlose und Verbrecherische des Duellzwangs in kräftigen Tönen. Als Verteidiger des Duells traten auf: der Konservative v. Westarp, der Freikonservative Mertin und der Nationalliberale van Calker. Im Namen des Reichskanzlers gab der Kriegsminister Antwort auf die gestellte Frage. Er sagte in der Hauptsache:

„In ehrengerichtlichen Angelegenheiten sind für die Armee einzig und allein die Allerhöchsten Vorschriften maßgebend. Nach diesen Vorschriften hat der Ehrenrat ebensowenig die Macht und Befugnis, ein Duell zu veranlassen wie es zu verhindern. Schließlich ist jeder Mann und jeder Offizier selbst und allein der Hüter der eigenen Ehre. Danach kann ich behaupten, daß die Behandlung des vorliegenden Falles nicht wider Gesetz und Recht verstößt.... Sie werden mir rechtgeben, daß nur gesetzgeberische Maßnahmen Abhilfe schaffen können."

Damit vertröstete der Minister den Reichstag auf das später einmal zu erwartende neue Strafgesetzbuch, dessen Bestimmungen dann „auch Heer und Marine zugute kommen" würden. Dann fuhr der Kriegsminister fort:

„Aber es wäre verfehlt, das Heil in besondern militärischen Duellverboten zu suchen. Schon heute weiß der Fordernde ganz genau, daß er wider göttliches und menschliches Recht verstößt. Wenn er dennoch sich zu dem Duell entschließt, so tut er es, weil er im Rahmen der nun einmal bestehenden Ehranschauungen seines Lebenskreises keinen bessern Ausweg mehr findet. Daß wir auf dem Wege der Vergrößerung seiner Gewissens- und Seelenqualen durch ein militärisches Verbot zu bessern Zuständen kommen würden, will mir wenigstens nicht einleuchten.

Die nächste sichere Folge eines solchen Verbotes wäre die Zunahme der Fälle ungeregelter Selbsthilfe oder des Prügelkomments. Es ist der Standessitte zum Verdienst anzurechnen, daß sie auch in dem traurigen Falle Metz das meiner Überzeugung nach Schlimmere, die ungeregelte Selbsthilfe, verhütet hat. Diese Ansicht wird freilich nicht überall geteilt. Immer wieder findet der Gedanke Vertreter, daß die ungeregelte Selbsthilfe zwar an sich verwerflich, aber dem Duell vorzuziehen sei. Diese Anschauung entspricht jedenfalls nicht der des Offizierskorps, die unter allen Umständen der ungeregelten Selbsthilfe vorbeugen

will, und die sich damit — ich glaube es unbedingt — als höherstehend charakterisiert als die andere Auffassung. Die Anschauung des Offizierskorps hat sicherlich unendlich mehr Unheil verhütet als angerichtet. Daß es in der Öffentlichkeit einen andern Schein annimmt, liegt daran, daß jeder Duellfall öffentlich bekannt und ausgebeutet wird, während die guten Wirkungen eben still eintreten.

Bei diesen Dingen handelt es sich nicht um die Frage: Was ist gut oder schlecht? sondern: Wo ist das geringere Übel? Nur unter diesem Gesichtspunkt sind die im Offiziersstand geltenden Anschauungen und Vorschriften zu verstehen." [1]

Damit ist in aller Form an dem Grundsatz festgehalten, den ein früherer Kriegsminister am 15. Januar 1906 im Reichstag aussprach mit den Worten:

„Solange der Zweikampf in weiten Kreisen noch als ein Mittel zur Herstellung der verletzten Ehre gilt, kann das Offizierskorps in seinen Reihen kein Mitglied dulden, das nicht bereit ist, mit der Waffe in der Hand seine Ehre wiederherzustellen." [2]

Das sagte der Minister General von Einem aus Anlaß des berühmten Falles Brüsewitz. Dieser Offizier hatte einen wegen seines geringen Standes „nicht satisfaktionsfähigen" Beleidiger (die Beleidigung war noch eine eingebildete) kurzerhand mit seinem Säbel erstochen, weil ihm, wie er im Augenblick der Tat jammernd ausrief, sonst unfehlbar der Verlust seines Ranges bevorstand [3]. Sein Verbrechen offenbart die furchtbare Kehrseite des geschilderten Ehrbegriffes und Rechtes zum Waffengebrauch. Nach der Lehre des Ministers ist nicht nur jeder Offizier, sondern „jedermann" selbst und allein der Hüter seiner Ehre. Nun besteht aber der weitaus größte Teil des Menschengeschlechtes — und auch des deutschen Volkes — aus „nicht satisfaktionsfähigen Individuen". Hat dann ein solcher nicht ebenbürtiger Mensch das Unglück, von einem Offizier oder einem andern Kavalier mit gleichem Ehrbegriff als Beleidiger angesprochen zu werden, so ist er rettungslos und von Rechts wegen des Todes, wenn er nicht durch einen glücklichen Zufall mit einer schweren Verletzung davonkommt. Ist das etwa das geringere Übel? Ist das überhaupt ein menschenwürdiger Zustand?

Das Schlimmste aber ist doch immer noch die leichtfertige Art, in der gewisse Verfechter der Mannesehre sich mit dem Verstoß gegen göttliche und menschliche Gesetze und mit den für einen christlichen oder auch nur

[1] Stenograph. Bericht der Verhandl. des Reichstags, XIII. Legislaturperiode, I. Session, 253. Sitzung, S. 862 ff.

[2] Vgl. diese Zeitschrift 79 (1910) 42.

[3] „Ich bin in meiner Ehre beleidigt; entweder muß ich mich rächen oder ich muß morgen meinen Abschied nehmen", waren seine Worte.

menschlich fühlenden Offizier unvermeidlichen Gewissensqualen abfinden. Man sagt: Das Duell ist ein zweckmäßiges, unentbehrliches Erziehungsmittel für den Offiziersstand, es ist das geringere Übel, darum darf es nicht verboten werden, obwohl es gegen Gottes Gebot verstößt und Sünde ist. Merkwürdigerweise sitzen zahlreiche Vertreter dieser Moral gerade auf jenen Bänken, wo auch die verleumderische Anklage gegen die Jesuiten, als gelte bei ihnen die Lehre: Der Zweck heiligt die Mittel, ihre letzten Schlupfwinkel hat.

Wer es ernst nimmt mit Sittlichkeit und Christentum, der kann die bisherige Art, wie das Duell von oben her behandelt wurde, nicht verteidigen oder entschuldigen. Darüber ist früher schon alles gesagt worden.

Das neue Kirchenrecht verhängt ebenso wie die alten Kirchengesetze über das Duell sowie auch über die bloße Herausforderung dazu den Kirchenbann (Exkommunikation). Außerdem werden die Duellanten und ihre Sekundanten für ehrlos (infam) erklärt (can. 2351). Im Duell Gefallene oder an einer im Duell erhaltenen Wunde Verstorbene dürfen nicht kirchlich begraben werden, außer wenn sie vor dem Tode Zeichen der Buße und Reue gegeben haben (can. 1240).

Außerhalb der Offiziers- und Studentenkreise besteht über den Gegenstand keine Meinungsverschiedenheit mehr. Daß aber auch im Soldatenstand gerade die Besten den jetzigen „Gewissenskonflikt" als Qual und schimpfliches Joch empfinden, ist von guten Kennern der Verhältnisse oft genug versichert worden.

Um nun jeden Schein von Einseitigkeit zu vermeiden, wollen wir auch noch den neuesten und sachkundigsten Verteidiger der Duellsitte unverkürzt zu Worte kommen lassen.

In der obenerwähnten Reichstagsverhandlung vom 13. März 1914 sagte der Kriegsminister, nachdem er hervorgehoben hatte, daß der Ehrenrat auch in jenem Metzer Duellfall nicht mit nackten Worten ausgesprochen habe, die Sache müsse durch Zweikampf erledigt werden:

„Ein so förmlicher und formaler Duellzwang besteht im Heere nicht. Wenn man überhaupt von einer solchen Pflicht reden will, so kann man damit nur den Trieb oder den Zwang der Empörung meinen, die sich im gegebenen Fall der Ehrverletzung nicht nur in der Brust des Offiziers und jeder Gemeinschaft von Offizieren, sondern auch im Herzen vieler anderer Männer des Volkes regt. Es ist der Trieb, dem es unerträglich scheint, daß bei anderem Verhalten gegenüber einer Ehrverletzung der begründete Verdacht eines Mangels an Mut oder an Entschlußkraft entstehen könnte, der Trieb, der es nicht dulden zu können

glaubt, daß derjenige, der die Ehre eines andern verletzt hat, sich nun auch noch der Herausforderung, möge sie gerecht oder ungerecht erfolgen, entziehen darf. Das Duell ist ein gänzlich untaugliches Mittel, den Schuldigen zu bestrafen, und ebenso untauglich zur Ausübung der Rache. Derartige Gedanken spielen bei ihm, wenn überhaupt, so eine sehr nebensächliche Rolle. Eine ganz andere Empfindung ist es, die den Beleidigten treibt und zwingt, sich über Recht und Gesetz hinwegzusetzen. Es ist die Empfindung, daß die Beleidigung eine doppelte Schmach ist, weil sie gleichzeitig die Anzweiflung der Mannhaftigkeit des Beleidigten in sich schließt. In den Fällen, in denen sich der Beleidiger offen der Waffe des Gegners gegenüberstellt, glaubt der Beleidigte die ihm widerfahrene Schmach von sich abschütteln zu können, das Ansehen bei den Standesgenossen, das er für erschüttert hält, wiederherzustellen. Er glaubt, durch das Duell vor aller Welt zeigen zu können, daß ihm die Ehre höher steht als das Leben. Gewiß gehört der Mut, der so betätigt wird, mehr in das physische als in das moralische Gebiet, aber es ist und bleibt doch Mut, also eine Eigenschaft, die der Soldat als die Vorbedingung seiner Existenzberechtigung auf das Höchste schätzen muß. Solche Anschauungen mag man für richtig oder unrichtig halten, sie niedrig zu achten hat niemand ein Recht. Sie ändern sich nicht durch Gewalt, aber sie ändern sich durch die Zeit und ihre Einwirkung. Was kein Verbot und keine drakonische Strafandrohung vermocht, hat die Zeit mit ihrem Wechsel der Lebensanschauungen getan. Sie hat die Fälle des Duells auf eine ganz kleine Zahl beschränkt."

Noch vor 60 Jahren, fügte der Minister hinzu, hätten selbst ernste und gereifte Männer wie Bismarck und Finke sich duelliert. Heute sei der Gebrauch schon auf die Klasse von Studenten und angehenden Offizieren beschränkt. Man solle also ruhig abwarten, bis die Zeit und die bessere Einsicht ihr Werk vollende.

Ist eine solche Verteidigung nicht die grausamste Verurteilung? Ein Mut, der mehr in das physische als in das moralische Gebiet gehört, findet sich auch bei Tieren; und doch soll der Verdacht, hinter solchen Helden an Mut zurückzustehen, hinreichen, um einen verständigen und gewissenhaften Menschen dahin zu bringen, daß er sein Leben aufs Spiel setzt, göttliches und menschliches Gesetz mit Füßen tritt und sein Gewissen mit einem Mord belastet! Mit ein wenig Sophistik kann schließlich mancher Verbrecher für den entsprechenden „Trieb in seiner Brust" eine gleich gute, zuweilen eine noch bessere Ausrede finden.

„Ohne Prophet zu sein, kann man dem Duell auch in Deutschland und Österreich ein baldiges unrühmliches Ende voraussagen. Es scheint sich nur noch darum zu handeln, welches von beiden Reichen einst in der

Geschichte als letzter Unterschlupf des Unfugs am Pranger stehen wird." So schrieben wir im Sommer 1910[1].

Kaiser Karl hat das Eis gebrochen. Seine mutige Tat wurde auch im Deutschen Reich mit Jubel begrüßt. Es wäre schade, wenn man auf der andern Seite den Anschluß versäumte!

Wir können unsere Gedanken über das, was gegenüber der Zweikampfsitte die Stunde heischt, nicht besser schließen, als indem wir einem protestantischen Geistlichen das Wort geben. Über das auch von uns früher erwähnte[2] Wort des Kriegsministers v. Einem in der Reichstagssitzung vom 15. Januar 1906 schrieb damals Pastor Samuel Jaeger:

„‚Das weiß jeder, daß er, wenn er zum Duell greift, gegen göttliche und menschliche Gesetze durchaus verstößt', erklärte der preußische Kriegsminister im Deutschen Reichstag. . . . Mit erschreckender Deutlichkeit wird hier im Namen der Obrigkeit von ihrem berufensten Vertreter ausgesprochen: Gewiß, das Duell ist gegen Gottes Gesetz; aber um die verletzte Ehre zu reinigen, müssen wir alle Rücksichten beiseite schieben, selbst die auf Gottes Gebot; denn unsere Ehre geht uns über alles, auch über Gott. Damit setzt sich der Redner in den schneidendsten und bewußten Gegensatz zu unserem alleinigen Herrn Jesus Christus. . . . Es ist darum ganz unmöglich, daß ‚der gläubige Christ wegen des Verstoßes gegen die göttlichen Gesetze sich mit Gott selbst abfinde'. Gott läßt sich nicht abfinden, mit nichts und von niemand. . . . Er läßt seiner nicht spotten; nicht spotten von einzelnen, nicht spotten von Völkern. Wehe uns, wenn wir sein Gebot mit Füßen treten! Doppelt wehe, wenn wir andere zwingen, es zu tun! . . . Wehe unserem Vaterlande, wenn die Obrigkeit wähnt, der Bau des Staates ruhe sicherer auf dem Ehrgefühl als auf dem Pflichtbewußtsein. . . . Von Gottes Gnade, nicht aus eigener Machtvollkommenheit tragen Preußens Könige die Krone. Möge Gott einen furchtlosen Mann erwecken, der im Namen ungezählter königstreuer und gottesfürchtiger Männer vor den Thron unseres geliebten Herrschers trete mit der ehrfurchtsvollen, inständigen Bitte: Majestät, nehmen Sie die Axt des Bonifatius und zertrümmern Sie den Duellgötzen zur Ehre Gottes!"[3]

[1] Diese Zeitschrift 79 (1910) 47. [2] 86. Band (1914) S. 503.

[3] Die Reformation, Deutsche Evangelische Kirchenzeitung für die Gemeinde, Berlin 1906, Nr. 4.

Matthias Reichmann S. J.

# Deutsche Pentateuchforschung und Altertumskunde in den letzten vierzig Jahren.

Die Jahre 1876—1878 werden in der Geschichte der Bibelwissenschaft immer denkwürdig bleiben: da liegt der Wendepunkt, an dem die deutsche Pentateuchforschung, und abhängig von ihr auch die fremder Länder, in neue Bahnen lenkte. In den „Jahrbüchern für deutsche Theologie" veröffentlichte 1876/77 der Greifswalder Professor Julius Wellhausen eine Aufsatzreihe „Die Komposition des Hexateuch", die sofort zeigte, daß ein selbständiger und starker Geist gewillt war, die Pentateuchfrage in seinem Sinne voranzubringen. Mehr noch wurde dies offenbar, als im folgenden Jahre der erste Band von Wellhausens „Geschichte Israels" erschien. „Auch der heftigste Widerspruch gegen seine Resultate wird an der Tatsache nichts ändern, daß wir es hier mit einem Werk von tiefeinschneidender Bedeutung zu tun haben, wie es nicht alle Tage auf den Markt kommt", schrieb sofort nach dem Erscheinen E. Kautzsch[1]. Er hat recht gehabt. Die 40 Jahre, die seitdem dahingegangen sind, galten in der alttestamentlichen Exegese der Auseinandersetzung mit jenen Anschauungen, die Wellhausen im einleitenden Bande seiner „Geschichte Israels" ausgesprochen hatte. Noch ist dieser Geisteskampf nicht beendet. Aber wir sehen heute schon klar genug, um über seinen bisherigen Verlauf und über seinen schließlichen Ausgang ein Urteil wagen zu können.

## I.

Seit den Tagen Christi und der Apostel sind die fünf ersten Bücher der Heiligen Schrift, der „Pentateuch", als das Werk des Moses bezeichnet worden. In wunderbarer Einfachheit und schlichter Größe sah man darin die älteste Geschichte der Menschheit und der Religion aufgezeichnet, angefangen von Paradies und Sündenfall bis zu dem Augenblick, wo das auserwählte Gottesvolk einzog in das Land der Verheißung. Der Pentateuch war für Israel die Gründungsurkunde seiner Religion, das göttliche

[1] Theol. Lit.-Zeitung 4 (1879) Sp. 25—30.

Gesetzbuch für sein Leben und seinen Gottesdienst; wir Christen haben ihn aufgenommen unter unsere heiligen inspirierten Schriften als die großartigste und wuchtigste Geschichte der wunderbaren Fügungen und Führungen, durch die Gott das Menschengeschlecht auf das Kommen des Welterlösers vorbereitet hat.

Ein Zweifel an der Abfassung des Pentateuchs durch Moses regte sich in der alten Kirche und im Mittelalter kaum. Um so gewaltiger aber entbrannte der Kampf in der neuen und neuesten Zeit, nicht nur um den mosaischen Ursprung dieser fünf Bücher, sondern ebenso um ihre Einheit und um die in ihnen aufgezeichnete Anschauung über den Verlauf der israelitischen Religionsgeschichte.

Die Entdeckung des französischen Arztes Jean Astruc (1753), daß in manchen Teilen des Pentateuchs als Bezeichnung für Gott immer der Name „Jahwe", in andern immer „Elohim" verwandt wurde, gab das Signal zu einem gewaltigen Angriff. Nun folgte System auf System, ohne daß es einem Forscher gelungen wäre, seine Anschauung auf die Dauer durchzusetzen. Nur eines war allgemein anerkannte Grundlage der Untersuchungen: der Pentateuch (oder, unter Zuziehung des Buches Josue, „Hexateuch") war ein Konglomerat mehrerer Schichten, die ihrerseits auf verschiedene Urheber zurückgingen und zu verschiedenen Zeiten der israelitischen Geschichte entstanden waren. Es war dies das Ergebnis einer reinen Literarkritik, die ohne Rücksicht auf den tatsächlichen Verlauf der Geschichte und Religionsgeschichte Israels die heiligen Bücher nach inneren Kriterien zerlegte und wieder zusammensetzte.

Eine neue Betrachtungsweise führte der Straßburger Prof. Ed. Reuß († 1891) ein: er suchte von geschichtlichen Erwägungen aus eine Vorstellung über den Ursprung und die Entwicklung des Pentateuchs zu gewinnen und den Schlüssel zur Lösung der Schwierigkeiten zu finden. Im Jahre 1834 entwickelte er in einer Vorlesung den Gedanken, daß die Einführung des israelitischen Kultus nicht, wie der Pentateuch es darstellt, in die Frühzeit des Volkes falle, sondern erst ein Ergebnis des Wirkens der Propheten sei; die Formel für die Religion und Literatur Israels heiße nicht „Gesetz und Propheten", sondern „Propheten und Gesetz". Der Gedanke von E. Reuß wurde indes von der Wissenschaft zunächst nicht ernstlich aufgegriffen. Erst einer seiner Schüler, K. H. Graf, hatte den Erfolg, die von Reuß ausgehende Bewegung in der kritischen Behandlung des Pentateuchs in Fluß zu bringen. Im Anschluß an Graf

wurden Abraham Kuenen († 1891) und Julius Wellhausen die Vorkämpfer der neuen Richtung: Kuenen zuerst 1861 in seiner „Historisch-kritischen Prüfung der Entstehung und Sammlung der alttestamentlichen Bücher", Wellhausen durch die Aufsätze „Die Komposition des Hexateuch" (1876/77) und vor allem im ersten Band seiner „Geschichte Israels" (1878), der seither unter dem Eigentitel „Prolegomena zur Geschichte Israels" in weiteren fünf Ausgaben erschienen und zum Hauptwerk der modernen Pentateuchkritik geworden ist.

Mit der ihm eigenen selbstbewußten Darstellungsweise, mit einer bisweilen fortreißenden Anschaulichkeit hat Julius Wellhausen in den „Prolegomena" sein System aufgebaut. Seine Untersuchungen ruhen, im Anschluß an Graf, George, Vatke u. a., aber mit viel mehr Folgerichtigkeit und Klarheit, auf einer „Geschichte des Kultus": der Ort des Gottesdienstes, die Opfer, die Feste, das Kultuspersonal beweisen ihm in ihrem Werden und Wachsen jene Entwicklung, an deren Ende — nicht an deren Anfang, wie die ältere Kritik im Anschluß an die Tradition und die biblische Darstellung angenommen hatte — der „Priesterstaat" mit dem „Gesetz" und der „dinglichen Kultreligion" steht. Die ersten Glieder dieser Entwicklungsreihe verlieren sich in den Traditionen ruhelos wandernder Nomadenstämme der sinaitischen Halbinsel, deren rauher Sinn und Gottesdienst erst nach langem Kampfe im besetzten Kanaan dem verführerischen Treiben des welt- und sinnenfreudigen kanaanitischen Baaldienstes unterlag. Harmlos und schlicht haben nach Wellhausen die „ältesten Pentateuchquellen", der Jahwist (J) und der Elohist (E), geplaudert von diesem festfrohen Gottesdienst auf den kanaanitischen Opferhöhen und an den uralten Landesheiligtümern, von den Jahwebildern, den heiligen Bäumen und heiligen Steinen. Erst der Fall des Nordreichs (722) sei wie ein greller Blitz hineingefahren in diese weltfrohe und sinnenschwüle Baal-Jahwe-Religion: sollte Juda gerettet werden, so mußte es sich „bekehren", zurück zum alten, ernsten Jahwe, dem Eifergott von Sinai, und ihm in keuschem, reinem Sinne dienen. Dann aber mußte der ganze kanaanitische Höhenkult fallen. Im Deuteronomium (D) habe sich der Prophet der Jahwereligion mit dem besorgten Politiker und Gesetzgeber verbunden: das Gesetzbuch des Josias (623) mit der Zentralisation des Kultus auf Jerusalem und seinen Tempel stützte die neue Religion auf den starken Arm des Staates. Und als dann auch diese Reform das Unheil nicht aufhielt, als das Königtum sich unfähig zeigte, eine ernste Erneuerung der Religion durchzusetzen, da zeichnete Ezechiel, der Priestersohn, die Umrisse einer neuen Staats- und Kultusordnung, voll Geist und Energie, aber praktisch undurchführbar. Nach seinem Entwurf aber bauten Priesterkreise im babylonischen Exil und bald nachher den ganzen Kult neu auf. Als Esdras (um die Mitte des 5. Jahrh. v. Chr.) in Jerusalem wirkte, konnte die Gemeinde der Heimgekehrten auf dieses neue Grundgesetz, die „Priesterschrift" (P), im feierlichen Bundesschluß verpflichtet werden.

So spiegeln sich nach Wellhausens Konstruktion in den vier großen Pentateuchschichten die verschiedenen Perioden israelitischer Religion und Sittlichkeit erkennbar wider. Der Pentateuch erscheint hier nicht als das geniale Werk eines gotterleuchteten, weitausschauenden Gesetzgebers aus der Urzeit Israels, sondern als ein Werk vieler Jahrhunderte, ein Bau, von dem der Kundige trotz der scheinbaren Einheit sofort die Baugeschichte abliest, wie dem Architekten die Fugen, die Farbe und Form der Steine, die Art des Mörtels und die Zusammenfügung der Bestandteile das Werden unserer alten Dome künden.

Julius Wellhausens Auffassung über den Pentateuch und seine Geschichte eroberte die Welt der Kritiker in raschem Siegeszug. Schon 1883, beim Erscheinen der zweiten Ausgabe der „Prolegomena", konnte er die Ansicht seiner Gegner als „die schon nicht mehr ganz herrschende" bezeichnen[1], und bald trat der größte Teil der namhaften Pentateuchkritiker unter den protestantischen Theologen auf seine Seite. Wellhausens System beherrscht heute fast vollständig die protestantisch-theologischen Fakultäten und die protestantische Literatur über das Alte Testament; sie bildet den Unterbau für die Darstellungen der israelitischen Religionsgeschichte von Kayser-Marti (1886 bzw. 1897), Smend (1893), Stade-Bertholet (1905 bzw. 1911) und E. Kautzsch (1911), für die „Geschichte Israels" von B. Stade (1886) und H. Guthe (1914), für die „Geschichte der althebräischen Literatur" von K. Budde (1906); sie ist zugrundegelegt in einer großen Zahl von Kommentaren und Kommentarwerken, besonders im „Handkommentar zum Alten Testament", herausgegeben von W. Nowack, und im „Kurzen Handkommentar" (K. Marti); sie wurde in die Massen geworfen durch zahlreiche Einzeldarstellungen in populären Sammelwerken rühriger Verlage. Weite Kreise der protestantischen Forscher sehen in Wellhausens Auffassung der Biblischen Geschichte und Religionsgeschichte das unerschütterliche Endergebnis der Forscherarbeit des letzten Jahrhunderts, und dies in dem Grade, „daß weitere Nachprüfung höchstens Details von sekundärer Bedeutung wird modifizieren können"[2].

Aber während die Wellhausenschen Ideen ihren Siegeszug feierten, reifte langsam aber stetig eine Gegnerschaft heran, die heute auch von der Mehrheitspartei nicht mehr übersehen werden kann. Ein so angesehener Gelehrter wie E. Sellin konnte im Jahre 1913 allen Ernstes die Frage

[1] A. a. O. 2. Ausgabe S. v.

[2] C. Steuernagel, Lehrbuch der Einleitung in das Alte Test. (1912) 6.

aufwerfen: „Gehen wir einer Umwälzung auf dem Gebiet der Pentateuchkritik entgegen?“ [1], und wenn er die Frage auch nicht mit einem einfachen Ja beantwortet, so gesteht er doch: „Nicht Revolution steht bevor, wohl aber Evolution; ja wir stehen schon mitten in ihr drin, in gesunder, frischer Weiterentwicklung an Stelle der verknöcherten Pentateuchkritik, die am Ende des vorigen Jahrhunderts sich breit zu machen drohte.“ [2] R. Smends Buch „Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht“ (1912), ein Werk, das noch einmal grundsätzlich auf den Boden Wellhausenscher Ideen trat und zu dem Ergebnis kam, daß „die Hexateuchkritik Wellhausens in ihren Grundzügen, wie bisher, so auch weiterhin sich als probehaltig erweisen“ (S. 361) werde, glaubte H. Holzinger als einen „Ausweg aus der Verwirrung des Augenblicks“ begrüßen zu müssen [3], während ein anderer angesehener Forscher ihm zu gleicher Zeit den Vorwurf macht, er habe „die Arbeit des letzten Menschenalters nicht auf sich wirken lassen“! [4]

## II.

Das Pentateuchsystem Julius Wellhausens und seiner Schule stellt ein schwer entwirrbares Gebilde dar, sobald man es nicht bloß vom rein theologisch-dogmatischen Standpunkt aus anfassen will, sondern die *Auseinandersetzung in den Einzelfragen* mit den Mitteln der natürlichen Erkenntnisquellen und Wissenschaften aufnimmt. Der Verfasser der „Prolegomena“ stützt sein Werk zwar in erster Linie auf kultusgeschichtliche, also archäologische Voraussetzungen; aber gleichzeitig hat er die ganze frühere Forschung in seine Neugestaltung einbezogen, so daß sich nunmehr philosophische, religionswissenschaftliche, literaturgeschichtliche, sprachlich-stilistische Momente eng ineinanderfügen.

Es ist eine der merkwürdigsten Fügungen in der Geschichte des wissenschaftlichen Lebens, daß gerade jenes Gebiet, auf das Wellhausen mit dem größten Vertrauen baute, sich am ehesten und am bestimmtesten als wankender Boden erweisen sollte: *die Archäologie und Religionsgeschichte*. Mit besonderer Schärfe hatten die „Prolegomena“ gegenüber der „*Literarkritik*“ einer früheren Periode die Notwendigkeit einer „*Sachkritik*“ betont, „das Gebiet der gottesdienstlichen Antiquitäten und herrschenden Religionsideen“ [5]. Mit sicherer Hand zog Wellhausen eine gerade

[1] Neue kirchl. Zeitschrift 24 (1913) 119. [2] A. a. O. 148.
[3] Besprechung in „Studien und Kritiken“ 87 (1914) 302.
[4] M. Löhr im Theol. Lit.-Blatt 36 (1915) Sp. 193.
[5] J. Wellhausen, Prolegomena, 2. Ausg. (1883) 12.

Linie und bezeichnete auf dieser die Anfangspunkte neuer Entwicklungsphasen der Religion und des Kultus, und seine Jünger führten den rasch und großzügig hingeworfenen Plan ihres Meisters mit hingebender, bisweilen pedantischer Sorgfalt bis ins kleinste aus, auch als sich dieser ganz vom Felde der alttestamentlichen Wissenschaft zurückgezogen hatte.

Aber neben diesen Jüngern des Meisters arbeiteten andere, unabhängige Gelehrte, nicht mit den Mitteln aprioristischer Aufstellungen, sondern mit Hacke und Spaten, mit Sonde und Lupe, um die Welt des alten Orients wiedererstehen zu lassen und an der Hand greifbarer Tatsachen, unbeeinflußt von aller Theorie, eine Vorstellung zu gewinnen von dem wirklichen Verlauf der Dinge. Für die Wellhausensche „Sachkritik" ward es zum Verhängnis, daß dieses Zeitalter der Ausgrabungen in Palästina, Mesopotamien und Kleinasien, der großen literarhistorischen Funde, der ethnographischen und sprachwissenschaftlichen Erforschung der Völkerwelt des vorderen Orients erst einsetzte, nachdem der Verfasser der „Prolegomena" seine archäologischen Anschauungen vor die wissenschaftliche Welt gebracht hatte. Geschichte und Kulturgeschichte gaben nun das Urteil über seine Aufstellungen, und sie haben, um wenig zu sagen, gezeigt, daß das Leben der Völker Vorderasiens und ihrer Religion, und vor allem Israels Leben und Religion, bei weitem nicht so gradlinig verlaufen ist, wie Wellhausens religionsgeschichtliche Entwicklungstheorie es verlangte.

1. Es ist eine wesentliche Voraussetzung des Wellhausenschen Systems, daß die Bildung des israelitischen Volkes und seines Staatswesens, der Beginn israelitischer Kultur und Literatur, in eine verhältnismäßig späte Zeit fällt. Erst um das Jahr 800 setzt nach Wellhausen die „starke Verbreitung des Schreibens und Lesens", ein „literarisches Zeitalter"[1] ein. Aber als Wellhausen seine „Prolegomena" schrieb, war der Fund von El-Amarna noch nicht gemacht. Die 358 gelbbraunen Tontäfelchen aus den Tagen Amenophis' III. (um 1400) und des Ketzerkönigs Amenophis IV. (um 1385—1368)[2], auf die ein Bauernweib im Jahre 1887 in Mittelägypten stieß, haben ganz neue Anschauungen über die Völker- und Kulturverhältnisse des vorderen Orients im 2. vorchristlichen Jahrtausend gebracht. Eine Korrespondenz palästinensischer Stadtdynasten mit ihrem Oberherrn, dem König von Ägypten, oder mit seinen Beamten, in babylonischer Sprache und Schrift, ein diplomatischer Schriftwechsel

[1] Israel. und jüdische Geschichte[7] (1914) 79.

[2] Vgl. Knudtzon, Die El-Amarna-Tafeln. I 38.

zwischen den Höfen von Ägypten, Babylon, Chetaland, Mitanni, im Stil unserer heutigen amtlichen Noten, ein Hin- und Herwogen von unorganisierten Völkermassen im Norden und Süden von Palästina, die Ohnmacht und Hilflosigkeit der kanaanitischen Stadtfürsten gegenüber den eindringenden Fremdvölkern: das alles gab zum erstenmal einen tieferen Einblick in die Völkerwelt, in die das alte Israel hineinzustellen ist, und war zugleich geeignet, die geschichtliche Zuverlässigkeit der biblischen Darstellung der ältesten Zeit in eigenartiger Weise zu beleuchten. Mag man über die Gleichsetzung der Hebräer mit den in den Amarnabriefen oft genannten Chabiru denken wie man will, mindestens sind diese das Musterbeispiel einer Einwanderung fremder Völker in Palästina und der damit gegebenen politischen und kulturellen Verschiebungen, wie sie auch das Eindringen der Israeliten mit sich bringen mußte. Eine unmittelbare Verbindung von Kanaan mit Israel konnte Flinders Petrie neun Jahre nach dem Amarnafund in der sog. Israelstele zeigen. Dieser Siegeshymnus des Königs Mernephtah, gefunden bei Theben im Totentempel des Königs, stellt den „Stamm Israel" um 1220 v. Chr. mitten hinein in die Reihe kanaanitischer Städte: „Erbeutet ist Kanaan mit allem Schlechten, gefangengeführt ist Askalon, gepackt Gezer, Jenoam vernichtet; Israel — seine Leute sind wenig; sein Same existiert nicht mehr. Syrien ist geworden zur Witwe."[1]

In noch ältere Zeit der Kultur und Politik Kanaans führen die großartigen Funde, die Hugo Winkler seit 1906 auf den Trümmern der Stadt Boghazköi machte. Da erstand „Chatti", die alte Chetiterhauptstadt. Ein Blick tat sich auf in die Geschichte eines Volkes, das im 2. Jahrtausend v. Chr. zu den Großmächten gehört hat und seine Eroberungen bis nach Babylon und dem Süden Syriens ausdehnte. Ungeahntes Licht fiel plötzlich auf die alte Erzählung der Genesis (Kap. 23), die Abraham in Hebron mit den „Chetitern" verhandeln läßt[2].

Wellhausen hatte einst die Möglichkeit bezweifelt, daß sich die israelitische Geschichte überhaupt so abgespielt haben könne, wie die biblischen Bücher sie darstellten. Nun haben die profanen Quellen einen Hintergrund gezeichnet, der die Möglichkeit der im Pentateuch erzählten Ereignisse recht wohl zuläßt, und nicht nur die Möglichkeit der Ereignisse, sondern auch die ihrer schriftlichen Aufzeichnung.

[1] Übersetzung nach Ranke bei Greßmann, Altorient. Texte und Bilder I 195.

[2] Vgl. Mitteil. der Deutschen Orient-Gesellschaft, Nr. 56, 44 ff.; Ed. Meyer, Reich und Kultur der Chetiter 14 f.

In einer Zeit, die sechs Jahrhunderte vor den Geschlechtern lag, denen die Kritik die Schreibkunst zuerkannte, hatten die Völker Vorderasiens bis hinunter zu den kleinen Stadtfürsten Kanaans ihre Schriftzeichen, ihre Archive und Schreiber. Viel länger schon, als man früher ahnte, hatte Kanaan seine eigene Schrift, nicht auf dem unhandlichen Ton, sondern auf dem leichten Papyrus. Wen Amon, der Seefahrer aus der Zeit Ramses' XII. (um 1100 v. Chr.), brachte 500 Papyrusrollen vom Nil nach Byblos, offenbar zum Weiterverkauf an die Schriftbeflissenen von Syrien und Palästina[1], und die Ostraka, welche die Grabungen in Samaria (1910) aus der Zeit der Omriden (9. Jahrh.) zutage gefördert haben, weisen mit ihrem stark kursiven Zug auf eine längere Periode vor 900, in der man in Kanaan auf Stein, Erz, Papyrus und Tierhaut schrieb[2]. Ein Vertreter der klassischen Altertumswissenschaft glaubt sogar, durch die innergriechische Entwicklung des Alphabets genötigt zu sein, dessen Übergang von Phönizien nach Griechenland in die Zeit zwischen 1600 und 1100 v. Chr. zu legen[3].

So liegt denn, ganz anders als Wellhausens Apriorismus es sich gedacht hatte, „wenigstens die Möglichkeit nicht ferne, daß auch mit der Aufzeichnung (der biblischen Erzählungsstoffe über die vorkanaanäische Periode) schon in jener Zeit vor der Eroberung Kanaans durch Israel begonnen worden sei"[4]. „Vor der Eroberung Kanaans" aber liegt die Zeit des Moses!

2. Allerdings würde man von Schrift und schriftlichen Aufzeichnungen nicht reden dürfen, wenn die Israelstämme als unstete Nomaden gelten müßten, die „aus der Steppe im Süden Palästinas übergetreten waren in die angrenzende Ostmark des Pharaonenreiches . . ., nach Gosen, einem eigentlich noch zu Arabien gehörenden Weiderevier, das zu allen Zeiten im Besitz von Nomaden gewesen ist", wie Wellhausen behauptet[5]. Man sieht es diesen Worten nicht an, wie sehr sie nur Theorie sind — und doch sind sie es. Eduard Meyer hat schon vor Jahren an die Stelle der Nomaden „Halbnomaden" gesetzt, und B. Eerdmans fügt dem die richtige Beobachtung hinzu, daß diese „Halbnomaden" den Bauern näher stehen als den Nomaden, und zieht ganz folgerichtig den Schluß: „Die Religion der Wüste, welche man gerne der Religion Kanaans gegenüberstellt, ist eine Periode der israelitischen Religionsgeschichte, welche man bei richtiger

[1] Vgl. Greßmann, Altor. Texte und Bilder I 229.
[2] R. Kittel im Theol. Lit.-Blatt 32 (1911) Sp. 51 f.
[3] W. Larfeld, Griech. Epigraphik[3] (1914) 207 (Iwan von Müllers Handb. I 5).
[4] R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel[2] I (1912) 392.
[5] Israel. und jüdische Geschichte[7] (1914) 10.

Erklärung der Genesis aus den Lehrbüchern streichen muß."[1] Damit aber fällt der Ausgangspunkt der postulierten religionsgeschichtlichen Abfolge: Nomaden-, Bauern-, Gesetzesreligion.

Kamen die Ahnen des israelitischen Volkes von Kanaan nach Ägypten, brachten sie aus Palästina Schriftkenntnis und Schriftübung mit, so mochten sich diese Kenntnisse während des ägyptischen Aufenthaltes weiterpflanzen. Daß dies möglich ist, daß es auch in Ägypten nicht als unerhört galt, wenn selbst gewöhnliche Arbeiter des Schreibens kundig waren, zeigt Ermans lebensvolle Schilderung der Lage ägyptischer Nekropolenarbeiter aus der Zeit Ramses' III. (um 1200)[2], wobei man noch nicht einmal Gewicht darauf zu legen braucht, daß nach der Tradition Israels (Apg. 7, 21) Moses „in allem Wissen der Ägypter erzogen wurde" und daß die Quellen selber ihn einen Ägypter nennen (2 Mos. 2, 19), oder gar, daß er als der gottbestimmte Mittler des Alten Bundes von der Vorsehung in ganz besonderer Weise geleitet und ausgerüstet wurde: Erwägungen, die der gläubige Theologe nicht ohne weiteres abweisen darf.

Den ägyptischen Aufenthalt Israels oder eines Teiles von Israel will neuerdings auch die Kritik nicht leugnen. Müßte sie doch sonst das Unerklärliche glaubhaft machen, daß ein Volk sich grundlos eine Vergangenheit voll Schmach und Knechtschaft andichtet, seinen Heros aus fremdem Lande stammen läßt und sein Hauptfest, das Passahfest, als Erinnerung der Befreiung aus einer Knechtschaft auffaßt, die nie bestanden hätte! Aber die Folgerungen zieht man vielfach nicht: daß unter der Voraussetzung eines Aufenthalts in Ägypten manche israelitische Sitten und Einrichtungen ihr hohes Alter als Nachahmung oder Umbildung ägyptischer Gebräuche sozusagen an der Stirne tragen und daß damit die Hauptfrage, die Frage nach dem Priesterkodex (P), in einen ganz neuen Zusammenhang hineingestellt wird.

W. Spiegelberg gibt z. B. in seiner „Geschichte der ägyptischen Kunst" einen Aufriß des ägyptischen Tempels, der auf die Stiftshütte Strich um Strich paßt[3]. Und ebenso sucht man das Vorbild für die Bundeslade, durch die der Herr dem auserwählten Volke seine Gegenwart versinnbildete, statt in Babylonien[4] am richtigsten in Ägypten, wo Israel bei den großen Prozessionen so oft die ägyptischen Götterbarken mit dem Naos des Gottes und den beiden ge-

[1] B. Eerdmans, Alttestamentl. Studien II (1908) 39—43.
[2] A. Erman, Ägypten I 183 f.
[3] A. a. O. 45—50.
[4] Vgl. M. Dibelius, Die Lade Jahwes (1906) 117 f.

flügelten Genien gesehen hatte[1]. Neuerdings ist zugegeben worden, daß dies und manches andere nach Ägypten weise; und noch mehr: daß die Berichte des Exodus ein gewisses „ägyptisches Lokalkolorit" aufweisen, das auf die Generation hindeute, „die selbst in Ägypten weilte", oder auf das „unmittelbar folgende Geschlecht, ehe die Erinnerung vollständig verblaßte"[2]. Auch diese Erwägung führt nicht in die späte Königszeit, in die Wellhausen den Ursprung der Pentateuchquellen verlegt, sondern in die Zeit des Moses und des Einzugs nach Kanaan.

3. Mit der Bundeslade und der Stiftshütte wurden bereits die Kultverhältnisse Altisraels gestreift. Wellhausen hat viel über den heidnischen Kult Kanaans und seinen Einfluß auf Israel geschrieben. Und doch konnte man in der Zeit der „Prolegomena" darüber nicht allzuviel wissen. Als aber Flinders Petrie in Sarbût el-Chadem auf der Sinaihalbinsel einen großen Hathortempel wiederentdeckte, der an die Stelle eines westsemitischen „Höhenheiligtums" getreten war[3], und dabei Haufen von Asche als Überreste der Brandopfer, Räucheraltäre, Gefäße für die heiligen Waschungen fand, und das alles aus der Zeit der Ramessiden (12. Jahrh. v. Chr.), also viele Jahrhunderte vor der Zeit, in der Wellhausen den israelitischen Kult entstanden sein läßt; als E. Sellin bei seinen Ausgrabungen im alten Taanach ein Kohlenbecken bloßlegte, das er — allerdings unter großem Widerspruch seitens anderer Forscher — als „Räucheraltar" deutete und in die Zeit von 700 v. Chr. setzte, also wiederum in ein Jahrhundert, in dem es nach der Theorie keine Räucheropfer geben dürfte; als der Papyrusfund von Elephantine (1906—1908) auf der weltfernen Nilinsel gegenüber von Assuan von einem prächtigen israelitischen Tempel mit Opferschalen, „Speisopfern, Weihrauch- und Brandopfern", und von einem Volk erzählte, das über die Zerstörung dieses Tempels und das Aufhören der Opfer trauerte „wie eine Witwe", und das alles aus der Zeit vor 525, also lange vor dem angeblichen Entstehen der Opfer- und Kultordnungen des Priesterkodex: als diese und andere derartige Tatsachen Jahr für Jahr kamen und bald die Einzigartigkeit der israelitischen Religion, bald unbeschadet dieser Einzigartigkeit die Berührungen mit den Kultgebräuchen der zeitgenössischen Umwelt ins Licht stellten, da fragte sich die Forschung, soweit sie sich nicht grundsätzlich in den Dienst der Wellhausenschen Ideen gestellt hatte, allen Ernstes, ob es wohl geschichtlich wahrscheinlich und haltbar sei, daß Israel allein bis zum Exil (586) ohne

[1] Erman, Ägypten II 373.

[2] H. Greßmann, Mose und seine Zeit (1913) 407 421.

[3] Vgl. Fl. Petrie, Egypt and Israel (1911) 47—49.

Kultordnung geblieben sei. Wie auch immer verklausuliert, kommt es heute doch deutlich zum Ausdruck, daß die sog. „Priesterschrift" „auf zum Teil uralte kultische Ordnungen zurückgeht", „daß der oder die Verfasser der Priesterschrift altes und ältestes Material mit Eifer gesammelt haben" [1].

Wellhausens aprioristischer Aufbau der israelitischen Religionsgeschichte, und damit die Grundlage seines Systems, mußte sich durch die Ergebnisse der Altertumsforschung eine starke Richtigstellung gefallen lassen: keine gerade Linie, sondern zum mindesten ein sehr verschlungenes Ineinandergreifen teils ursprünglich gegebener, teils im Laufe der Jahrhunderte hinzugewachsener Einrichtungen und Satzungen. Eine wissenschaftliche Gesamtdarstellung der israelitischen Religionsgeschichte unter voller Würdigung aller Gesichtspunkte und unter grundsätzlicher Anerkennung der Möglichkeit übernatürlicher Offenbarung würde schon heute, wenn auch, entsprechend dem jetzigen Stand der Forschung, vieles dunkel bleiben müßte, die Überzeugung von einem übernatürlichen Werden und Wachsen der israelitischen Religion und ihrer Schriften vollauf rechtfertigen. Die katholische Exegese kann mit großer Genugtuung darauf hinweisen, daß alle die vielen Funde und Forschungen der letzten vierzig Jahre dem Kampf gegen den Offenbarungsglauben keine brauchbaren Waffen geliefert haben. Und wenn die protestantische Bibelkritik, auch in solchen Vertretern, die sich keineswegs zu der sog. orthodoxen Richtung zählen, unter dem Druck der Forschungsergebnisse auf dem Gebiete der Religionsgeschichte und Archäologie und, wie eine spätere Darlegung zeigen wird, auch auf dem Felde der Literaturgeschichte und der Textkritik nach neuen Methoden ruft und neue Wege einschlägt, und sich dabei gezwungen sieht, zu mancher längst verlassenen Stellung zurückzukehren, so dürfte damit die Geschichte selbst den Beweis erbracht haben, daß die „Unerschütterlichkeit" der Wellhausenschen Ideen eines jener Machtworte war, wie sie schon so oft in der Geschichte der Wissenschaften das Denken und die Forschung für lange Jahre in ihrem Bann gehalten haben, um endlich doch vor der Übermacht der Tatsachen das Feld zu räumen.

[1] W. Staerk, Die Entstehung des Alten Testamentes[2] (1912) 23.

August Bea S. J.

# Sinn und Schicksalsformel der Vererbung.

Mit der wachsenden Bedeutung der Bevölkerungsfrage für unsere Zukunft gewinnt eine neue biologische Zweigwissenschaft, die sich hauptsächlich auf die Vererbungsforschung stützt, eine außerordentlich gesteigerte Wertschätzung. Es ist die Rassenhygiene, die im engsten Sinn des Wortes auch wohl Eugenetik genannt wird. Die Namen weisen auf die Güte der innersten Abstammungsgrundlage des Rassengemisches eines Volkes hin und wollen besagen, daß die Ziele dieser Wissenschaft wesentlich qualitativer Art sind. Nicht als ob die Vermehrung der Bevölkerungszahl für gleichgültig erachtet würde. Im Gegenteil, bei dem unverkennbaren Einfluß der Zahl auf das durchschnittliche Tüchtigkeitsniveau einer Organismengruppe legt auch die Rassenhygiene der Bekämpfung des Geburtenrückgangs höchste Bedeutung bei. Das hat die deutsche Gesellschaft für Rassenhygiene in einem eigenen Aufruf und in Leitsätzen energisch hervorgehoben. Doch ihre Hauptaufgabe sieht sie darin, einem jeden Menschen vor allem das unschätzbare Glück des „Wohlgeborenseins" zu vermitteln und überhaupt den Vollwert einer gesunden, blühenden Menschenart zu erhalten. Sie darf daher die schöne Definition beanspruchen, die Lehre von der Gesunderhaltung und wenn möglich Verbesserung und Vervollkommnung der Abstammungsgrundlagen zu sein.

Durch die Vereinigung der beiden Eltern zusammengeführt, bilden nämlich die Abstammungsgrundlagen den eigentlichen und einzigen Lebensborn, der zuletzt aus den Urgründen der Menschheit heraufquillt und dem immer wieder die von Gott beseelten Menschenkinder ihren Anfang, ihre Lebenskraft und Lebensfülle und überhaupt das Erbgut ihrer Ahnen entnehmen. Beraubt und vergiftet, schaffen sie dagegen Mißgestalten, Minderwertige, Siechtum und frühen Tod und sind, zumal in Verbindung mit den entsetzlichen Volksseuchen, die heimtückischen Walter der unglücklichsten Menschenlose.

Die Rassenhygiene ist eine edle Wissenschaft, aus den reinen Tiefen der Natur geboren und dem Glück der Menschheit geweiht. Leider wurde sie zuweilen — und das ist auch heute noch nicht selten ihr bedauernswertes Los — von frivolen Händen vergewaltigt, die sie heimlich auf

Irrwege drängten und den lichten Glanz ihres menschenfreundlichen Auges verschleierten. Doch die Wahrheit leidet keine Gewalt und entwindet sich immer wieder dem unnatürlichen Zwang. So wurden uns auch durch die rassenhygienische Forschung durchaus zuverlässige und sehr schätzenswerte Erkenntnisse erschlossen, die schon jetzt geeignet sind, nicht nur das gewaltige Problem der Scheidung von „Tüchtigen" und „Minderwertigen" zu erforschen, sondern auch ganz allgemein den geheimnisreichen und so folgenschweren Sinn der christlichen Ehe auf sehr eindrucksvolle Art aufzuzeigen und zu vertiefen.

Die folgenden Ausführungen sollen zunächst nur vorbereitender Natur sein, indem sie, wie das Thema besagt, den Sinn und die Schicksalsformel der Vererbung darlegen, und zwar insoweit, als das Verständnis der Beziehungen von Vererbung und Menschenlos und die sachgemäße Wertung der Rassenhygiene für das Wohl von Familie und Volk unerläßlich erheischen.

## 1. Der biologische Sinn der Vererbung.

Im Samenkorn, das der Sämann ausstreut, ist nicht das für uns so kostbare mehlreiche Nährgewebe der biologisch wichtigste Teil, sondern das winzig kleine Keimgebilde, aus dem Halm und Wurzel hervorsprießen. Bereits bei der Aussaat besteht das Keimgebilde aus einer großen Zahl wundervoller Gehäuse. Ein jedes von ihnen ist mit dem Grundstoff alles Lebendigen erfüllt, dem Protoplasma, dessen lebenskräftigster Teil zu einem rundlichen Kern aus einem strömenden Gewirke von wechselnden Gestaltungen wie Waben, Fädchen, Körnern verdichtet erscheint. Die einzelnen Gehäuse sind untereinander durch enge Tore und Gänge verbunden, die, von wallenden Protoplasmateilchen durchzogen, den lebendigen Austauschverkehr zwischen den Insassen vermitteln. Mit dem bloßen Auge vermag man weder Zellwände noch Kanäle noch Protoplasma zu unterscheiden. Man sieht nur ein schön gewölbtes Keimblättchen, das ein zartes Knöspchen umhüllt, dessen Grund z. B. beim Roggen ein faseriger Kranz von feinsten Würzelchen umgibt. Das Knöspchen wird einmal zum Halm und zur Ähre emporsteigen, und die Würzelchen werden sich in der Erdscholle verankern — Sturm und Wetter zum Trotz — und aus den Nährsalzen der Tiefe geeignete Stoffe für den schlanken Riesenbau und seine goldene Krone emporsaugen.

In seinem Ursprung ist das Keimgebilde nur eine einzige Zelle aus einer der kleinen Blüten, die die Ähre der Mutterpflanze zusammensetzen.

Man nennt sie die Eizelle. Auf ihren Bau und ihre Ausrüstung hat die Mutterpflanze die denkbar größte Sorge verwandt und sich geradezu erschöpft, um mit ihren eigenen Lebenssäften dem künftigen Saatkorn ein reiches Nährgewebe mit auf den Lebensweg zu geben. Vor allem aber schenkte sie der Eizelle das Wertvollste, das sie überhaupt zu vergeben hat, gleichsam ihr eigenes Selbst: Lebensanlagen, einen reichen Anteil am Erbschatz, den sie von ihren eigenen Eltern erhielt. In diesen Erbanlagen liegt der Inhalt der Stammes- und Arteigenschaften. Spuren der Truhen, in denen der unsichtbare Erbschatz gleichsam geborgen ruht und wirkt, hat die Zellforschung in bestimmten Fäden entdeckt, die jeder Zellkern enthält und auf deren sorgsamer Längsteilung jede neue Zellbildung beruht. Ihre Zahl ist durchweg für jede Organismenart eine eigene. Beim Menschen z. B. beträgt sie 24.

In langer Entwicklung, deren Wunder Abgründe über Abgründe verhüllen, ist die Eizelle geschlechtsreif geworden. Der Lebensstrom, der sich sonst in unermüdlichen Zellvermehrungen und Kernteilungen betätigte, scheint wie träumend stillzustehen, von einer geheimnisvollen Erwartung gleichsam gebannt.

Vollkommen getrennt vom Heiligtum der Eizelle hängen in den Blüten der Ähren die langen Fäden der Staubgefäße. Auch diesen Gebilden hat die Mutterpflanze überquellende Sorge geweiht. Tausende von unsagbar winzigen Körnchen, die genau wie die Eizellen mit dichtem Protoplasma und einer gleichen Zahl von Kernfäden gefüllt sind, reifen innerhalb der zarten Wände ungezählter Staubbeutel. Es sind die männlichen Samenzellen, die genau wie die Eizellen einen wohl verschiedenen, aber gleichwertigen Anteil am gemeinsamen Ahnenerbe tragen. Im wesentlich gleichen Sinn wie jene sind auch sie die Träger von Stammes- und Arteigenschaften. Nach erlangter Geschlechtsreife zersprengen sie ihr enges Haus und erwarten, auf der muldenförmigen Staubbeutelfläche rastend, ebenfalls ihr Lebensschicksal.

Indessen sind die Eizellen und Samenzellen ein und desselben Halmes nicht für einander bestimmt. Daher verteilt die Natur, besonders in der Tierwelt, die beiden Arten von Zellen gewöhnlich auf zwei verschiedene Individuen mit entsprechend verschiedenem Gepräge.

In unserem Beispiel bleibt es dem Winde überlassen, die rechte Verbindung der beiden Zellen zu vermitteln. Oft genug haben wir wohl schon mit staunendem Schweigen leuchtende Wolken von Pollenstaub über die

wogenden Ährenfelder wallen sehen. Die Halme rauschen geheimnisvoll im Wehen des Windes. Die Ähren wiegen sich auf ihren einsamen Höhen, vom Pollenstaub umworben.

Wohl keine einzige Blüte bleibt ohne Pollenkorn. Mit rastloser Zielstrebigkeit drängt und treibt das lebendige Pollenkorn durch die Zellenschichten der Blütennarbe und des Griffels hindurch in den Fruchtknoten, wo nach neuen geheimnisvollen Wandlungen der eigentliche Kern der Samenzelle mit dem entsprechenden Kern der Eizelle für immer verschmilzt.

So entsteht das befruchtete Ei. Die beiden Kerne werden zu einem einzigen, zu dem somit der frühere Kern der Eizelle und der frühere Kern der Samenzelle einen gleichwertigen Anteil von Erbanlagen beigetragen haben. Um die Zahl jener Elemente, die wir oben als sichtbare Truhenspuren des Erbschatzes bezeichnet haben, nicht zu verdoppeln, hat die Natur durch gesetzmäßige Vorgänge, deren Darlegung hier zu weit führen würde, eine der Befruchtung vorausgehende Halbierung der Zahl in beiden Kernen herbeigeführt, so daß bei der Vereinigung beider die Normalzahl gewahrt bleibt. Wenn man bedenkt, daß die Truhen einen verschiedenen Erbinhalt besitzen dürften, so versteht man sofort, wie jene seltsame Halbierung der Zahl wahrscheinlich dazu beiträgt, der einen befruchteten Eizelle diesen, der andern jenen Anteil am Ahnenerbe zu vermitteln. So würden sich die mannigfachen Verschiedenheiten erklären, die wir trotz gleicher Lebensbedingungen zwischen Eltern und Kindern und überhaupt zwischen den einzelnen Gliedern gleicher Abstammung wahrnehmen.

Ist die Befruchtung vollendet, so verwelken die Blumenblätter und Staubgefäße der Blüten. Alle Energie ruht in dem Fruchtknoten, aus dem einmal ein neuer Halm und eine neue Ähre erstehen soll, die Stamm und Art der absterbenden Elternpflanzen weiterführen. Wie sich diese staunenswerte Entwicklung zum ausgebauten Saatkorn und dann wieder zur reifen Ähre vollzieht, können wir hier nicht verfolgen. Nur die eine für das Verständnis aller Vererbungsfragen unentbehrliche Grundtatsache sei noch einmal herausgehoben.

Die einzige Verbindung, das einzige Kettenglied zwischen der sterbenden Generation und der neuwerdenden ist immer nur die befruchtete Eizelle, die nichts enthalten und darum auch nichts vergeben kann, was nicht in ihr zusammengeführt wurde. Keine einzige Eigenschaft eines Organismus — und wäre die Ähnlichkeit zwischen Vorfahren und Nachkommen noch so auffällig — darf auf Vererbung zurückgeführt werden, wenn sie nicht aus

einer Anlage der befruchteten Eizelle ersteht. Die befruchtete Eizelle allein ist die Walterin der Vererbung, die Trägerin der Bau- und Funktionsanlagen, deren Entfaltung und Auswirkung die Lebensbedingungen übernehmen. Sie ist im wahren Sinn das biologische Schicksal der Organismenfolge, die aus ihr ersteht. Vergleichbar dem Urseil, an dessen Fäden Nornen weben, Schicksalslieder singend, durchzieht das Protoplasmagefüge in langer, enggewirkter Kette die organischen Stammbäume. In der Befruchtung verknüpfen sich die neugesponnenen Fäden zu neuen Flechten des uralten Seiles, bis einmal das Geflecht verflochten oder, von einem Fluche zernagt, sich lockert und zerreißt. Nur ist das Urseil der Vererbung — zum Trost der Menschenkinder — nicht an der Weltesche gefesselt, mit deren Fall der Weisheit raunende Brunnen versiegt und der Götter und Nornen ewiges Ende aufdämmert, sondern am Zepter der unerschaffenen Allmacht, Weisheit und Güte, das, auch ohne den Bannkreis der Naturgesetze zu zerschlagen, selbst das herbste Schicksal in ein gnädiges Geschick zu wandeln vermag.

## 2. Die Vererbungsweise von Erbanlagen.

Wie in den Stoffteilchen einer einzigen befruchteten Eizelle, die unser Auge nur durch kunstvoll geschliffene Linsen zu entdecken vermag, die Fülle und Feinheit des Ahnenerbes enthalten sein kann und wie sich im Verlauf ungezählter Zellteilungen die planmäßige Sichtung des Schatzes vollzieht, so daß die eine Zellgruppe schließlich zum Endorgan des Sehvermögens wird, während eine andere sich zu Darmzotten ausbaut, ist ein so unfaßbar tiefes Naturwunder, daß wohl für immer selbst die zarteste Technik viel zu roh und oberflächlich und der kühnste Blick viel zu kurzsichtig und trübe bleibt, um die verschleierten Abgründe zu durchmessen, in dessen Klüften seit den Tagen der Urzeit die stille Kraftwelle des lebendigen Protoplasma quillt.

Nur wer diesen Gedanken vor Augen hält, begreift das Erstaunen der Biologen aller Länder, als sie die Entdeckung des Augustinermönches von Brünn vernahmen, der mit sicherem Griff die Vererbungsweise von Erbanlagen in das Schicksalsgewand einer Formel bannte. Um die Jahrhundertwende traf die neue Kunde die Kulturwelt: 16 Jahre nach des Entdeckers Tod und 35 Jahre nach Vorlegung des Entdeckungsdokumentes in den Verhandlungen des naturforschenden Vereins in der mährischen Hauptstadt. Um so viele Jahre war der Begründer der Vererbungslehre seiner ahnungs-

losen Zeit vorausgeeilt. Es ist nicht das einzige Beispiel in der Geschichte der Kultur und auch nicht in der Kulturgeschichte weltverachtender Klöster.

„Versuche über Pflanzenhybriden" lautet die bescheidene Aufschrift, die Gregor Mendel über die Begründungsurkunde der neuen Vererbungslehre schrieb. Veranlassung und Zweck der Untersuchung schildert er selbst in schlichten Einleitungssätzen, die also lauten: „Künstliche Befruchtungen, welche an Zierpflanzen deshalb vorgenommen wurden, um neue Farbenvarianten zu erzielen, waren die Veranlassung zu den Versuchen, die hier besprochen werden sollen. Die auffallende Regelmäßigkeit, mit welcher dieselben Hybridenformen immer wiederkehrten, so oft die Befruchtung zwischen gleichen Arten geschah, gab die Anregung zu weiteren Experimenten, deren Aufgabe es war, die Entwicklung der Hybriden in ihren Nachkommen zu verfolgen." Bis jetzt sei es nicht gelungen, ein allgemein gültiges Gesetz für die Bildung und Entwicklung der Hybriden aufzustellen. Das liege an den Schwierigkeiten der Versuche. Bislang sei keiner in der Weise und in dem Umfang durchgeführt, daß es möglich wäre, die Anzahl der verschiedenen Formen zu bestimmen, unter welchen die Nachkommen der Hybriden auftreten, um so die Formen mit Sicherheit zu ordnen und die gegenseitigen Zahlenverhältnisse festzustellen. „Es gehört allerdings einiger Mut dazu", so fügt Mendel bei, „sich einer so weitreichenden Arbeit zu unterziehen; indessen scheint es der einzig richtige Weg zu sein, auf dem endlich die Lösung einer Frage erreicht werden kann, welche für die Entwicklungsgeschichte der organischen Formen von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist."

Acht Jahre umfaßte dieser grundlegende, für alle Zukunft vorbildliche Vererbungsversuch, der auf über 10000 Einzelversuchen beruht und das Ziel, das Mendel verfolgte, vollkommen erreichte.

Als Versuchspflanzen wählte Mendel eine Reihe von Erbsensorten, die sich durch bestimmte Merkmalpaare, z. B. durch hohen oder zwerghaften Wuchs, durch grüne oder gelbe, kantige oder runde Samen, unterschieden. Die Beständigkeit dieser Unterschiede, die in Vorversuchen sorgfältig geprüft wurde, die Befruchtungsweise durch Selbstbestäubung der Blüten mit dem eigenen Pollen und die bei künstlicher Bestäubung unverminderte Fruchtbarkeit der Nachkommen waren die Hauptgründe für diese Wahl.

Zunächst gilt unsere Aufmerksamkeit der **Außenansicht** der Versuchsmerkmale.

Zwei Erbsensorten, deren Vorfahren sich seit mehreren Generationen durch unveränderten Hochwuchs und unveränderten Zwergwuchs voneinander unterscheiden, werden künstlich miteinander gekreuzt, indem der Pollen beider miteinander vertauscht auf die Blütennarben niedergelegt wird. Die neuentstehenden Erbsensamen der Hybriden werden gesät und wachsen heran. Was mag wohl aus ihnen werden?

Vielleicht vermuten wir, daß alle mittelwüchsig ausfallen. Dem ist nicht so. Alle Erbsenranken sind hochwüchsig; zwergwüchsig keine einzige. Die Hochwüchsigkeit nannte Mendel daher eine dominierende Eigenschaft, die Zwergwüchsigkeit, die gleichsam sich zurückzuziehen scheint, eine rezessive. Die äußere Gleichheit oder Uniformität der Exemplare dieser ersten oder Kreuzungsgeneration ist das erste Hauptergebnis des Versuchs.

Die Befruchtung der Kreuzungsgeneration geschieht nunmehr durch strenge Selbstbestäubung. Wiederum werden die neuentstandenen Erbsensamen ausgesät, im ganzen z. B. 100. Es entwickeln sich ebensoviele Erbsenranken. Doch wie sehen sie aus? Sind es hochgerankte Erbsen oder Zwerge? Eine neue Überraschung. Die rezessive Zwergform tritt wieder auf. Wir zählen die Exemplare. Es sind genau 75 Riesen und 25 Zwerge. Das rezessive Merkmal der Zwergwüchsigkeit hat sich also aus der Gewalt des dominierenden gleichsam befreit. Eine Spaltung des durch die vorausgehende Kreuzung verbundenen Merkmalpaares ist eingetreten, weshalb man diese Generation die Spaltungsgeneration nennt und damit das zweite Hauptergebnis des berühmten Versuchs zum Ausdruck bringt.

Es folgt die dritte oder Prüfgeneration. Die Blüten der Spaltungsgeneration werden wiederum mit dem eigenen Pollen bestäubt. Von neuem reifen die Erbsensamen. Gespannt erwarten wir das Aussehen der neuen Generation. Wir finden es selbstverständlich, daß die 25 Erbsensamen der rezessiven Zwerge sich wieder zu 25 Zwergformen entwickeln und, Selbstbestäubung vorausgesetzt, in allen Nachkommen Zwergformen bleiben.

Doch die 75 Dominierenden überraschen uns aufs neue. Ein Drittel ihrer Nachkommen, also 25, tragen wiederum die Eigenschaft des Riesenwuchses. Zwei Drittel dagegen, also 50, verhalten sich genau so wie die Nachkommen der Kreuzungsgeneration: 75 % sind Riesen, 25 % Zwerge. Folglich waren unter den 75 Riesen der Spaltungsgeneration in Wirklichkeit nur ein Drittel, also 25, reine Riesen und zwei Drittel, also 50, spaltungsfähige.

Die Prüfgeneration hat somit die wahre Natur der Spaltungsgeneration enthüllt. Es waren außer den 25 reinen Zwergformen nicht 75 reine Riesenformen, sondern nur 25. Die andern 50 waren gleichsam nur „Scheinriesen", die neben der Hochwüchsigkeit, die sich in ihrem Äußeren zeigte, die Fähigkeit zum Zwergwuchs verbargen. Bezeichnen wir die reinen Dominierenden mit DD, die reinen Rezessiven mit RR und die unreinen Mischformen, die wie Dominierende aussehen, mit DR, so lautet die Formel für die Spaltungsgeneration = DD + RR + 2DR.

An sieben verschiedenen Merkmalpaaren hat Mendel die Zuverlässigkeit der Zahlen geprüft. Alle Zahlen zusammengerechnet, bot die Spaltungsgeneration das Verhältnis von 14.949 äußerlich Dominierenden zu 5010 Rezessiven = 2.98 : 1 und für die Prüfgeneration 1059 DR : 525 DD = 2 : 1, ein Ergebnis, das der überreichen Bestätigung späterer Forscher vielleicht nur deshalb bedurfte, weil es so unglaublich genau erschien.

So reißt das Spaltungsgesetz das in der Kreuzungsgeneration verbundene Merkmalpaar wieder auseinander, so daß schließlich die eine Hälfte der Nachkommen nur das eine Merkmal bewahrt, die andere nur das andere.

Es ist ein neues, unvergleichliches Verdienst des rastlos tieferstoßenden Forschers, daß er die Sprengkraft des errungenen Gesetzes auch dann für *je ein* Merkmalpaar bewiesen hat, wenn *mehrere* Merkmalpaare in der Kreuzungsgeneration verbunden werden. Zwei ausgedehnte Versuche berichtet er in seiner denkwürdigen Urkunde. Der eine sei hier wenigstens angedeutet.

Mendel verband in der Kreuzungsgeneration zwei Erbsensorten, die sich in der Farbe und Gestalt der Erbsensamen konstant voneinander unterschieden. Die eine Erbsensorte hatte runde-gelbe Samen, die andere kantige-grüne. Alle Samen der Kreuzungsgeneration waren rund-gelb. Rund und Gelb sind also dominierende Merkmale, Kantig und Grün rezessive.

Die nach Selbstbestäubung aus der Spaltungsgeneration gezogenen Samen waren von *viererlei* Sorten, die oft gemeinschaftlich in einer Hülse lagen. Von 15 Pflanzen erhielt Mendel 556 Samen: je 9 runde-gelbe, je 3 kantige-gelbe, je 3 runde-grüne und je 1 kantigen-grünen. Wenn sich die Merkmalpaare wirklich unabhängig voneinander verhalten, so dürfen wir jedes Paar ohne Rücksicht auf das andere ins Auge fassen. Wir vergleichen also die Zahlen der runden Erbsen mit der Zahl der kantigen und die der gelben mit der der grünen. Dann erhalten wir

dreimal soviel runde als kantige und dreimal soviel gelbe als grüne, was den oben für ein Merkmalpaar gefundenen Verhältnissen vollkommen entspricht. Auch die Prüfgeneration weist für jedes der beiden Merkmalpaare das oben festgestellte Verhältnis auf, gleichgültig, ob man die Gestalt oder die Farbe ins Auge faßt.

Die einzelnen Merkmale jedes Merkmalpaares können somit auf beliebige Weise durch Befruchtung miteinander verbunden und wieder zu beliebig neuen Verbindungen voneinander gelöst werden, ohne Rücksicht auf ihre früheren Verbindungen. Dieses Gesetz von der Trennungs- und Verbindungs*selbständigkeit* konstanter Merkmale ist das *dritte* Hauptergebnis der Forschungen Mendels, eigentlich das Wesen des erweiterten Spaltungsgesetzes, das uns den ersten tiefen Blick in das Geheimnis der Vererbungsweise von Merkmalen tun läßt.

Doch in Wirklichkeit sind es nicht die Merkmale, die sich trennen und verbinden. Es sind vielmehr die *Erbanlagen* in Eizelle und Samenzelle. Dieser Gedanke führt uns sofort zur **Innenansicht** der Entdeckung Mendels.

Es ist nie genug zu bewundern, daß Mendels lichter Geist mit unwiderstehlicher Leuchtkraft durch die Gestalt und Farbe der Außenmerkmale selbst bis zu den Erbanlagen im Heiligtum des Lebensgetriebes vordrang und, soweit es bei der damaligen Einsicht in den Befruchtungsvorgang möglich war, eine Erklärung der geheimnisvollen „Mechanismen" suchte und fand, aus denen sich die äußeren Gesetzmäßigkeiten mit Notwendigkeit ergeben.

Nehmen wir an, daß jede Ei- und Samenzelle konstant hochwüchsiger Erbsenpflanzen die Erbanlage zur Hochwüchsigkeit enthält, ebenso jede Ei- und Samenzelle konstant zwergwüchsiger Erbsen die Erbanlage zur Zwergwüchsigkeit. Nennen wir die beiden Erbanlagen **d** und **r**.

In der Kreuzungsgeneration vereint sich somit je eine Samenzelle mit Erbanlage **d** oder **r** mit je einer Eizelle mit Erbanlage **d** oder **r**.

Sämtliche befruchteten Eizellen der Kreuzungsgeneration enthalten somit **d und r**. Nun nehmen wir weiter an, daß in den sich neubildenden Ei- und Samenzellen eine Spaltung des Erbanlagenpaares **dr** eintritt. Den wahrscheinlichen Mechanismus dieses äußerst bedeutsamen Vorgangs hat die Zellforschung bereits entdeckt. Wahllos und darum nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit gleich oft bleibt in jeder Ei- oder Samenzelle bald die eine, bald die andere Erbanlage zurück, so daß wir zweierlei

Eizellen und zweierlei Samenzellen erhalten: d und r. Bei der nun folgenden Kreuzung durch Selbstbestäubung verbindet sich somit, alle Möglichkeiten erschöpfend,

entweder Eizelle d mit Samenzelle d
oder Eizelle r mit Samenzelle r
oder Eizelle d mit Samenzelle r
oder Eizelle r mit Samenzelle d.

Folglich enthalten die durch Selbstbestäubung befruchteten Eizellen und somit die Pflanzenindividuen, die aus ihnen erstehen, gleich oft entweder die Erbanlage dd (Aussehen des Pflanzenkörpers hochwüchsig, Nachkommen konstant) oder Erbanlage rr (Aussehen des Pflanzenkörpers zwergwüchsig, Nachkommen konstant) oder Erbanlage dr oder rd (Aussehen des Pflanzenkörpers hochwüchsig, Nachkommen von neuem dem Spaltungsgesetz unterworfen).

Die Vererbungsweise der Erbanlagen erfolgt somit nach der Formel dd + rr + 2 dr, was mit dem beobachteten Spaltungsgesetz für ein Merkmalpaar übereinstimmt.

Auch bei zwei und mehr Merkmalpaaren führt die gleiche Betrachtungsweise auf ganz überraschende Art zum gleichen Ziel.

Jede Ei- und Samenzelle konstanter Erbsenpflanzen, die in ihren Schoten nur runde-gelbe Erbsen tragen, enthalten ebenso wie jede Ei- und Samenzelle der entsprechenden konstanten Sorte kantiger-grüner Erbsen die zusammengehörigen Erbanlagenpaare für Gestalt und Farbe, die wir kurz dr und d′r′ nennen wollen.

Die Erbformel der befruchteten Eizellen lautet somit: dr + d′r′.

Es erfolgt die Spaltung der Erbanlagenpaare in den neuentstehenden Eizellen und Samenzellen. Es sind viererlei Verbindungen von Erbanlagen in den beiden Zellsorten möglich: dd′, dr′, rd′, rr′.

Mithin erhalten wir:

viererlei Eizellen: dd′, dr′, rd′, rr′,
und viererlei Samenzellen: dd′, dr′, rd′, rr′.

Sämtliche Verbindungen von Eizellen und Samenzellen, die in der folgenden Befruchtung möglich sind, zeigt uns in anschaulicher Weise das folgende Schachbrett.

In jede der wagerechten Reihen schreiben wir die Erbformeln der Eizellen und in jede senkrechte Reihe die Erbformeln der Samenzellen. Der sich notwendig ergebende Inhalt der 16 kleinen Quadrate offenbart uns

alles, was wir theoretisch zu erwarten haben — und, wie wir sofort sehen, was mit den bereits oben erwähnten tatsächlichen Experimentbefunden aufs vollkommenste übereinstimmt.

| | Eizelle: dd′ | Eizelle: dr′ | Eizelle: rd′ | Eizelle: rr′ |
|---|---|---|---|---|
| Samenzelle: dd′ | dd′×dd′ **rund gelb** | dr′×dd′ **rund gelb** (grün) | rd′×dd′ **rund gelb** (kantig) | rr′×dd′ **rund gelb** (kantig) (grün) |
| Samenzelle: dr′ | dd′×dr′ **rund gelb** (grün) | dr′×dr′ **rund grün** | rd′×dr′ **rund gelb** (kantig) (grün) | rr′×dr′ **rund grün** (kantig) |
| Samenzelle: rd′ | dd′×rd′ **rund gelb** (kantig) | dr′×rd′ **rund gelb** (kantig) (grün) | rd′×rd′ **kantig gelb** | rr′×rd′ **kantig gelb** (grün) |
| Samenzelle: rr′ | dd′×rr′ **rund gelb** (kantig) (grün) | dr′×rr′ **rund grün** (kantig) | rd′×rr′ **kantig gelb** (grün) | rr′+rr′ **kantig grün** |

Mithin zählen wir im ganzen 16 Verbindungen von Erbanlagen, in jedem kleinen Quadrat eine. In 9 Verbindungen sollten die entstehenden Samen rund und gelb sein, in 3 rund und grün, in 3 kantig und gelb, und in 1 kantig und grün, was mit dem experimentellen Befund tadellos übereinstimmt.

Weiter sollten 4 Verbindungen bei Selbstbestäubung unveränderte Nachkommen haben (in der Diagonale von links oben nach rechts unten), 4 in Gestalt und Farbe weiter spaltungsfähige (in der Diagonale von rechts oben nach links unten), je 2 in der Gestalt unveränderliche, doch in der Farbe weiter spaltungsfähige (durch Pfeile verbunden links oben und rechts unten), und endlich je 2 in der Farbe unveränderliche, doch in der Gestalt spaltungsfähige (durch Pfeile verbunden rechts oben und links unten). Auch diese Ergebnisse der Theorie finden wir auf den Beeten des Versuchsgartens genau wieder.

So liegt ohne Zweifel die ursächliche Erklärung des Spaltungsgesetzes auch in seiner beobachteten Ausdehnung auf mehrere Merkmalpaare in

der schlichten Annahme, daß bei Kreuzungen sowohl die Eizellen als auch die Samenzellen der neuentstehenden Generation jedesmal nur die eine der beiden Erbanlagen eines Anlagpaares erhalten, nicht beide zugleich. Es ist das vierte Hauptergebnis der Forschungen Mendels, das die Autonomie der Erbanlagen verkündet.

Viel wäre über den weiteren Ausbau des „Mendelismus" seit der Wiederentdeckung der Forschungen Mendels durch die drei Botaniker C. Correns (Münster), E. v. Tschermak (Wien) und Hugo de Vries (Amsterdam) im Jahre 1900 zu berichten. Zugleich mit der Erschließung einer sehr fruchtbaren Arbeitsmethode für die gesamte Biologie wurde vor allem die Ausdehnung der Ergebnisse Mendels auf eine große Zahl von Erbanlagen im Pflanzen- und Tierreich, im besondern auch beim Menschen, nachgewiesen. Außerdem ergab die Forschung zahlreiche Beobachtungen, die dem strengen Schema zu trotzen schienen und gleich unnahbaren Zwingburgen eine leidenschaftliche Angriffslust und eine außerordentlich kühne Angriffstechnik auslösten. Doch in den meisten Fällen hat man bereits eine siegversprechende Angriffsmethode ausgedacht und zum Teil erfolgreich verwirklicht. Endlich fand der Mendelismus, der überdies einen durchgreifenden Einfluß auf den Umbau und Neubau verschiedener Entwicklungshypothesen ausübt, in der Parallelwissenschaft der Zellenlehre eine lichtvolle ursächliche Vertiefung. An beiden Seiten einer gewaltigen Wasserscheide grub man gleichzeitig, doch ohne Kenntnis voneinander, einen Schacht in das Herz der Berge, und als man fast verdrossen die Arbeit wieder unterbrechen wollte, da erlebte man eines Tages die reizvolle Überraschung, daß man die beiderseitigen Schläge in das trennende Felsgestein vernahm. Heute arbeitet man gemeinsam an dem gewaltigen Schachtwerk, das immer tiefer zu den Abgründen der Lebensgeheimnisse führen soll.

Nur zwei Ergänzungen der Forschungen Mendels seien hier genauer gekennzeichnet.

In Mendels Untersuchungen unterscheiden sich die beiden Erbanlagen eines Merkmalpaares dadurch, daß das eine dominiert, während das andere trotz seiner Gegenwart erst dann in die Erscheinung tritt, wenn seine Lossspaltung vom dominierenden Partner erfolgt ist. Mendels Beobachtung trifft nicht bei allen Merkmalen zu. Bei Farben z. B. ist oft von Dominanz keine Rede. Beide Erbeinheiten scheinen sich gleich mächtig gegenüberzustehen, was äußerlich durch Bildung einer Zwischenform zur Geltung kommt. Indessen bleiben auch hier die Grundgesetze vollkommen

bestehen. Als Beispiel diene die von dem Vererbungsforscher Bauer so überaus gründlich untersuchte Kreuzung verschiedener konstanter Sorten des Gartenlöwenmauls. Nur der einfachste Fall sei — von der Innenansicht ausgehend — genannt. Wir kreuzen eine rote mit einer elfenbeinfarbigen Sorte. Wenn wir die Erbanlage für rot mit r und die für elfenbeinfarben mit e bezeichnen, so lautet die Erbformel für die befruchtete Eizelle re. Da nun beide Erbeinheiten gleich mächtig sind, blüht die Kreuzungsgeneration blaßrot. Es folgt die Reifung der Ei- und Samenzellen. Die beiden Erbanlagen trennen sich wieder voneinander. Es entstehen somit zwei Sorten von Eizellen und zwei Sorten von Samenzellen: r und e. Die Selbstbestäubung führt zu vier Verbindungen: rr, re, er, ee. Folglich blüht $^1/_4$ der aufwachsenden Pflanzen rot, zweimal $^1/_4$ blaßrot und $^1/_4$ elfenbeinfarben. Tatsächlich ergab das Experiment unter 97 Nachkommen 22 konstante rotblühende, 52 wieder spaltende blaßrote und 23 konstante elfenbeinfarbene.

Es kann indessen geschehen — und das führt uns zu der zweiten Ergänzung, die wir nicht unerwähnt lassen dürfen —, daß Faktorenverbindungen und Einflüsse noch unbekannter Art die Verschlingung der Erbfäden zu verwirren scheinen. So haben unter den Vertretern der Tierwelt z. B. die vielerforschten Mäuse die Anordnung und Einreihung ihrer Stammbäume derartig verschleiert, daß man versucht sein konnte, an abweichende Eigengesetzlichkeiten zu denken. Doch was immer man ersann, führte schließlich nur zur Förderung und Festigung des Mendelismus selbst. So ist es auch in andern Fällen gegangen. Nicht selten erscheint ein Außenmerkmal, wie z. B. die Haarfarbe, als eine einheitliche Eigenschaft, und man sollte vermuten, daß sie auch durch eine einheitliche Erbanlage bestimmt wird. Doch in Wirklichkeit sieht man sich zur Annahme mehrerer selbständig „mendelnder" Erbanlagen gezwungen, die zum Hervorbringen des scheinbar einheitlichen äußeren Merkmals zusammenwirken. Zuweilen scheinen die Erbeinheiten von einer festgeschlossenen Kette von Faktoren abhängig zu sein. Fehlt auch nur ein einziger Faktor, so tritt die Erbeinheit überhaupt nicht in die Erscheinung. Anderseits kann hinwiederum eine einzige Erbeinheit mehrere Merkmale zugleich beeinflussen, z. B. nach den Untersuchungen Bauers beim Löwenmaul: die Blütenfarbe, die Blattfarbe, den Wuchs und die Oberhaut der Blätter. Beachtenswert ist endlich jene Anschauungsweise, die für jedes Merkmal*paar* nur *eine* Erbeinheit annimmt. Bezeichnen wir z. B. bei der Kreuzung

des roten und elfenbeinfarbenen Löwenmauls das Vorhandensein der Farbe mit F und das Fehlen mit f. Die Erbformel für die Kreuzungsgeneration wäre dann Ff und für die Spaltungsgeneration FF + Ff + fF + ff. Die Pflanzen mit doppelter Ausstattung (FF) wären äußerlich rot, mit halber Ausstattung (Ff oder fF) rosa und beim gänzlichen Fehlen des Erbfaktors (ff) elfenbeinfarben. Es ist nicht zu leugnen, daß sich diese Anschauungsweise durch große Einfachheit auszeichnet. Trotzdem ist es zweifelhaft, ob man ihr einen tieferen Wert beimessen wird, da sie die Hilfshypothesen für die komplizierteren Mendelfälle kaum zu verringern vermag und mehr der Phantasie als dem Verstande zu dienen scheint.

Indessen sind weitere Ausführungen über den Ausbau des Mendelismus an dieser Stelle entbehrlich. Sein Wesen besteht in der Entdeckung autonomer Erbeinheiten, die unter dem auslösenden Reiz der Lebensbedingungen mit unerbittlichem Schicksalsschritt durch die Generationen schreiten. Man mag die Einzelwesen, die ihren Erbschatz vereinen sollen, auswählen, man mag sie mit Bedingungen umgeben, welche die Neuentwicklung hemmen oder fördern, doch die Autonomie der Erbeinheiten selbst, die den Aufriß der Entwicklung in seiner grundlegenden Eigenart bestimmen, ist unantastbar. Die Erbeinheiten wählen den Weg, den sie wallen, selber, nicht bewußt oder nach Willkür, sondern aus unausweichlichem Naturdrang und nach Gesetzen, die nur den Untergang ihrer Träger oder möglichste Auswirkung, aber keine Ausnahmen kennen. Nur die Verteilung der durch Befruchtung verknüpften und dann wieder voneinander gelösten Erbeinheiten auf die Nachkommen wird vom Zufall gewürfelt — ein für das Individuum unheimliches Spiel nach den Aussichten der Wahrscheinlichkeitsrechnung. Mit einem Wort: ist das Ahnenerbe in der befruchteten Eizelle eines Organismus im wahren Sinn dessen Schicksal, so ist der Mendelismus jedenfalls für die Anlagen vieler Eigenschaften die Schicksalsformel ihrer Vererbungsweise.

* * *

Vielleicht ist es uns mehr oder weniger gleichgültig, wie die Varietäten des Löwenmauls aussehen, ob eine Erbsenpflanze lange oder kurze Stengelachsen bildet, ob die Erbsensamen rund oder kantig, gelb oder grün sind, ob Ratten und Mäuse ein graues, schwarzes oder anders gefärbtes Kleid tragen, ob sie einfarbig oder gescheckt sind, vielleicht selbst, ob Gärtnerei, Landwirtschaft und Viehzucht im wegweisenden Licht des Mendelismus einer reicheren Zukunft entgegengehen. Aber wir horchen auf und fahren

vielleicht erschrocken zusammen, wenn wir vernehmen, daß auch viele Eigenschaften des Menschen in „mendelnden" Erbanlagen ihren Grund zu haben scheinen, daß nicht nur Rassenmerkmale wie die Nasenform, der Gesichtstypus, Haarwuchs und Haarfarbe, selbst die Farbe der Iris und winzige Variationen der Augenlinse aus Erbanlagen erstehen, sondern daß diese heimlichen Mächte, die in gleicher Weise von beiden Eltern den Nachkommen übermittelt werden können, überhaupt die Wohlgestaltung und Gesundheit wesentlich bedingen und sogar die Gewalt haben, das Tun des Menschengeistes zu verwirren und zu veröden und den staubverfallenen Körper vor der gesetzten Verfallstunde buchstäblich zu Boden zu schlagen.

Wie diese Schicksalsgewalten und die Volksseuchen, die ihnen in ihren verhängnisvollen Wirkungen gleichen, konkret das Menschenlos beeinflussen und welche Maßnahmen zu ergreifen sind, um womöglich den Segen glücklicher Erbanlagen in unserem Volke zu vermehren und den Fluch der bösen Anlagen und der schrecklichen Volksseuchen abzuwenden oder wenigstens in einen Segen höherer Art zu wandeln, mag einer späteren Darstellung vorbehalten bleiben. Doch schon jetzt dürfen wir auf den außerordentlich weitreichenden Schluß hinweisen, daß in der Geschichte eines Menschenlebens kein Schritt so gewissenhaft bedacht und vorbereitet werden muß als jener, von dem das Glück oder Unglück zukünftiger Generationen und vielleicht auch das eigene entscheidend abhängt.

**Hermann Muckermann** S. J.

# Neue Aufschlüsse über den Liber Diurnus, das Vorlagenbuch der mittelalterlichen Papstkanzlei.

Mit Briefvorlagen — Formularen — arbeitet heute, im Zeitalter des Postverkehrs und des Weltpostvereins, der Eisenbahn und des streng geordneten Beamtenstaates, auch der einfachste Mann aus dem Volke. Unsere Glückwunsch- und Anzeigekarten, unsere Einladungen und Totenzettel, unsere gedruckten Empfangsbestätigungen und geschäftlichen Mitteilungen sind ja nichts anderes als fremde Briefmuster, die wir übernehmen und durch unsere Unterschrift als Ausdruck unseres eigenen Gedankens erklären. Ja das ganze Anzeigewesen unserer Zeitungen und Zeitschriften beruht zum großen Teil auf ähnlicher Grundlage. Man braucht also nicht einmal an die berühmten „Schemata F oder G" unserer „Amtsschimmel" zu denken, wenn man von Vorlagen der päpstlichen Kanzlei hört. Tausende und aber Tausende von Urkunden unseres öffentlichen Lebens sind auf die gleiche Weise entstanden und erscheinen „über einen Leisten geschlagen".

Es kann kaum anders sein. Gerade wichtige Angelegenheiten, die sich sehr häufig wiederholen und stets die gleiche schriftliche Erledigung verlangen, bedürfen einer festen, wohlabgewogenen Form, da die rechtlichen Wirkungen oft von hoher Bedeutung sind. Man denke nur an unsern Wechsel- und Scheckverkehr, an die laufenden Bestellungen und Aufträge großer Firmen, an die Kontrakte unseres Geschäftslebens. Je größer eine Verwaltung und je geordneter ihr Betrieb, um so weniger wird sie dauernd ähnlicher Behelfe entraten können.

In den Geschäftsbereich der mittelalterlichen Papstkanzlei gehörte eine Menge hochwichtiger geistlicher und weltlicher Angelegenheiten — Wahl und Weihe der kirchlichen Würdenträger, Ernennungen für die verschiedenen höheren Verwaltungsposten auf dem ausgedehnten Grundbesitz des Apostolischen Stuhles in Italien, Sizilien, Ägypten, Gallien, Deutschland. Ihr oblag die Regelung der Rechtsstellung der verschiedenen Klöster und sonstigen geistlichen Anstalten zu den Vertretern der kirchlichen Hierarchie, in deren unmittelbarem Bereiche sie standen, die Übertragung von kirchlichen Voll-

machten und Auszeichnungen usw. All das erheischte eine Menge von Urkunden und schriftlichen Ausfertigungen. Die Grundlage zur Benutzung von Vorlagen war damit gegeben, fast eine Notwendigkeit.

Aus dem späteren Mittelalter sind uns denn auch eine ganze Anzahl von Vorlagebüchern — „Formelbüchern", wie sie meist genannt werden, da sie „Formulare" oder nach älterem Sprachgebrauch „Formeln" enthalten — durch Forscher wie M. Tangl, L. Schmitz-Kallenberg u. a. bekannt geworden. Aber auch das erste Jahrtausend unserer Zeitrechnung hat uns ein solches Formelbuch aus der Papstkanzlei überliefert. Durch einen bekannten Kirchenrechtsforscher des 11. Jahrhunderts, den Kardinal Deusdedit, einen Zeitgenossen Gregors VII. (1073—1085), erfahren wir, wie man das Büchlein zu seiner Zeit benannte, und unter diesem Namen — Liber Diurnus, d. h. täglich gebrauchtes Handbuch — ist es der heutigen Forschung bekannt.

Bis ins 17. Jahrhundert hinein war das Buch, längst veraltet und durch andere ersetzt, in Vergessenheit geraten. Erst im 17. Jahrhundert tauchte es wieder auf. Das Kolleg Louis-Le-Grand der Jesuiten zu Paris besaß eine Handschrift. Man weiß nicht, woher sie eigentlich stammte und wie sie den Weg nach Paris gefunden hatte. Der gelehrte Sirmond und seine Mitbrüder interessierten sich lebhaft dafür. Auch der Hamburger Konvertit Lukas Holste lernte es durch den Sirmondschen Freundeskreis kennen, und sein reiches archäologisches Wissen ließ ihn bald die Bedeutung des Buches durchschauen. In Rom, wo er als Bibliothekar des Kardinals Franz Barberini und später als Bibliothekar des Apostolischen Stuhles eine geachtete Stellung einnahm, suchte er eifrig nach weiteren Handschriften und entdeckte mit Hilfe seines Freundes Hilarion Rancati, des Abtes von S. Croce in Gerusalemme, in der Bibliothek dieses Klosters eine zweite Handschrift, die von jener der Jesuiten, dem Codex Claromontanus, in mancher Beziehung abwich. Die Zahl der Formeln war geringer, die Reihenfolge eine andere, der Text an mehreren Stellen geändert.

Holste bereitete nun eine Ausgabe vor. Die Jesuiten stellten ihm von Paris aus drei Jahre lang ihren Claromontanus zur Verfügung. Die Ausgabe wurde gedruckt, jedoch niemals veröffentlicht. Der Grund lag in den Zeitverhältnissen. In dem damals tonangebenden Frankreich Ludwigs XIV. herrschten die gallikanischen Ideen. Alles, was gegen die Päpste sprechen konnte, wurde aufgestöbert und ausgebeutet. Und nun stand hier, im amtlichen Handbuch der päpstlichen Kanzlei, eine Ver-

urteilung des Papstes Honorius, weil er durch zu große Nachgiebigkeit gegenüber den Monotheleten der Verbreitung des Irrtums Vorschub geleistet habe. Es war die gleiche Stelle, die beim Sturm gegen die Unfehlbarkeitserklärung im vorigen Jahrhundert von Döllinger und seinen Anhängern aufs neue ins Feld geführt wurde. Holste wollte Anmerkungen zum Texte hinzufügen; bis sie fertiggestellt wären, blieb die Veröffentlichung untersagt. Die Anmerkungen wurden niemals fertig und so unterblieb auch die Herausgabe des Druckes, von dem sich nur einige wenige Exemplare gerettet haben.

Und doch wurde bald danach der Liber Diurnus allgemein zugänglich. 1681 gab der Jesuit Garnier zu Paris den Text der Pariser Handschrift heraus, begleitet mit Untersuchungen und Anmerkungen. Nach Rom zur Verantwortung vorgeladen, starb er im folgenden Jahre auf der Reise zur ewigen Stadt. Garnier bemühte sich auch, festzustellen, aus welcher Zeit die Sammlung eigentlich stamme. Nun war in mehreren Formularen auf das sechste allgemeine Konzil (680—681) Bezug genommen. Papst Agatho (678—681) und Kaiser Konstantin IV. (668—685) waren erwähnt. Also konnte, so folgerte Garnier, das Jahr 681 die früheste Zeitgrenze sein. Anderseits waren in manchen Formeln noch die Verhältnisse der byzantinisch-römischen Kaiserzeit zugrunde gelegt, die Herrschaft des byzantinischen Kaisers war darin als zu Recht bestehend und wirksam anerkannt und die Anwesenheit des byzantinischen Statthalters in Ravenna vorausgesetzt. Also, schloß Garnier, konnte die untere Zeitgrenze für die Entstehung nicht nach der Eroberung Ravennas durch die Langobarden liegen. Damit schien die Zeit von 682 bis 732 als Entstehungszeit des Kanzleibuches gesichert.

Der Druck Garniers wurde öfters wiederholt. Er ist auch in den 105. Band der Ausgabe der lateinischen Kirchenschriftsteller von Migne aufgenommen. Text und Erklärung fanden durch Mabillon, Baluze und, nach Aufhebung der Gesellschaft Jesu, den Exjesuiten Zaccaria im einzelnen reiche Förderung.

So wertvoll auch diese zum Teil hervorragenden Studien waren: wesentliche Fortschritte über Garnier hinaus brachten sie für die Erforschung des päpstlichen Kanzleibuches nicht. Erst das 19. Jahrhundert sah einen solchen, und zwar in doppeltem Belang. Aus dem Drucke Garniers kannte man zwar den Text, jedoch nur in überarbeiteter Form. Garnier hatte nicht nur die Reihenfolge der Formulare seiner Vorlage geändert, eingestandener-

maßen hatte er auch in den Text sich Eingriffe erlaubt. Und da durch die Vertreibung der Jesuiten und die Auflösung ihrer Häuser und Bibliotheken der Codex Claromontanus in Verlust geraten war und trotz aller Nachforschungen bis heute verschollen blieb, so fehlte die Möglichkeit, die Tragweite seiner Änderungen festzustellen. Die Handschrift von S. Croce aber war nach manchen Irrfahrten der napoleonischen Zeit im Vatikanischen Geheimarchiv gelandet und blieb vorerst unzugänglich.

Zwei französische Gelehrte, Daremberg und Renan, erhielten bei einer auf Veranlassung der französischen Regierung unternommenen Studienreise 1823 Zutritt zu ihr. Auf ihre Vergleichung des Textes stützte sich 1869 Eug. de Rozière, der zum erstenmal eine Ausgabe mit kritisch brauchbarem Text lieferte. Wertvolle Studien über die Geschichte und das gegenseitige Verhältnis der Handschriften und Drucke, über Entstehungszeit und Bedeutung, mit denen Rozière seine Ausgabe begleitete, gaben der Forschung neuen Antrieb. Aber auch Rozière war über die seit dem 17. Jahrhundert angewandten Methoden und über die mit ihnen ermittelten Ergebnisse nicht hinausgekommen. Auch für ihn war der Liber Diurnus ein einheitliches Werk, das dem 8. Jahrhundert entstammte und zum großen Teil mit Benutzung der überlieferten Schreiben Gregors I. hergestellt war.

Völlig neue Grundlagen schuf Th. v. Sickel. Schon in einer Besprechung der französischen Ausgabe erklärte er, das Kanzleibuch werde nur dann voll zu verstehen sein, wenn man mit der alten Anschauung breche und allmähliche Entstehung annehme. Seine großen andern Unternehmungen ließen ihn zunächst nicht zur näheren Begründung seiner Ansichten kommen. Da wurde das päpstliche Archiv erschlossen. Sickel erhielt nach einigen Jahren die Leitung des Österreichischen Instituts zu Rom, das Vatikanische Archiv war nun sein Arbeitsfeld. Da brachte ihm ein Zufall das alte Kanzleibuch in die Hand, das er schon öfter vergeblich gesucht hatte. Auf seine Anregung unternahm einer der hervorragendsten Forscher seiner Schule, Wilhelm Diekamp, die Vorbereitung einer neuen kritisch unbedingt zuverlässigen Ausgabe. Aber der noch jugendliche Gelehrte starb über der Arbeit unvermutet rasch hinweg. Ein geeigneter Ersatzmann war nicht zu finden. So entschloß sich Sickel, selbst Hand ans Werk zu legen. Der Claromontanus, Garniers Vorlage, war verloren. Von einem andern Exemplar, das in der Ambrosianischen Bibliothek zu Mailand aufbewahrt wurde, hatte man keine Ahnung. Sollte nicht das für die ganze päpstliche Urkundenforschung so überaus wichtige Werk dem Geschicke der vermeintlich „einzigen"

Vatikanischen Handschrift und allen Zufälligkeiten, die diese treffen konnte, ausgesetzt bleiben, so mußte der Druck die Handschrift vervielfältigen und sie nach Möglichkeit so wiedergeben, wie sie vorlag. Das bestimmte die Arbeit des neuen Herausgebers bei der Gestaltung des Textes. Die klare Erfassung dieser Aufgabe und ihre peinlich sorgfältige Durchführung (1889) machte denn auch die Ausgabe Sickels zu einer vollendeten Musterleistung.

Sickel begnügte sich nicht damit. In zwei Sonderuntersuchungen, die für das umfassende Wissen des Gelehrten und die kritische Schärfe des Altmeisters der neueren Urkundenlehre im deutschen Sprachgebiet gleich beredtes Zeugnis ablegen, beschäftigte er sich mit der Entstehung des Formelbuches und der Feststellung seiner Entstehungszeit. Beide Fragen berührten sich auf das innigste und waren für die Auswertung der hochwichtigen Quelle von entscheidender Bedeutung. Denn solche Formulare spiegeln natürlich Sitten, Bräuche und Rechtsanschauungen der Zeit wieder, in der sie geschaffen sind. Sollen sie als Quellen Zeugnis geben, so sprechen sie eben nur für diese Zeit. Späterhin können durch Benutzung solch veralteter Vorlagen längst überholte Begriffe und Anschauungen mumienhaft sich erhalten, so daß sie nur aus der Benutzung des Formulars und durch dieses hindurch zu verstehen sind. Mit dem verzwickten Stelzenstil unserer Amtssprache, mit den Höflichkeitsformen unseres Umgangs- und Briefstils ist es ja vielfach nicht anders.

Sickels Ergebnis war also: Der Liber Diurnus bestand ursprünglich nur aus dem ersten Teil seines überlieferten Bestandes, gut der Hälfte seiner Formulare (63 von 99). Diese erste Sammlung wurde bald nach dem Pontifikate Gregors I. (590—604) angelegt und stützte sich zum größten Teil auf die Schreiben dieses Papstes, des „letzten Lateiners". Um 625 ist sie in der päpstlichen Kanzlei eingeführt. Je nach dem gerade auftauchenden Bedürfnisse schlossen sich dann weitere Formulare an. Etwa um 700 war die ursprüngliche Sammlung um weitere 17 Formulare vermehrt. Ein dritter großer Zuwachs erfolgte gegen Ende des 8. Jahrhunderts (nach 795), in der Zeit, der die Vatikanische Handschrift ihre Entstehung verdankt.

Bekämpft wurde Sickels kühne Neuerung nur von seiten des Abbé L. Duchesne, der durch die kritische Bearbeitung des Liber Pontificalis, des alten „Papstbuches", das mit seinen Lebensbeschreibungen der Päpste eine der ersten Quellen für die frühmittelalterliche Papstgeschichte darstellte, berühmt geworden war. Duchesne trat für die ältere Anschauung ein. Allein

die Wissenschaft entschied für Sickel gegen Duchesne, und seitdem stand Sickels Auffassung unbestritten da. Man rechnete mit ihr bis zum heutigen Tage wie mit einem der sichersten Forschungsergebnisse, und in allen Handbüchern und Nachschlagewerken von Bedeutung wird sie als maßgebend vorgetragen.

Von einem scheinbar völlig entlegenen Standpunkte aus sah sich der Verfasser veranlaßt, auch dieser Quelle seine Aufmerksamkeit zuzuwenden. Der Liber Diurnus bietet im ersten Teile eine Reihe von Vorlagen für Kanzleiausfertigungen, wie sie in älterer Zeit bei jeder neuen Papstwahl notwendig waren. Darunter befindet sich das Formular für ein Schreiben an den Exarchen, den kaiserlich-byzantinischen Statthalter in Ravenna. Man sah in diesem Schreiben ein Gesuch an den Exarchen um Bestätigung der neuen Wahl und schloß daraus auf die gänzliche Abhängigkeit und Bedeutungslosigkeit des Papsttums in jener Zeit, dessen Vertreter im 7. Jahrhundert selbst der Bestätigung durch den kaiserlichen Statthalter zur Rechtmäßigkeit seiner Stellung bedurft habe wie irgendein untergeordneter Staatsbeamter. Rozière hatte mit Bezug auf diese Formel sogar von einem „Zeugnis für die Knechtschaft des Papsttums" gesprochen. Sollte das Verhältnis des Papsttums zum Kaisertum gründlich durchforscht und klargelegt werden, so war dieses Formular zunächst allseitig gründlich durchzuarbeiten und nach den verschiedensten Rücksichten zu erörtern. Die Grundlage mußte die genaue Zeitbestimmung seiner Entstehung und seiner Verwendung bilden. Sickels Untersuchungen waren demnach zu überprüfen.

Das Ergebnis war ein ganz unerwartetes. Bei dem großen Umfang und der überaus weiten Verzweigung der zur Behandlung stehenden Fragen, die in die verschiedensten Gebiete der Geschichte, der Rechtsgeschichte, der Archäologie, der Liturgik usw. übergreifen, stellte sich bald die Notwendigkeit heraus, die Untersuchung für die Veröffentlichung in einzelne Teile zu zerlegen. In einer demnächst in den Sitzungsberichten der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien erscheinenden Abhandlung — Liber Diurnus I. — wurde demnach zuerst das Verhältnis des Formularbuches zu den Schreiben Gregors I. eingehend geprüft. Unmittelbar ergab sich daraus mit voller Sicherheit, daß zunächst der erste Teil des Werkes, wie ihn Sickel abgegrenzt hatte, bereits längst vor Gregors d. Gr. Zeit in der päpstlichen Kanzlei bekannt war und als ständig verwertetes Handbuch in altvertrautem Gebrauche stand. Die gregorianische Kanzlei verwendet die verschiedenen Formulare in der ungezwungensten und freiesten

Weise. Bald ändert sie nur kleinere Bestimmungen, läßt einzelne Formelteile fort, schiebt andere ein, bald benutzt sie nur einen Teil eines Formulars und fügt ihn einem für den gegebenen Fall eigens aufgesetzten Entwurfe an, bald verzeichnet sie nur die Adresse und die notwendigsten Anfangsworte und verweist im übrigen auf die hergebrachte Formel, bald verbindet sie Teile verschiedener Formulare zu einem neuen Schreiben, bald verwertet sie nur in größerem oder geringerem Umfange den Wortschatz eines oder mehrerer Formulare bei Anfertigung einer im übrigen frei entworfenen Urkunde. Überall ist der Liber Diurnus das Gegebene, Frühere, er ist ganz unzweifelhaft die Quelle für eine große Zahl der von Gregor d. Gr. überlieferten Schreiben. Damit fällt die Zeitbestimmung Sickels für den ersten Teil — um 625 — von selbst.

Daß sich für Gregor I. und für die erste Hälfte des Formularbuches dieses Verhältnis mit Sicherheit dartun läßt, hat seinen Grund in der Überlieferung.

Die päpstliche Kanzlei entwickelte sich im Anschluß an die altrömische Kaiserkanzlei. Aus ihr hatte sie den Papyrus als eigentlichen Beschreibstoff übernommen. Schon in der Liste von Schenkungen, die Kaiser Konstantin d. Gr. dem Papste Silvester machte, wobei es sich um Rückgabe von Gütern aus der Verfolgungszeit wie um Neuvergabungen handelte, wird eine ganze Anzahl von Besitzungen aufgeführt, die jährlich bestimmte Lieferungen an Papyrus zu leisten hatten. So trug das Gut der Sybille nahe Antiochien u. a. 150, ein Gut bei Alexandrien jährlich 300, ein anderes bei der gleichen Stadt 70 „Dekaden", verschiedene Besitzungen in Ägypten zinsten 600 „Dekaden" im Jahr usw. Am Papyrus hielt die päpstliche Kanzlei mit der ihr eigenen konservativen Art lange fest. Erst zu Beginn des 11. Jahrhunderts scheint sie sich, und auch dann anfangs nur ausnahmsweise, des dauerhafteren Pergaments bedient zu haben. Die Gebrechlichkeit und Vergänglichkeit des Beschreibstoffes der älteren Zeit hatte aber den Verlust fast aller Urkunden, die darauf geschrieben waren, zur naturgemäßen Folge. Und mit den Papyrusrollen der Register stand es nicht besser. Das Register Gregors I. war noch im 9. Jahrhundert im Original vorhanden, schon im 11. Jahrhundert jedoch kannte und benutzte man im päpstlichen Archiv selbst nur Abschriften. Und von dem Register Johanns VIII., das im 9. Jahrhundert angelegt war, besaß man um 1100 nur mehr zerfetzte Bruchstücke, die man in dem überlieferten Pergamentkodex aus Monte Cassino zusammenfügte und

abschrieb, so gut es eben gehen wollte. Es waren die überragende Bedeutung Gregors d. Gr. und die hohe Verehrung, deren sich dieser Papst im ganzen Mittelalter erfreute, die uns gerade sein Briefbuch überliefert haben.

Daß anderseits nur die erste Hälfte des Kanzleibuches sich durch unmittelbaren Vergleich mit den Schreiben des Gregor-Registers für das 6. Jahrhundert nachweisen läßt, beruht wieder auf der eigenartigen Anlage der Register. Nicht alle Papstschreiben wurden in sie aufgenommen, sondern nur jene, die für die päpstliche Verwaltung Bedeutung hatten. Dazu gehörten aber im allgemeinen weder die Privilegien, durch die bestimmte Personen oder Anstalten mit Vorrechten ausgestattet wurden — sie besaßen großen Wert für den Empfänger —, noch jene Staatsschreiben, die bei der Papstwahl auszufertigen waren, noch auch für gewöhnlich die Schreiben, die gar nichts Eigenes enthielten und bloß den Wortlaut der Formulare wiedergaben. Wie im ersten Teile des Vorlagenbuches alle jene Formulare, die derartige Fragen betreffen, im Register Gregors ohne Parallele sind, so mußten auch die Formulare des zweiten Teiles, die fast ausschließlich solche Angelegenheiten betreffen, der Belege im Register aus dem gleichen Grunde entbehren.

Dafür läßt sich hinwieder dartun, daß sämtliche Gründe, die man für den späteren Ursprung dieser Formeln anführt, nicht stichhaltig sind. Somit ergab sich die Möglichkeit und bei dem engen Zusammenhang zwischen erstem und zweitem Teil auch die Wahrscheinlichkeit, daß letzterer ebenso wie jener vorgregorianischen Ursprungs ist.

Den eigentlichen Nachweis sodann, daß dieser zweite Teil tatsächlich wie der erste weit älterer Zeit angehört, als Sickel meinte, liefert die Gruppe der Bekenntnisformeln, die an verschiedenen Stellen des Liber Diurnus sich verstreut finden. Doch soll darüber in einem späteren Aufsatze gehandelt werden.

Lukas Holste hatte seine Ansicht über die Bedeutung des Vorlagenbuches kurz und treffend in einem Briefe an seinen Gönner Kardinal Barberini dahin zusammengefaßt: es sei der Schlüssel zum Verständnis der alten Papstschreiben. Ein je höheres Alter diesem Schlüssel zukam, um so wertvoller mußte er natürlich sein. Was nützte es aber, ihn in die Zeit Gregors I. und noch weiter zurück datiert zu haben, wenn man nicht auch praktisch seine Brauchbarkeit erprobte? Mit andern Worten: es war notwendig, die erhaltenen Papsturkunden mit den entsprechenden

Urkundengruppen des Formelbuches, soweit sie sich mit solchen ganz oder teilweise deckten, nun auch wirklich zu vergleichen. Dadurch konnte sowohl das Verständnis der Urkunden vertieft als auch ein tieferes Verständnis des Betriebes der päpstlichen Kanzlei erzielt werden.

So wurden denn einzelne Urkundenklassen mit den entsprechenden Formulargruppen in Vergleich gebracht: Palliumverleihungen, Kirchweihformulare, Bekenntnisformeln, Vorlagen für Bischofs- und Papstwahldokumente wurden gesondert betrachtet. Das führte bei jeder einzelnen zu neuen, zum Teil weittragenden Erkenntnissen. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, diese Forschungen im einzelnen ausführlich darzulegen. Sie werden allmählich an entsprechender Stelle veröffentlicht werden. Nur der eine oder andere Punkt, der mit der Geschichte des Vorlagenbuches selbst im Zusammenhange steht, sei hier kurz erwähnt.

Bei den Palliumverleihungen handelt es sich um das erzbischöfliche Pallium, das eines der besonders hochgehaltenen Vorrechte der Metropoliten bildet. Seit dem 8. und 9. Jahrhundert kommt es nachweislich den Inhabern erzbischöflicher Sitze kraft dauernden Vorzuges ihrer Kirche zu. Die Verleihung ist durch ein festes Pallienrecht geregelt. Dessen Ursprung wird heute erst im 8. Jahrhundert gesucht. Doch wird sich zeigen lassen, daß ein geschlossenes Pallienrecht bereits im 6. Jahrhundert bestand, und daß der Ursprung dieser Auszeichnung weit über die Zeit hinaufgeht, in die man ihn bis jetzt verlegt.

Wegen der mit seinem Besitze verbundenen hohen Ehrenstellung hielt man weiterhin gerade derartige Palliumurkunden für besonders leicht der Fälschung ausgesetzt. Und es sind tatsächlich ganze Reihen von Palliumverleihungen heute allgemein als glatte Erfindung und Fälschung angenommen. Die Nachweise galten für durchaus sicher. Doch zeigte die Untersuchung auf Grund der Diurnusformulare, daß von einer Fälschung bei diesen Reihen gar nicht die Rede sein kann. Es handelt sich da vorab um zwei Gruppen von Urkunden, die die mittelalterliche deutsche Geschichte sehr nahe berühren.

Eine Kette von vorgeblich unbedingt sicheren Fälschungen betrifft das Erzbistum Hamburg. Mehrere Erzbischöfe des 11. und 12. Jahrhunderts werden der Urheberschaft beschuldigt. Die Urkundenfälschung soll auch die Verfälschung eines der Kleinodien mittelalterlicher Geschichtsquellen, der Lebensbeschreibung des hl. Anskar (801—865), im Gefolge gehabt haben. In der Tat werden sich sämtliche vermeintlichen Fälschungen als durchaus

echte Urkunden erweisen. Und die Lebensbeschreibung Anskars ist gerade in ihrer angeblichen Urgestalt durch Zusätze entstellt, während sich ihre wahre ursprüngliche Fassung noch heute erhalten hat, freilich ohne je beachtet zu werden. Für die Darstellung der Urgeschichte der Nordischen Mission erfließen daraus im einzelnen nicht unbeträchtliche Verschiebungen. Und ebenso schwerwiegende Folgerungen ergeben sich für die Kritik mittelalterlicher Überlieferung. Ihre Zuverlässigkeit steht in ganz anderem Lichte da, als bislang angenommen wurde.

Eine zweite angebliche Fälschungsgruppe knüpft sich an den Namen des Bischofs Piligrim von Passau. Um 973 suchte er auf Grund einer alten Pallienurkunde des Papstes Symmachus für Theodor von Lorch an der Enns (um 500) sowie späterer Pallienverleihungen an die Passauer Bischöfe als Rechtsnachfolger des Lorcher Sitzes beim päpstlichen Stuhl um das Pallium an, erreichte jedoch wegen des Widerspruches von Salzburg, das seit der Zeit Karls d. Gr. das Pallium besaß, seine Absicht nicht. Alle Urkundenbeweise Piligrims, einschließlich der Symmachusbulle, wurden jedoch als Fälschungen erklärt, und wenn auch der eine oder andere Forscher Piligrims Person von dem Verdacht des Betruges zu reinigen suchte, die Tatsache der Fälschung galt als ausgemacht. Dümmlers Gründe, die von andern Seiten gestützt werden, gelten bis zur Stunde als durchschlagend. Es war ein ganzes Gewebe von Lug und Trug, das man da mit aller Sicherheit glaubte aufgedeckt zu haben. Allein es sind unbegründete Annahmen. Die vorgeblichen Fälschungen für Lorch-Passau sind unverdächtige echte Urkunden. Auch dieser Nachweis aber hat eine große Anzahl weiterer Folgen. Denn jene Urkunden sind die einzige Quelle für eine ganze Reihe von Tatsachen, die die Anfänge und früheste Entwicklung der Ostmark betreffen. So wird, sind jene Urkunden keine Erfindung, auch für die älteste politische Geschichte dieser östlichen Länder, für die Uranfänge des heutigen Österreichs, sich die Notwendigkeit einer umfassenden Neubearbeitung herausstellen.

Über andere, vielleicht nicht minder ergebnisreiche Teiluntersuchungen wird sich vielleicht später eine Gelegenheit zu kurzen Mitteilungen bieten.

So wurde der Liber Diurnus wirklich ein goldener Schlüssel zum Verständnis der Papsturkunden. Er erschloß aber auch weiterhin die päpstliche Kanzlei selbst.

Nicht nur bis ins 6. Jahrhundert, bis vor die Zeit Gregors I. bringt uns das Formularbuch. Die Untersuchung ergab, daß eine Anzahl seiner

Formulare sogar in die vorkonstantinische Zeit zurückreicht, daß bereits vor der Mitte des 3. Jahrhunderts eine Papstkanzlei bestanden hat, die mit dem ursprünglichen, im Laufe der Jahrhunderte teilweise umgestalteten Kanzleibuch arbeitete. Für die Geschichte der Kirche und des Papsttums ist natürlich ein solcher Nachweis von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Er gibt uns neue Anhaltspunkte für das Verständnis der Stellung des Christentums im heidnisch-römischen Staat und ermöglicht eine andere Auffassung von der Geschichte der Christenverfolgungen und deren Einfluß, als wir sie uns gemeinhin zu bilden pflegen.

Bei diesen Untersuchungen wurde eine Gruppe von Formularen von besonderer Wichtigkeit. Sie gestattete, die Anfänge der Papstkanzlei selbst bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts zurückzuverlegen und führte weiter zur Aufhellung einer der Kernfragen der altchristlichen Theologie, der Geschichte des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. Auf diese Frage wird ein späterer Aufsatz in Kürze eingehen.

Wilhelm M. Peitz S. J.

# Des Abtes Garcia Cisneros Geistliches Übungsbuch.

Das 15. Jahrhundert, das im Ordensleben so weit verbreiteten Niedergang erblicken mußte, war auch Zeuge eifrigster Reformbestrebungen. Fast alle älteren Orden zeichneten sich um diese Zeit durch kraftvoll einsetzenden Reformgeist aus und suchten die Schäden, die im Laufe der Jahre entstanden, wieder wettzumachen. Besonders im altehrwürdigen Benediktinerorden begegnen wir um die Mitte des Jahrhunderts einer sehr regen Reformbewegung. Der Anstoß zu dieser Geisteserneuerung ging vielfach von höchster kirchlicher Stelle aus. Aber auch innerhalb des Ordens erstanden Männer, denen es um das Ordensideal heiliger Ernst war. In Deutschland erneuerte Abt Johann Rode († 1439) sein Kloster St. Matthias zu Trier und brachte es zu hoher Blüte. Ihm schloß sich Abt Johann von Clus und Bursfeld an, dem die Bursfelder Kongregation reformierter Benediktiner ihren Ursprung verdankt. — In Italien war es Ludwig Barbo, Abt von St. Justina in Padua, der sich am Anfang des Jahrhunderts der Ordensreform eifrigst annahm. — Jenseits der Pyrenäen bemühte sich vor allem die Benediktinerkongregation von Valladolid, die erstarrten Klöster mit dem ursprünglichen Eifer neu zu beleben.

Im Jahre 1493 kamen zwölf Benediktinermönche der Valladolider Reform nach Monserrat. Sie waren berufen, der altberühmten Abtei frisches Geistesleben einzuhauchen. An ihrer Spitze stand als Prior, seit 1497 als Abt, Don Garcia Cisneros, ein Verwandter des Kardinals Ximenes. Der neue Obere fand das alte Kloster in einem verwahrlosten Zustand. Die Gebäude waren verfallen, die Klostergüter mit Hypotheken belastet. Einige Einsiedler und eine kleine Schar Mönche harrten der Neubelebung. In kürzester Zeit hatte Cisneros das Haus äußerlich und innerlich erneuert und der Abtei ihren früheren Glanz wieder verliehen. Unter seiner einsichts- und kraftvollen Leitung wurde Monserrat ein Mittelpunkt religiösen Lebens sowohl für die Ordensangehörigen als auch für zahlreiche Pilger aller Stände, die, angezogen durch den Ruf des hoch-

stehenden Mannes, im berühmten Heiligtum geistige Anregung suchten und neues Seelenleben fanden.

Eines der Hauptmittel, deren sich der heiligmäßige Abt bediente, um seine eigenen Klosterkinder und andere heilsbegierige Seelen anzueifern, waren geistliche Übungen und Unterweisungen. Auf Wunsch seiner Mönche stellte er sie unter dem Titel Exercitatorium vitae spiritualis zusammen. Dieses Werk wurde zum ersten Male 1500 in Monserrat selbst in spanischer und lateinischer Ausgabe gedruckt. Ursprünglich als aszetisches Handbuch für die Mönche von Monserrat gedacht, fand es bald innerhalb der Reformkongregation in Spanien und über Spanien hinaus, in Frankreich, Italien und Deutschland weiteste Verbreitung. Im Jahre 1856 erschien in Regensburg, besorgt von Abt Petrus Birker von St. Bonifaz in München, eine der letzten Ausgaben, die uns vorliegt: Exercitatorium spirituale cum Directorio horarum canonicarum auctore R. P. Garcia Cisnerio Abb. O. S. B., et Formula orationis et meditationis auctore R. P. Ludovico Barbo Abb. O. S. B., Ratisbonae 1856.

1. Das Büchlein wendet sich an die Seelen, die im Innenleben fortzuschreiten, größere Reinheit des Gewissens und vollkommene Gottesliebe zu erlangen begehren. Zu diesem Zwecke erteilt es Anleitung zu bestimmten geistlichen Übungen, die zu festgesetzten Zeiten vorgenommen, mit Klugheit und Ausdauer fortgeführt werden müssen. Überlieferungsgemäß werden sie in den Reinigungs-, Erleuchtungs- und Einigungsweg eingeteilt.

Die erste Übungsreihe bezweckt die Läuterung und Reinigung der Seele. Es erscheint Cisneros ein Wagnis, gleich mit dem Höchsten beginnen zu wollen. Erst muß die Grundlage des Sündenhasses und der Gottesfurcht gelegt werden. Täglich nach Abbeten der Matutin läßt Cisneros eine geistliche Übung, d. h. eine Betrachtung, vornehmen, Montag über die Sünde, dann jeden Wochentag weiter über den Tod, die Hölle, das Gericht, das Leiden des Herrn, die Gottesmutter, den Himmel. Er legt reichlichen Betrachtungsstoff vor, so daß der Übende in die Kunst des betrachtenden Gebetes eingeführt wird.

Die erste Betrachtung über die Sünde ist am ausführlichsten behandelt und gewährt einen Einblick in Cisneros' Eigenart.

Die Seele soll sich in Gottes Gegenwart versetzen und sich selber als ein schuldbeladener Verbrecher vorkommen. Das Gedächtnis erinnert sich an Wesen und Größe der Sünde, der Verstand erwägt es eingehend, um den Willen zum Affekt des Hasses gegen die Sünde, zur Reue und zum Vorsatz zu bestimmen.

„Schau, meine Seele, und bemühe dich nach Kräften zu empfinden, wie sehr eine einzige Sünde Gott beleidigt und ihm mißfällt. Sieh, wie der Stolz den Luzifer vom Himmel gestürzt, der Ungehorsam Adam aus dem Paradies vertrieben, die Wollust Sodoma und Gomorra zugrunde gerichtet und die Erde mit der Sündflut bedeckt hat. ... Schau, wie Gottes Sohn, dein Erlöser, der Sünde wegen den bittersten Tod erlitt. ... Schau auf die Menge deiner Sünden, auf ihre Schwere und Häßlichkeit. Wie wenig hast du bis dahin für deine Sünden gebüßt und genuggetan. ... Laß all dies recht innerlich auf dich einwirken, und wenn du recht tiefe Reue darüber empfindest, daß du den liebenswürdigen Gott so sehr betrübt und beleidigt hast, dann verdemütige dich, neige dein Antlitz, nimm dein Haupt in die Hände, erhebe dein Herz zu Gott und seufze aus tiefstem Herzensgrund: O liebreicher Vater! Ich bin jener verlorene Sohn, der alle diese Verbrechen gegen deine höchste Majestät begangen und so unsäglich undankbar sich erwiesen hat. Du hast mich in Unschuld geschaffen, und ich habe mich mit Schmach und Schande bedeckt. ...

Dann gehe über zur Reue über deine Sünden und erwecke Affekte der Liebesreue. Wirf dich vor dem Gekreuzigten nieder und sprich voll Reuescham: O Herr Jesus Christus! ich bin ein armer, schmachbedeckter Sünder, der so viele Missetaten begangen, daß ich sie zu zählen nicht vermag. ... Ergehe dich in solche Liebesseufzer aus innerster Seele.

Richte dich dann auf in Mut und Vertrauen. Erhebe das Haupt, das du bisher auf den Knien gebeugt, und stehend ruhe eine Weile aus, sammle deinen Geist und in Herzenswonne lobe Gott, flehe seine Barmherzigkeit an, bewundere seine Größe und Güte."

Am Schluß der Übung läßt Cisneros die Seele apostolisch beten, die Fürbitte der Heiligen, besonders der Gottesmutter anrufen. In Affekte des Lobes, des Dankes, der Freude soll die Übung ausklingen.

Ähnlich, wenn auch nicht mit derselben Ausführlichkeit, legt Cisneros den Betrachtungsstoff für die einzelnen Tage der Woche dar.

So lange muß die Seele in diesen Übungen der Läuterung verharren, bis sie deren Zweck erreicht: tiefen Sündenhaß, frohen Kampfesmut gegen die ungeordneten Leidenschaften und Erlangung des inneren Friedens. Denn nur ein geordnetes Gewissen ist stets froh und freudig.

Während die Seele also geläutert sich stufenweise auf die Vereinigung mit Gott vorbereitet, führt sie der erfahrene Geistesmann gleichzeitig in die Gedankenwelt des Erleuchtungsweges ein. Jeden Abend nach der Komplet in die Zelle zurückgekehrt, soll der Exerzitant stehend oder kniend das Kreuzzeichen machen, sich sammeln, den Heiligen Geist anrufen und eine Gewissenserforschung anstellen über die Sünden und Fehler der Nachlässigkeit, der Begehrlichkeit, der Bosheit, die er im Laufe des Tages

begangen; Nachlässigkeiten bei den einzelnen Tagewerken; Begehrlichkeit der Lust, der Neugierde, der Eitelkeit; Bosheit des Zornes, des Neides, der Lauheit. Diese tägliche Erforschung muß kurz sein. Viel wichtiger ist es, sich jeden Abend in dankbarer Erwägung der göttlichen Wohltaten aufzuhalten.

Zu diesem Zwecke verteilt Cisneros auf jeden Abend die Erinnerung an eine Wohltat Gottes. Am Montag soll dankbar erwogen werden die Wohltat der Erschaffung, dann der Reihe nach die Begnadigung, die Berufung, die Rechtfertigung durch die Gnadenmittel, besondere göttliche Gnadenerweise, die Vorsehung und die Verherrlichung im Himmel. Die Seele muß dort verweilen, wo sie am meisten Andacht und Anregung empfindet, soll die Gnade still genießen und das Herz in heißen Anmutungen erweitern. Der letzte seelische Akkord des Tages soll das Herz zu Gott erheben, mit dankbar froher Stimmung und Gesinnung erfüllen. Ein letzter Sonnenstrahl, der die Seele mit lieblicher, feierlicher Andachtsglut übergießt!

Ihr Licht erhält die Seele auf dem Erleuchtungsweg aus Jesu Wort und Leben, aus dem Vorbild der Heiligen, aus der Betrachtung der Geschöpfe, aus der fleißigen Schriftlesung und Anhörung des Wortes Gottes, vor allem aber aus dem Gebet des Herrn. Cisneros schließt seine Unterweisungen über den Erleuchtungsweg mit einer innigen, herzlichen Erklärung und Umschreibung des Vaterunsers.

Mit allem Nachdruck ladet Cisneros im Anschluß an Abt Ephrem seine Ordensbrüder ein, sich diesen Übungen des Gebetes hinzugeben, die den Geist erleuchten und zur Vereinigung mit Gott in der Liebe führen.

Den Einigungsweg bezeichnet Cisneros als denjenigen Zustand, in dem die Seele, geläutert und erleuchtet, sich in der Liebe des Wohlgefallens mit Gott vereint. Auf dieser Stufe wendet sich die Seele von allem Geschöpflichen ab und erhebt sich zu Gott, in dem sie ruht. Zur Erlangung dieser Vollkommenheitsstufe ist erforderlich, daß der Mensch durch tugendhafte Angewöhnung und mit Hilfe der Gnade in der Tugend befestigt sei, daß es in der Seele durch Sammlung innerlich still geworden, daß ein Streben nach liebender Vereinigung mit Gott das Herz ergriffen und Gott allein in allem gesucht wird. Auf dieser Stufe beschäftigt sich die Seele im Gebete besonders mit den göttlichen Vollkommenheiten und verkostet in liebenden Anmutungen, wie süß der Herr ist. Es ist nicht mehr der Verstand, der mühsam und zielbewußt erwägt, nicht mehr der Wille, der sich zu tugendhaften Entschlüssen anspornt und zwingt. Es ist das liebende Herz, das in Anmutungen sich ergießt und mit dem Geliebten in Wonne vereint ist.

Hat sich die Seele durch Betrachtung und Lobpreisung der göttlichen Vollkommenheiten zu Gott erhoben, und ist durch innige Anmutungen das Feuer der göttlichen Liebe im Herzen entzündet, so tritt meistens ein Zustand ein, in dem sie ohne weitere Verstandeserwägung sich in Liebe mit Gott vereinigt. In diesem Falle verhält sich die Seele eher leidend und empfangend als tätig und strebend. Sie empfindet und liebt mehr als sie sieht und erkennt. Diese Liebe, obwohl die Glaubenserkenntnis Gottes voraussetzend, wird jedoch nicht durch die Betrachtung hervorgerufen. Sie ist eine besondere Gabe Gottes, die kein menschliches Mittel allein uns zu geben vermag. Die Wirkungen dieser Liebe der Vereinigung sind Erleuchtung des Geistes, Erwärmung des Herzens, Freude, Süßigkeit, sehnendes Verlangen, das Gefühl der Sättigung, die Entrückung.

So steigen wir allmählich auf dem Wege der Reinigung, der Erleuchtung, der Einigung durch Betrachtung und Gebet zur liebenden Vereinigung mit Gott.

Es gibt aber noch einen andern Pfad zu dieser Höhe, die Beschauung.

Nach Cisneros sind nicht alle zur Beschauung geeignet und berufen. Es gibt Seelen, die von Natur aus oder durch Angewöhnung so sehr zu äußerer Arbeit und Tätigkeit neigen, daß sie nicht zur Ruhe der Beschauung erhoben werden können und am besten mit dem äußeren Leben sich abgeben. Andere dagegen haben eine so ruhige, stille, gesammelte Geistesverfassung, daß sie unter der Last äußerer Arbeiten zusammenbrechen, sich aber mühelos der Beschauung hingeben. Andere wiederum können beides miteinander verbinden und ohne Störung und Gefahr von einer Betätigung zur andern übergehen.

Quelle und Krone des beschaulichen Lebens ist die göttliche Liebe. Es ist keine Vermessenheit, sich der Beschauung zu widmen. Erstrebt sie ja nichts anderes, als Gott aus ganzem Herzen zu lieben. Das beschauliche Leben bringt nicht bloß dem Übenden namhaften Nutzen, es hat sozialen Wert, befähigt zu heroischen Leistungen im Dienste der Seelen, der Gemeinschaft.

In der Frage über das Wesen der Beschauung schließt sich Cisneros Richard von St. Viktor an, der sie als „einen freien Blick der Seele in göttliche Dinge, mit Bewunderung verbunden“ [1], bezeichnet. Auf dreifachem Wege kann die Seele in der Beschauung fortschreiten: durch

[1] Secundum Richardum contemplatio est quidam liber animi intuitus in divina spectacula cum admiratione suspensus. Cap. 48, p. 149.

eigene Bemühung, durch fremde Lehre und Kunst, durch besondere göttliche Gnade. Die Stufen, die sie durchläuft, sind: die Geisteserweiterung, die Geisteserhebung, die Geistesentrückung.

Es gibt verschiedene Beschauungsarten. Die erste besteht im herzinnigen Affekt, mit dem wir Jesus in seinem Leben und Sterben begleiten. Die zweite haftet nicht an der Menschheit des Herrn, sondern sucht bei den Lebensgeheimnissen des Erlösers den Gottmenschen zu erfassen, zu erkennen, zu lieben. Die dritte und höchste Beschauungsweise dringt durch die Menschheit zur Gottheit und verweilt bei der Liebe des höchsten Gutes.

Cisneros legt dann das ganze Leben und Leiden Jesu zur Beschauung vor.

Zu den Hindernissen, die viele Seelen abhalten, zur höchsten Stufe der Beschauung zu gelangen, rechnet er Feigheit und Opferscheu, Unbeständigkeit und Ungeduld, Versuchungen des Feindes, Hochmut und Vermessenheit, Eitelkeit und Selbstüberhebung, Neugierde, Mangel an Ausdauer.

Er versucht, die Art zu beschreiben, wie der Beschauende Gott erkennt. Zu einer klaren Anschauung Gottes gelange er nicht. Diese Erkenntnisweise sei so eigentümlich, daß nur derjenige sie fasse, der ihre Wirkungen erlebt hat. Es ist, als ob man eine Süßigkeit verkoste, eine Sättigung empfinde, einen Wohlklang wahrnehme, die sich nicht näher erklären lassen. Die eigenartige Begleiterscheinung der Beschauung sei bald eine geistliche Wonne, eine demutsvolle Zuversicht, bald eine seelische Berauschung, so daß ein wunderbares Licht das Innere durchstrahlt, die Gefühle gewaltsam hervorbrechen und Gottes Lob in Liebe verkünden.

Wer Anlage, Beruf und Muße zur Beschauung hat, soll sich derselben freudig hingeben. Töricht sei es, in falscher Demut zu behaupten, man begnüge sich mit dem einfacheren Weg, und ein so hohes Gut zu verschmähen.

Cisneros beschließt seine geistlichen Übungen mit sehr schönen und praktischen Winken fürs innere Leben.

Sehr innig bezeichnet er das Ziel des Innenlebens: „Zu diesem Zweck ist die Seele erschaffen, daß sie hienieden mit ihrem liebreichen Schöpfer durch herzliche Liebe vereinigt werde durch Gebet und Betrachtung und Beschauung und im Jenseits durch den ewigen Genuß der göttlichen Güte."

Maßvoll erweist er sich in allem. „Schau genau zu, was dir und deiner Eigenart zusagt. Eines paßt sich nicht für alle. Dem einen frommt die Betrachtung, dem andern die Beschauung. Einige sind geeigneter für

das tätige, andere für das kontemplative Leben. ... Schrittweise muß man im Geistesleben vorangehen und nicht gleich auf einmal die höchste Spitze erklimmen wollen." Weit von modernen Geisteslehrern entfernt, die jedermann gleich mit mystischen Forderungen anfallen und nur von höchsten Zuständen reden, läßt Cisneros die Seele vor allem sich kräftig läutern und abtöten. „Schreite nicht über die Dächer", ruft er allen Ungestümen zu, „ehe du gelernt hast, sicheren Schrittes über die Erde zu wandern." Wer dem Gebet sich widmen will, muß sich kraftvoll losreißen und losschälen, muß der Begehrlichkeit, dem Ehrgeiz, der Habsucht, der Bequemlichkeit und der übermäßigen Beschäftigung nach außen sich entziehen, tugendhaft leben und den Heiland überall im Herzen tragen.

2. Das Exercitatorium spirituale ist oft schon mit dem Exerzitienbüchlein des hl. Ignatius von Loyola in Verbindung gebracht worden. Es hat nicht an Versuchen gefehlt, das Werk des Stifters der Gesellschaft Jesu zu einem Plagiat zu stempeln[1]. Vor kurzem noch hieß es, Ignatius hätte das Exercitatorium des Abtes von Monserrat, „nur ein wenig verändert", seinen Jüngern gegeben[2]. Dom Besse hatte sich viel maßvoller und vorsichtiger ausgedrückt. Neuerdings hat Arthur Codina die ganze Frage in Razón y Fé (t. 49, 1917) einer eingehenden Forschung unterzogen und ist zum Ergebnis gelangt: Es sei wohl anzunehmen, daß Ignatius auf Monserrat das Exercitatorium kennengelernt habe. Daß er aber das Buch in Manresa benutzt, lasse sich geschichtlich nicht beweisen. Beide Werke seien in Tendenz und Anlage, nach Form und Inhalt so grundverschieden, daß eine geistige Abhängigkeit des einen vom andern ausgeschlossen sei. Wohl klängen aus den Übungen der ersten Woche formelle und inhaltliche Ähnlichkeiten, verwandte Gedanken heraus. Dieselben seien aber Gemeingut der traditionellen Aszese. — In der Tat, wie Dom Besse richtig bemerkt, findet sich bei Cisneros kaum eine persönliche Auffassung. Stets beruft er sich auf die heiligen Väter, besonders auf Cassian, Pseudo-Dionysius, Bernard, Bonaventura, Hugo und Richard von St. Viktor und Gerson. Was Stoff und Anlage seines Werkes angeht, ist Cisneros stark von Gerard Zerholt von Zutphen (De spiritualibus ascensionibus) und Johann Mombaer (Rosetum exercitiorum spiri-

[1] Vgl. Revue des Questions historiques 61 (1897) 22—51: Dom Besse, Une question d'Histoire littéraire au 16e siècle.

[2] Vgl. Albers, Der Geist des hl. Benedikt in seinem Wesen und seinen Grundzügen (Freiburg 1917).

tualium) abhängig. — Anderseits fehlen im Exercitatorium die spezifischen Grundgedanken des Exerzitienbüchleins, das Fundament, das Reich Christi, die Wahlbetrachtungen. Der Schwerpunkt der ignatianischen Exerzitien liegt nicht in den altbekannten Wahrheiten der ersten Woche, sondern vornehmlich in der Nachfolge Christi.

Man hat ferner bei dieser Frage allzusehr übersehen, daß Ignatius sein Werk nicht auf einmal verfaßt hat. Die Grundlinien und Hauptpunkte sind wohl in Manresa entstanden. Zwanzig Jahre lang hat aber Innigo an den Exerzitien gearbeitet (1521—1541). Da die Originalschrift, die er 1527 der geistlichen Behörde von Salamanca dargelegt hat, verlorengegangen ist, läßt sich leider nicht mehr in allem mit Sicherheit feststellen, was in erster Zeit geschrieben, was später hinzugekommen.

Es ist unseres Erachtens zu viel Zeit darauf verwendet worden, beide Schriften miteinander zu vergleichen. Der Eigenart und der Bedeutung des Exercitatorium ist man dadurch nicht gerecht geworden.

Das Werk des heiligmäßigen Abtes stellt sich als ein Versuch dar, eine festbestimmte Betrachtungszeit einzuführen. Das ganze Mittelalter hindurch bis Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts finden wir in den religiösen Orden kein sogenanntes methodisches, d. h. nach Form, Inhalt und Zeit genau geregeltes inneres Gebet. Die älteren Orden machten das Officium divinum zum Mittelpunkt des Gebetslebens und verlangten für den Lauf des Tages nur Geistessammlung, zwangloses Verweilen bei göttlichen Gedanken und Affekten. Wohl mahnten schon früher geistliche Schriftsteller und munterten zu bestimmten Übungen des inneren Gebetes auf. Vorschriften darüber entstanden aber verhältnismäßig spät. Bei den Karmelitern z. B. wurde die zweistündige Zeit des täglichen inneren Gebetes erst bei der Reform der hl. Theresia festgesetzt. Der Dominikanerorden führte die halbstündige Oratio mentalis in der Früh und am Abend 1505 ein. Bei den Franziskanern wurde die Vorschrift der zweimal im Tage vorzunehmenden Oratio mentalis 1594 erlassen, nachdem deren Gebrauch sich schon lange vorher allmählich eingebürgert hatte. Wie der Erläuterer der Regeln des hl. Benedikt bei Migne (t. 66, col. 414 B) hervorhebt, „finden wir in den alten monastischen Regeln keine dem inneren Gebete zugemessene Zeit, weil man zu jeder Zeit und an jedem Ort an göttliche Dinge dachte“ [1]. Bei Cisneros stehen wir vor einem relativ frühen Bestreben, die methodische Gebetsweise einzuführen.

[1] Vgl. Poulain, Des Grâces d'Oraison (éd. 9) 41—45.

Im 8. Kapitel betont er mit großem Nachdruck, daß die geistlichen Übungen zu festbestimmten Zeiten und nach festgelegtem Inhalt vorgenommen werden müssen. Er beruft sich dabei auf die Überlieferung, auf die Lehre der heiligen Väter, die von den Religiosen verlangen, daß sie bestimmte Stunden des Tages und der Nacht dem inneren Gebete widmen.

Man wird dem frommen Abte von Monserrat nicht vorwerfen, daß er diese Forderung aus Geringschätzung gegen die liturgische Frömmigkeit gestellt. Denn, neben dem Exercitatorium spirituale hat er auch ein Directorium horarum canonicarum herausgegeben, das wohl mit zum Schönsten gehört, was über das Officium divinum geschrieben worden ist.

Geschichtlich lehrreich ist die Tatsache, daß innerhalb des Benediktinerordens Bestrebungen vorhanden waren, das methodische innere Gebet einzubürgern, lange bevor der Jesuitenorden überhaupt bestand. Ignatius von Loyola hat übrigens für seinen Orden selber keine genau festgesetzte und begrenzte Gebetszeit vorgeschrieben. Wer in den Orden eintrat, machte einen Monat lang die geistlichen Übungen. Die Scholastiker hatten außer der heiligen Messe nur eine Stunde täglich dem Gebet zu widmen, nämlich der Gewissenserforschung und dem Officium der allerseligsten Jungfrau Maria. Für die formierten Koadjutoren und die Professen bestimmte Ignatius im 6. Teil der Konstitutionen, daß sie so viel Zeit dem Gebete schenken sollten, als die Arbeit es zuließ. „Eine andere Regel wolle er nicht vorschreiben als die, welche Liebe und Klugheit jedem eingeben." Allmählich nur entwickelte sich in der Gesellschaft Jesu der Brauch, jeden Tag eine bestimmte Zeit der Betrachtung zu widmen, und erst der dritte Ordensgeneral Franz Borja führte die obligatorische Betrachtungszeit ein. Der Jesuitenorden hat somit in dieser Beziehung eine Wandlung durchgemacht, die den geänderten Zeitverhältnissen und den neuen Anschauungen entsprach.

Solange die Orden ein mehr beschauliches Leben führten und in einer geistigen Atmosphäre ununterbrochenen Gebetes lebten, war eine genaue Umgrenzung der Betrachtungszeit überflüssig. Nachdem aber die religiösen Genossenschaften sich mehr der äußeren Tätigkeit zugewandt hatten, war eine neue Einstellung notwendig geworden. Von selbst entstand das Bedürfnis, festbestimmte Stunden einem intensiveren Gebet zu widmen, Ruhepausen, Sammlungspunkte in der äußeren Wirksamkeit eintreten zu lassen. Die Einführung der Betrachtungszeit war kein Bruch mit der Vergangenheit, sondern die normale organische Entwicklung innerhalb der Kirche in kluger Anpassung an neue Verhältnisse.

Übereifrige Verfechter liturgischer Frömmigkeit haben vor nicht langer Zeit der ignatianischen Gebetsweise formalistische, mechanische Schablone vorgehalten. Wir erinnern an die Angriffe des Maredsous-schen Benediktiners Dom Festugière in der Revue de Philosophie (vgl. diese Zeitschr. 87 [1914] 551). Es ist nun geschichtlich wertvoll, zu erfahren, daß der Abt Garcia Cisneros, lange vor Ignatius, diese Methode seine Jünger im wesentlichen gelehrt. Denn Cisneros weist der Betrachtung nicht bloß täglich eine bestimmte Zeit an, sondern legt auch den Stoff eingehend vor und lehrt eine Gebetsmethode. Er läßt Gedächtnis, Verstand und Affekt sich betätigen. Ja sogar Additionen kennt der erfahrene Geisteslehrer. „Wenn du zu dem für das Gebet geeigneten Ort gelangt bist, dann knie dich nieder, mache das Kreuzzeichen auf Stirne, Mund und Brust, sprich die Antiphon: Veni Sancte Spiritus, bete dreimal den Vers Deus in adiutorium meum intende. Sammle dann deinen Geist, stelle dir vor, du seiest ein schuldbeladener, angsterfüllter Angeklagter vor dem gestrengen Richter, der dich verurteilen soll." So lautet die Einleitung in die Betrachtung über die Sünde. Wir finden also beim milden und frommen Abte von Monserrat die wesentlichen Züge der strengsten Betrachtungsmethode. Er ist sich dabei bewußt, daß er keine Neuerung einführt, sondern ganz in den Bahnen der Tradition wandelt. Darin liegt gerade die zeitgeschichtliche Bedeutung des Exercitatorium spirituale, daß es ganz auf überlieferter Aszese und Mystik fußt und doch im Keime die neuesten Gebetsmethoden enthält, daß es eine Brücke schlägt zwischen altmonastischer und neuzeitlicher Frömmigkeitsform.

Als Cisneros 1510 dem Ende seiner Pilgerfahrt nahte, konnte er auf ein reichgefülltes Leben zurückblicken. Nicht nur hatte er die alte Abtei Monserrat zu neuer Blüte gebracht und innerhalb seiner Kongregation einen entscheidenden Einfluß ausgeübt, sein Ruf drang mit seinem Werke weit über den Orden hinaus, dessen Zierde er gewesen. Was er gelehrt, hat er gelebt. Jeder, der sich eingehender mit seinem Werke beschäftigt, wird sich dem Eindruck nicht entziehen können, daß Cisneros ein Mann tiefinnerlicher Frömmigkeit gewesen, ein Mann des Gebetes, und daß sein Exercitatorium spirituale aus der Fülle seines eigenen Innenlebens geboren ist.

**Paul von Chastonay** S. J.

# Max Liebermann und Max Klinger.

Für jeden Fall sind diese beiden Künstler, mag man zu ihnen stehen, wie man will, merkwürdigste Erscheinungen der neuesten Kunstgeschichte, deren Namen so oft an unser Ohr dringen, daß sich eine flüchtige Betrachtung ihres künstlerischen Lebens und Strebens lohnen dürfte. Besonders oft und laut hörten wir ihre Namen im verflossenen Jahre, wo beide Meister Jubiläen feierten: Liebermann den siebzigsten, Klinger den sechzigsten Geburtstag.

Wenn wir hier die beiden Bildnisse unter einem Rahmen vereinigen, so geschieht das nicht, weil sie etwa künstlerisch zusammengehören, sondern im Gegenteil, weil sie ganz verschiedene Wege gehen und sich gerade deshalb gegenseitig genauer charakterisieren. Vorzüge und Einseitigkeiten der beiden Meister werden so klarer. Liebermann ist der optimistische Schilderer der Natur, Klinger der pessimistische Innenkünstler, Liebermann der Impressionist und Realist, Klinger der Idealist und in gewissem Sinne Klassizist, Liebermann der ruhige, leidenschaftslose Prosaiker, Klinger der Dramatiker und Poet, Liebermann der Spezialist, Klinger der Universalist, Liebermann der stets jung Gebliebene, Klinger der frühzeitig Erschöpfte und alt Gewordene, Liebermann der vom deutschen Gemüt wenig berührte Jude, Klinger der echt deutsche Grübler und Problematiker. Liebermanns Ruhm wächst von Tag zu Tag, Klinger sieht seinen Stern bleicher und fahler werden, so daß man sagen kann, der siebzigjährige Liebermann ist jünger als der sechzigjährige Klinger.

In einem Punkt sind beide gleich: in der Gunst der äußeren Lebensschicksale. Not und äußere Sorgen hat keiner von beiden gekannt; sie konnten sich ihrer Kunst aus innerstem Drang widmen und brauchten kein einziges ihrer Werke des leidigen Broterwerbs wegen zu schaffen. Sie hatten Zeit, auf das Erscheinen des Genius zu warten, und war er gekommen, so gab es kein Hindernis, ihm zu folgen. Was so glückliche Umstände für einen Künstler bedeuten, ist einleuchtend. Das Lebenswerk eines Michelangelo ist groß und gewaltig, so wie es vor uns steht; aber wie wäre es erst geworden, hätte der Künstler nicht so viele und schwere

Fesseln tragen müssen! Doch vielleicht täuschen wir uns. Vielleicht waren es gerade die Widerstände, welche die künstlerischen Kräfte dieses ganz Großen erst recht steigerten und stählten und die Feuergarben emporzüngeln ließen, die noch heute die Welt durchlohen.

Noch ein gemeinsamer Zug findet sich an Liebermann und Klinger: beide haben sich ihre Gedanken über Kunst vom Herzen geschrieben, Klinger in seiner Schrift „Malerei und Zeichnung", Liebermann in dem Werkchen „Die Phantasie in der Malerei". Um auch für die eigene Kunst die Gabe der Phantasie zu retten, mußte Liebermann den Begriff umwerten. Denn daß der Künstler keine Phantasie im üblichen Sinn als innere Vorstellungskraft besitzt, weiß jeder, der seine Bilder kennt. Er kann nur das greifen, was er mit Augen sieht.

Je zehn Prozent Steffeck, Millet, Courbet, Manet, Degas, Rembrandt, und je zwanzig Prozent Frans Hals und Menzel, das ist Liebermann. Daß diese Mischung nicht ein Gemisch blieb, sondern eine neue Substanz wurde mit neuen Aktivitäten, die in den Teilelementen nicht enthalten waren, das ist das Große an Liebermann. Kein Künstler, und mag er noch so groß sein, hat seine Kunst ganz aus eignem aufgebaut. Aber aus den Bausteinen muß ein Haus werden und nicht bloß ein Steinhaufen. Es gibt keine Kunstschule, die mehr bieten könnte als Bausteine, und darum ist der Begriff „Kunstschule" überhaupt ein irriger. Man müßte Kunstvorschule sagen. Liebermann also verstand es, aus dem bereitgestellten Material das Gebäude einer persönlichen Kunst zu errichten. Mit fast tierisch sicherem Instinkt wußte er diejenigen Elemente anderer Meister sich anzueignen, die ihm assimilierbar waren und im Organismus seiner Kunst als bereichernde Teilkräfte aufgingen.

Scheiden wir diese Einflüsse nach Ländern, so finden wir in Liebermann preußisches, französisches und holländisches Blut. Keine Spur weist auf süddeutsche Färbung, trotz eines mehrjährigen Aufenthaltes in München. Es ist nichts in seiner Kunst von der grübelnden Art eines Dürer, von der mystischen eines Grünewald, von der naturalistischen Detailliebe eines Holbein. Es weist aber auch keine Spur auf italienisches Wesen mit seinem Proportionsgefühl und seinem Streben nach idealisierender, strahlender Schönheit, so wenig wie auf die Glutäugigkeit der Spanier. Über all das siegt der kühle Wirklichkeitssinn des Berliners. Darum verschmäht er Transzendentales, malt und zeichnet nur, was er sieht, und gibt seiner Phantasie keine selbständigen Arbeiten auf, sondern nur Übertragungs-

arbeiten. Phantasie in der bildenden Kunst definiert er deshalb seinem Schaffen entsprechend als Vorstellung der ideellen Form für die reelle Erscheinung. Diese ideelle Form wird sich jedem Künstler je nach seiner individuellen Eigenart anders darstellen. Der eine wird das eingehend betrachtete Objekt als Grundlage seiner ideellen Vorstellung wählen und Naturalist werden wie etwa Leibl, der andere nur das flüchtig geschaute Objekt mehr in seiner malerischen als in seiner Formerscheinung und wird Impressionist werden. Ersterer sieht, soweit er Maler ist, die Farbe in der Form, letzterer die Form in der Farbe. Soweit er Zeichner ist, sieht der Naturalist die Form in ihrer augenblicklichen Gebundenheit, der Impressionist in ihrer Ungebundenheit, in ihren Urfunktionen. Dafür genügen Andeutungen, Abstraktionen, während der Naturalist auf Einzeldurchführung angewiesen ist. So ist dem Naturalisten das Objekt die Hauptsache, dem Impressionisten das subjektive Farbenerlebnis[1].

Liebermann mußte seinen Künstlerberuf gegen den lebhaften Widerspruch seines Vaters, eines jüdischen Kaufmanns, durchsetzen. Man kann es ja einem Kaufmann, der an nüchternes Rechnen gewohnt ist, nicht übelnehmen, daß er gegen den im allgemeinen aussichtsarmen Beruf eines Künstlers seine Einwendungen hatte. Als aber das Talent unzweifelhaft feststand und das nur widerwillig ertragene Universitätsstudium doch keine nennenswerten Erfolge versprach, gab der Vater nach, und Liebermann kam in die Schule Steffecks, eines tüchtigen Eigenbrödlers, der mit seinem Grundsatz: „Zeichnet, was ihr seht", der Sonderbegabung Liebermanns entgegenkam. Steffeck war zudem ein Schwärmer für französische Kunst, und so wurde auch die Verbindungslinie mit Paris bereits gezogen. Zwar ging Liebermann von Steffeck weg nicht direkt nach Paris, sondern bog vorerst nach Weimar ab, wo er sich dem Belgier Pauwels anschloß. Belgische Kunst stand ja in jenen Jahren hoch im Kurs. 1872 kam er dann zum erstenmal nach Paris. Tiefere Fühlung mit französischer Kunst hat er damals noch nicht genommen, es war vielmehr Munkácsy, dessen Kunst und Ruhm ihn lockten. Bald kehrte er nach Deutschland zurück, um dann 1873 wieder nach Paris zu ziehen, diesmal auf längere Zeit.

[1] Liebermanns Gemälde wird man nur vor den Originalen selbst begreifen lernen. Um dieselben nach schwarzen Reproduktionen wenigstens leidlich genießen zu können, muß man nicht nach der Stuttgarter Klassikerausgabe greifen, sondern nach dem ungleich kostbarer ausgestatteten Werk von Erich Hancke (Berlin 1914, Cassirer), wo auch den Zeichnungen ein größerer Raum gewidmet ist.

Und nun vollzog sich der Umschwung: der Naturalismus, der in früheren Bildern, wie den „Gänserupferinnen" und „Konservenmacherinnen", noch herrschend war, wich fortschreitend der impressionistischen Naturauffassung. Wir müssen es uns versagen, den ganzen Weg der Entwicklung abzuschreiten und zu sehen, wie Liebermann bei Millet, dem Meister des Zuständlichen, anfing und bei Degas, dem Meister der Bewegung, aufhörte, wie sich seine braunen und schwarzen Munkácsy-Töne aufhellten und aus der Nacht Tag wurde, wie er aus düsteren Innenräumen heraus ins Freie trat und dem Sonnenlicht seine Geheimnisse ablauschte, wie er fliegende Bewegungen mit fliegendem Pinsel erhaschen lernte.

Des weiteren führte Liebermann sein Weg nach Holland, zu Rembrandt und Hals. Die Rembrandt-Anregungen — soweit sie nicht bloß äußerlich waren, wie die Vorliebe fürs Amsterdamer Judenviertel — wurden von der Eigenart Liebermanns so sehr aufgesogen, daß sie kaum merklich und mit Worten schwer auszudrücken sind. Denn im Grunde sind sich die beiden doch innerlich fremd: Rembrandt ist trotz seines Realismus ein Dichter, der sich in Leben und Natur nicht mit der Oberfläche begnügte, sondern in jene Tiefen strebte, wo ihre Sprache unvermerkt in poetische Rhythmen und Schwingungen übergeht. Dagegen lernte er von Frans Hals den technischen Schmiß, die auf den ersten Hieb unverrückbar festsitzenden Farbflecke.

Auf Menzel hat Liebermann von jeher mit großer Verehrung geblickt. Aber nicht der „gelehrte" Menzel, der die Geschichte Friedrichs des Großen in Zeichnungen und Malereien niederschrieb, hat es ihm angetan, sondern jener Menzel, der einmal alle Kunsttheorien beiseite lassend die Ideale des Impressionismus antizipierte und sich der „Malerei der Faulheit" — so nannte der große Künstler den Impressionismus — hingab, dem wirklichen Leben frei und unmittelbar ins Auge schaute und sich in seinen Zauberblick verlor. Der „fleißige" Menzel, der sich in mühsamen Studien in die preußische Geschichte einbohrte und in den Zeughäusern alte Uniformen studierte, wurde von Liebermann automatisch als nicht assimilierbar beiseite gelassen. Denn Liebermann war sich, einige Schwankungen abgerechnet, wie wenige Künstler von Anfang an über sein Ziel und über die Grenzen seiner Begabung klar, und das zu einer Zeit, wo die Allgemeinheit ganz andere Ideale kannte und die Kunst als Illustrationsmittel geschichtlicher und literarischer Stoffe auffaßte.

Es will immer noch rätselhaft scheinen, daß Liebermann, der so konsequente Künstler, bisweilen im Sujet danebengreifen konnte. Freilich so selten, daß die wenigen Ausnahmen bei einem so ausgedehnten Lebenswerk kaum ins Gewicht fallen. In einem großen, 1875 entstandenen Bilde „Spielende Kinder" leuchtet so etwas von Böcklinscher Poesie heraus, in den Bildern „Christus unter den Schriftgelehrten" (1879), „Simson und Delila" (1902 und 1910), „Der barmherzige Samariter" (1911) verirrt sich der Künstler ins Gebiet der Geschichte. Für einen Impressionisten, der nur malen kann, was er mit Augen sieht, bedeutet jedes geschichtliche und poetische Thema einen Abfall vom Prinzip; denn nicht die impressionistische Technik entscheidet, sondern die impressionistische Vision, das geschaute Wirkliche. Darum haben die genannten Werke Liebermanns wie auch die religiös-geschichtlichen Bilder Uhdes und anderer etwas Unbefriedigendes. Denn die geschichtliche Tatsache ist vergangen und dem Auge entrückt. Eine Zusammenstellung von Teilimpressionen aber, auf die ein solcher Künstler angewiesen ist, leidet an innerer Einheit; das Bild wird nur durch das im Technischen sich aussprechende Temperament des Künstlers zusammengehalten. Es ist die Vorspiegelung einer falschen Tatsache, die malerisch sich aussprechende Behauptung, etwas gesehen zu haben, was man doch nicht gesehen hat. Impressionistische Technik ohne impressionistische Vision ist etwas Äußerliches, Virtuosenhaftes, in den Rückgebäuden der Kunst Untergebrachtes. Ist ein Bild einmal mehr gestellt als geschaut, dann fehlt jene kosmische Naivität, die den Hauptreiz impressionistischer Malereien bildet. Der Impressionist soll die Dinge nur malen, insoweit sie ein Stück Natur sind, nicht als Teilelemente geschichtlicher und literarischer Stoffe. In der Einseitigkeit liegt die Kraft des Impressionismus, aber auch sein stillschweigendes Eingeständnis, daß er nicht die einzige Kunst sein will und kann. Das Prinzip als solches ist viel aufrichtiger und ehrlicher als seine Verfechter, die als erste die wahre und einzige Kunst gefunden zu haben glaubten. Der Liebermannsche „Christus unter den Schriftgelehrten" hatte einen Sturm der Entrüstung hervorgerufen; selbst die bayrische Kammer der Abgeordneten hatte sich in einer Sitzung vom 15. Januar 1880 mit dem Bilde beschäftigt. Heute, wo wir alle Zwischenglieder vor Augen haben, urteilen wir kühler. Von einer Verspottung des Religiösen kann sowenig die Rede sein wie bei den Bildern Uhdes.

Sehen wir also von diesen wenigen Ausnahmen ab, so liegt die Bedeutung Liebermanns eben darin, daß er den Impressionismus am kon-

sequentesten ausgebildet hat und sich innerhalb der natürlichen Grenzen desselben beschied. Diese Konsequenz hatte freilich zur Folge, daß seine Kunst unmöglich Ausdruck der deutschen Seele werden konnte. Sie ist international. Seine Bilder könnte ein Franzose genau ebenso gemalt haben wie er selbst. Wie könnte man auch bei einem Künstler die feine Witterung für das Deutsch-Innerliche voraussetzen, der sich gelegentlich „zu Rassentheorien versteigt, die sich aggressiv wiederum gegen die Nation richten, in deren Schoß er doch geworden ist, was er ist"? (Karl Scheffler.) Wenn darum Richard Dehmel von Liebermann behauptet, er sei einer der reinsten deutschen Künstler, die sich je in der Nationalgalerie aufhängen ließen, so könnte er von Manet ungefähr ebenso sagen. Eine Kunst, die aus der Volksseele hervorgebrochen ist, wirkt auch auf diese bereichernd zurück. Das ist Liebermanns Kunst nie gewesen. Darum ist ihr völkischer Kulturwert gering. Man kann Liebermann daraus natürlich keinen Vorwurf machen, denn er ist, was er ist. Niemand kann verlangen, daß auf einem orientalischen Ölbaum Eichenlaub wächst. Aber die Tatsache sollte man doch ruhig zugestehen. Der Künstler selbst nannte den Impressionismus eine Weltanschauung. Dagegen ließe sich nun freilich vieles sagen. Aber lassen wir den Spruch einmal gelten. Eine national orientierte Weltanschauung ist ein Widerspruch in sich, denn die großen Fragen der Menschheit sind nun einmal allgemein-menschlich. Wer sie national färben möchte, würde den Fragen gerade ihre Größe, ihr allumfassendes Wesen nehmen. Der Sinn der deutschen Naturauffassung liegt hinter den Schleiern der Farbe; sie ist eine poetische, eine feiertägliche, wie sie unsere Romantiker, über die der Moderne so gern die Achseln zuckt, hatten und darstellten. Bei Liebermann ist die Stimmung stets Werktagsstimmung; nie hören wir Glockengeläute und Orgelklang sondern den harten Ton der Werkzeuge, das Surren der Räder. Freilich, wer deutsch mit dem nüchternen Berlinertum gleichstellen möchte, müßte auch Liebermann einen Künstler von echt deutscher Art nennen. Aber die Reichshauptstadt ist höchstens das Gehirn, nicht aber das Herz des deutschen Volkes.

Der Ehrentitel eines großen Künstlers in seiner beschränkten Art kann Liebermann nicht genommen werden. Wie sich sein Auge an der naturhaften Erscheinung vollsaugt, wie sich die so gewonnene Impression in die Farbe umsetzt, wie sich diese Farbe in feinsten Tonabstufungen — in der Musik würde man von Viertelston-Chromatik reden — über die Fläche

breitet und harmonisch zu einem weichen Akkorde zusammenschmilzt, wie die hinter der Farbe versteckte Form mit absoluter Treffsicherheit gepackt ist, kann man nur bewundern. Oder nehmen wir seine flüchtig hingeworfenen Zeichnungen und Radierungen. Das fast übermütige Federgekritzel der Frauengruppe von 1875 weiß aus dem Nebelwirbel der Federstriche die Figuren meisterlich loszulösen, umgekehrt monumentalisiert er in der Studie zu den Kartoffelerntenden die wirklichen Formen, indem er nur, ich möchte sagen, Diagonalen und Resultanten gibt. Im allgemeinen hält die Zeichnung Liebermanns zwischen diesen beiden Polen die Mitte. Stets aber weiß er die verschiedenen Affektgrade des Bleistiftes und der Radiernadel, von der spitzesten Schärfe bis zur weichsten Zerflossenheit, zur Herausarbeitung seiner Impression zu benutzen.

Der oberflächlich Blickende könnte sich wundern, daß Liebermann, der fein erzogene Großstadtmensch, an der „Armeleutemalerei" so besondere Freude fand. Allein Liebermanns Talent geht im Malerischen auf; er will in der Tat nur Maler sein. Ein grober, schmutziger Bauernstiefel ist aber malerischer als ein eleganter Lackschuh, ein alter, abgetragener Hut mit verbogener Form malerischer als ein funkelnagelneuer Zylinder. Daraus hat Liebermann, der Maler, wiederum die Folgerungen gezogen. Die Großstadtmenschen sind ein Stück Kultur, die einfachen Leute ein Stück Natur voll malerischen Reichtums. Der Impressionist aber will Natur, nicht Kultur.

Nun hat der Künstler allerdings auch die vornehme Welt gemalt — von den Bildnissen soll hier abgesehen sein —, dann aber hat er sie so in die Natur einbezogen, daß aller Kulturfirnis vor ihrer übermächtigen Bestrahlung abschmolz. Seine Reiter am Strande, seine Polo- und Tennisspieler sind dafür Beispiele.

Man hört bisweilen über des Künstlers Armut an Motiven klagen. Es ist richtig, der eigentlichen Motive sind nicht gar zu viele. Aber Liebermann weiß die alten Motive in immer wieder neuen Variationen zu bringen. Diesen Vorteil hat der Impressionist vor dem Phantasiekünstler voraus, daß ihm die Natur das scheinbar Gleiche und Ähnliche in den mannigfaltigsten Spiegelungen zeigt. Die Natur schafft nie zweimal das Gleiche. Mag darum Liebermann die Strand- und Dünenbilder, die Biergärten und sonnendurchzitterten Alleen, die Kinderszenen und Reiterbilder noch so oft malen, es ist immer wieder ein anderes, was er bietet. Wer sich darum bei der Kunst nicht mit der Schale begnügt, sondern

zum Kern vordringt, wird dem Künstler die Motivarmut nicht als Fehler buchen.

Liebermann als Bildnismaler wäre ein eigenes Kapitel. Auch seine zahlreichen Selbstbildnisse sind immer wieder neu, da jeder Mensch eben nicht nur ein Gesicht hat, sondern hunderte: Szenerie und Witterung wechseln wie bei der leblosen Natur. Auch als Bildnismaler verleugnet Liebermann nicht den Impressionisten, den nicht das Seelische als solches lockt, sondern der Mensch als Naturausschnitt. Wenn der Künstler trotzdem bisweilen die Seele erwischt, so glückt das nur dann, wenn sie sozusagen am Fenster steht, wie etwa beim Bildnis des Baron Berger oder der Frau Biermann. Diese Leistungen sind nur nebenher und ohne besondere Absicht psychologische geworden. Samberger stürzt auf das Seelische los; er seziert den Körper, um die Seele zu schauen, Liebermann begnügt sich mit der Oberfläche; bei Samberger gewinnt die Farbe symbolische Bedeutung, bei Liebermann ist sie Abschrift der Natur.

Lehrreich ist es zu sehen, wie sich Liebermann mit Aufgaben monumentaler Kunst auseinandersetzt. Nur ein einziges Mal kam er meines Wissens in die Lage, Wandbilder zu malen, 1897/1898 im Schloß Klink (Mecklenburg). Liebermann ist ein zu feinfühliger Künstler, um Impressionen an die Wand zu malen, wie die Natur sie bietet. Eine gewisse Stilisierung, die bisweilen, besonders im Winter, an Puvis de Chavannes erinnert, sowie breitflächige Behandlung fallen denn auch sofort auf. Eine ganz glatte Lösung bietet das Resultat freilich nicht; dazu fehlt Liebermann die konstruktiv-architektonische Begabung. Man braucht es darum nicht zu bedauern, daß er ähnliche Arbeiten in Zukunft nicht mehr übernahm.

Wir konnten das Bild der Kunst Liebermanns nur flüchtig zeichnen, nicht im einzelnen ausführen. Zeichnen aber ist, wie Liebermann sagt, die Kunst wegzulassen. Vielleicht gewinnt der Leser trotzdem eine einigermaßen klare Idee vom Wesen dieses Meisters. Seine großen künstlerischen Vorzüge darf ihm niemand bestreiten. Dazu kommt noch, daß er seine Meisterschaft nie zu unwürdigem Sinnenkitzel mißbraucht hat. Das ist ihm zu einer Zeit des unbeschränkten Libertinismus hoch anzurechnen. Aber seine zahlreichen Verbindungen mit führenden Kunstkreisen — er war ja auch Gründer der Berliner Sezession —, vorab mit dem jüdischen Kunsthandel haben die weniger erfreuliche Folge gehabt, daß man die Grenzen seiner Kunst zu wenig beachtete und ihn überschätzte. Jüngst wurden bei einer Versteigerung in Berlin für fünfzehn Liebermannbilder

342764 Mark bezahlt, darunter Einzelpreise von 80000, 53000, 52000, 41000 Mark. Noch im vorigen Jahre war die Welt verwundert über den unerhört hohen Preis von 41000 Mark, der für eines seiner Bilder bezahlt wurde, heute steht der Kurs bereits doppelt hoch. Wenn das so weitergeht, dann erleben wir wieder den Fall des kürzlich verstorbenen Pariser Malers Edgar Degas, der eines seiner Bilder, das er um etliche hundert Franken hergegeben hatte, um 400000 Franken verkauft sah. Das sind ungesunde Zustände im Kunstmarkt, die allerdings die Kapitalkraft gewisser Kreise ebenso grell beleuchten wie die Tatsache, daß Kunstwerke zur Ware, mit der man feilscht und handelt, herabgewertet wurden.

* * *

Noch flüchtiger als die Kunst Liebermanns müssen wir die Max Klingers skizzieren. Die Lagerbestände eines Warenhauses lassen sich nicht so leicht überblicken und inventarisieren als die eines Spezialgeschäftes. Der Vergleich ist ja gewiß nicht fein, aber er läßt doch ahnen, warum man im Raume weniger Druckseiten über die Kunst Klingers nicht mehr als Andeutungen machen kann.

Die psychischen Grundlagen der Klingerschen Kunst sind ganz andere als die der Kunst Liebermanns. Klinger besitzt eine große innere Vorstellungskraft, und so war es nur naturgemäß, daß er sich nicht zum Impressionisten entwickelte, sondern zum Ideen- und Phantasiekünstler, in einem noch viel engeren Sinn als Böcklin, mit dem er sonst verwandt ist. Sein Aufenthalt in Paris, der Stadt des Impressionismus (1883—1886), ging deshalb ohne merkliche Spuren an ihm vorüber. Zwar hellte sich sein Kolorit im Sinne der Freilichtmalerei auf, allein diese Helligkeit der Farbe war bei ihm etwas Äußerliches, nicht wie bei Liebermann aus der Konsequenz künstlerischer Anschauung Gewordenes. Sein Stil blieb im Grunde linear-klassisch.

In Deutschland war der Impressionismus in den achtziger und neunziger Jahren des verflossenen Jahrhunderts noch nicht zur Herrschaft gelangt; die Gedankenkunst hütete noch ihr Erstgeburtsrecht, und so fand Klinger schnell sein Publikum und seine Herolde. Seine Bilder und Radierungen, die mehr „gelesen" als betrachtet sein wollen, waren für diese Zeit gerade recht. Bald aber kämpften sich, langsam zwar, aber sicher, andere Ideale durch; der Wirklichkeitssinn gewann im Leben wie in der Kunst Oberwasser und die Zeit des Impressionismus brach an. Das

Sensationelle, literarisch Bedingte und Gedankengesättigte der Klingerschen Kunst wollte nicht mehr recht zünden. Wenn man die Festartikel zum 70. Geburtstag Liebermanns und die zum 60. Klingers vergleicht, kann man oft genug deutlich zwischen den Zeilen lesen, daß seine Aktualität um ist. Die frühere Begeisterung war kühler Achtung gewichen. Bei den Liebermann-Artikeln dagegen fühlt man das Herz der Schreiber pochen. Die kaiserliche Huld und Gnade, die Klinger unlängst mit dem „deutschen" Orden Pour le mérite bedachte, dürfte den Künstler schwerlich darüber trösten, daß seine Gemeinde immer mehr zusammenschmilzt.

Dem Innerlichen und Naturabgewandten seiner Begabung gemäß ist Klinger eigentlich der geborne Griffelkünstler. Das Wort Griffelkunst hat Klinger für jenes Sondergebiet der Kunst geprägt, das mit den Mitteln des Stiftes und der Radiertechnik hergestellte selbständige, nicht als bloße Reproduktion oder als Vorarbeit zu einem Bilde dienende künstlerische Werke in sich begreift. In seiner Schrift „Malerei und Zeichnung" (1891) hat Klinger dieses Sondergebiet nach Umfang und Grenzen zu bestimmen gesucht.

Schon in den beiden Zeichnungen, wo der Achtzehnjährige Adam und Eva im Paradies und bei der Vertreibung schildert, zeigt sich eine Bleistifttechnik, die auf den künftigen Radierer hinweist. Für einen so jungen Künstler sind die beiden Zeichnungen immerhin erstaunlich gut. Ihre Originalität liegt schon hier weniger im Technischen als im Gedanklichen: beim ersten Bild hält Adam der Eva eine Muschel mit Wasser gefüllt hin, in dessen Spiegel sie ihre Haare ordnet, beim zweiten Bild hat sich Eva weinend abgekehrt, während Adam ihr heftige Vorwürfe macht.

Zwei Jahre später stellte Klinger sein erstes Ölgemälde aus, den Spaziergänger, der, einer Mauer entlang gehend, sich von Banditen bedroht sieht und seinen Revolver zieht. Das Bild ist weder dem Inhalt noch der Komposition nach ein glücklicher Wurf für ein Tafelbild; es ist eine Anklage gegen seine eigenen später verfochtenen Theorien. Zugleich offenbart es bereits die Vorliebe des Künstlers fürs Kriminalische, für die Nachtseiten des sozialen Lebens, die ihn nie mehr verließ. Seine radierten Zyklen bergen eine Menge solcher Themen, wie etwa sein opus IX: Dramen. Man begreift es wohl, daß der moderne Mensch solchen Darstellungen wenig abgewinnen kann. Das Interesse liegt zu sehr im Thema selbst, als daß eine restlose Formwerdung und Formwirkung zustande käme. Und doch kommt es bei der Kunst als solcher wesentlich darauf an. Was

soll z. B. rein künstlerisch ein Vorwurf wie das Blatt aus den Dramen, auf dem wir am Rand eines Waldbaches Kleider und einen Brief finden?

Die Kunstreiterin, die Klinger um diese Zeit auf hochaufgebäumtem Roß schwebend zeichnete, ist kühn erfunden, beweist aber klar, daß solche Bewegungsmotive eigentlich nur in impressionistischer Art sich befriedigend lösen lassen. Im Klingerschen Bild ist der Moment erstarrt und löst beim Betrachter fast eine Beklemmung aus; der Impressionist weiß durch seine flirrende Technik den Moment als etwas Bewegliches, im nächsten Augenblick Verändertes glaubhaft zu machen.

Klinger hat es ganz richtig erfühlt, daß für Ideenkunst die Schwarz-Weißtechnik vollkommen genügt, ja in vielen Beziehungen den Vorzug verdient. Denn die farbige Erscheinung, auf die der Maler alles Gewicht legt, ist für die Wirkung solcher Vorwürfe ganz nebensächlich, ja nicht selten störend, da der Phantasie des Beschauers ein möglichst großer Spielraum gelassen werden soll. So kam Klinger an die Radierung.

Wie schon bemerkt, geht er bei solchen Arbeiten, die er zumeist in Zyklenform herausgab, mit Vorliebe den Nachtseiten des Lebens nach. Er scheut sich nicht einmal, einen Berliner Polizeibericht zu illustrieren, der die traurige Geschichte einer Proletarierfrau schildert, die, von ihrem Gatten ständig mißhandelt, in Verzweiflung gerät und mit ihrem Kinde den Tod in den Wellen sucht. Das Kind ertrinkt; sie selbst wird gerettet und hat sich vor dem Gericht zu verantworten. Oder er entwickelt in mehreren Bildern das Drama einer unglücklichen Liebe. In seinem opus VIII „Ein Leben" schildert er in mehreren Blättern, in denen Wirklichkeit und Allegorie ein schimmerndes Gewebe spinnen, die Schicksale eines tief gesunkenen Weibes, das nach all seiner Schande den Tod in den Fluten findet und in die Hölle sinkt. Das letzte Blatt wirkt auf das christliche Gefühl abstoßend und hebt den immerhin tragischen Ernst der andern Blätter auf. Man glaubt den Spötter Heine zu hören. Lassen wir den Klinger-Biographen Max Schmid das Bild beschreiben: „In der schwarzen Höllenhöhle sitzt sie im Kreise der andern Sünderinnen. Vorn öffnet sich uns der Blick auf die Herrlichkeit des Paradieses, in dem gut bewachte, unschuldsvolle junge Mädchen den Himmelsreigen tanzen dürfen. Aber ein Engel mit flammendem Schwert ist vor der Hölleneinfahrt aufgepflanzt, um als Schutzmann der Sittlichkeit und der Moral die Gefallenen vom Lichte fernzuhalten. Und da, mitten unter ihnen, in der dunkelsten Tiefe erscheint die Lichtgestalt Christi, der einzige Trost, der ihnen geblieben, er,

der auch die Ehebrecherin nicht verdammte, der auch dem reuigen Schächer das Paradies verhieß.... Man hat in dieser Darstellung eine schändliche Profanierung des Gottessohnes gewittert und das Verdammungsurteil über den Künstler, der solches darzustellen wagte, ausgesprochen. Als ob der wahre Christus nicht gerade zu Zöllnern und Sündern gekommen wäre und ihnen verkündet hätte seine Liebe zu ihnen und seine Verachtung gegen die Reichen, die Pharisäer und Schriftgelehrten." Diese Beschreibung ist des Bildes würdig. Da mag die Sünde allerdings in diesem Leben triumphieren, wenn sich ihr die barmherzige Hand des Herrn auch noch im Jenseits entgegenstreckt.

Es ist, als hätte sich der Pessimist Klinger des allzu optimistischen Durakkordes auf diesem Blatte geschämt. Denn in zwei weiteren Blättern versucht er andere Lösungen der großen Jenseitsfrage: das Leid aus Pflicht ohne Glückserwartung und das Zurücksinken der Seele ins Nichts. Dieses letzte Bild enthält wohl das Selbstbekenntnis des Künstlers, so daß also die zwei ersten Schlußblätter eine mehr theoretische und geschichtliche, das letzte die praktische Lösung des Jenseitsproblems bieten sollten. „Von Trost und Herrlichkeit im Jenseits auch für den Sünder, wie sie das Christentum lehrt, kommen wir hier zu dem modernen Gedanken der Auflösung ins Nichts, jener schrecklichen Verneinung, die doch dem Weisen mehr Anreiz zu einem tüchtigen Leben bietet als manchem Frommen jenes Versprechen der Vergebung und Erlösung im christlichen Himmel." So der eben erwähnte Max Schmid!

Viele von den Klingerschen Radierungen sind nichts als brutale Ausschnitte aus dem wirklichen Leben ohne jeden poetischen Reiz. Es ist oft schade um die geistvolle Radiertechnik, die der Künstler an solche Gegenstände verschwendete. Andern Blättern weiß er allerdings durch allegorische Verbrämungen einen tieferen Sinn zu geben oder durch landschaftliche Stimmungen, in denen er Meister ist, die Prosa der Wirklichkeit zu nehmen. Seine früher etwas zaghafte Technik gewann immer mehr Kraft und Tiefe. Alles, was das Kupfer an Schärfe und Weichheit, gestochen oder geätzt, in Strich- oder Aquatintamanier herzugeben hat, weiß er ihm zu entlocken, und es ist ein Genuß ganz eigener Art, seine Blätter nach der rein technischen Seite hin auf sich wirken zu lassen. Diesem Umstand wie der moralischen Freiheit, über die wir noch zu sprechen haben, ist es wohl zuzuschreiben, daß in den Kupferstichkabinetten Klinger vielleicht am meisten begehrt ist. Den großen spanischen Radierer Goya hatte sich Klinger gut

angesehen, so gut, daß man bisweilen einen Goya vor sich zu haben glaubt, am auffälligsten in dem Blatt „Rivalen" aus opus VIII.

Seiner pessimistischen Grundstimmung entsprechend, hat sich der Künstler schon von seiner frühesten Schaffenszeit an mit den Rätseln des Todes abgemüht. Wie der Belgier Wiertz nimmt er dabei auf zarte Nerven nicht die geringste Rücksicht. Seine Phantasie, mit der er fabelhafte Untiere formt, kann sich mindestens mit der des Hieronymus Bosch messen. Derart gräßliche Szenen wie etwa das „Alpdrücken" erwecken so grausame Empfindungen des Ekels, daß ein ästhetischer Genuß nicht mehr möglich ist.

Im Alter von etwa 20 Jahren zeichnete er den sterbenden Greis. Die in mattem Glanz stierenden Augen, der geöffnete, wie ein Totenkopf die Zähne weisende Mund, der schmerzliche, von einem irren Lächeln umspielte Ausdruck, die sich an die Brust ankrampfende Hand schildern in packender Realistik die physische Hilflosigkeit des ausflackernden Lebens. Aus derselben Zeit stammt eine flüchtig hingeworfene Zeichnung, die uns den Knochenmann vorführt, wie er einer Frau den Nacken bricht und ihr die aufgescharrte Grube zeigt; bei der „Vision" sehen wir einen todmüden, im Lehnstuhl zusammengesunkenen Greis, der mit weitgeöffneten Augen in eine Ecke starrt und mit der Hand auf das eingebildete Schreckgespenst hinweist, während die Wärterin zu seiner Seite sich bemüht, ihm die Unwirklichkeit der Vision einzureden.

Es konnte darum nicht überraschen, daß Klinger sich an die Bearbeitung des Todesproblems nach Art alter Totentänze machte. Was nur eine wilde Traumphantasie sich an Schrecknissen denken kann, breitet Klinger mit faunischer Lust vor unsern Augen aus. Selbst das herrlichste aus all diesen Blättern, das mit Recht berühmt gewordene „Mutter und Kind", ist von einer überaus traurigen und wehmütigen Stimmung durchtränkt. Still und friedlich, das Haupt mit Blumen bekränzt, die Hände gefaltet, liegt der Leichnam der Mutter aufgebahrt; das Kindlein hockt auf ihrer Brust und blickt mit großen verwunderten Augen, als beginne ihm eine leise Ahnung seines Unglücks zu dämmern, auf den Beschauer. Das ist ganz großartig und ein Resultat mühsamer Ausdrucksstudien, wie die verworfenen Fassungen beweisen. Erschütternd wirkt das Blatt „Pest". Es ist das eine furchtbare Musik, die uns der Künstler hier aufspielt, aber es ist Musik, echte Musik, nicht nach Art der Programmusik wie bei vielen andern Blättern auf Ausdeutung der Einzelheiten angelegt. Kein Mensch frägt mehr, was etwa die im Krankensaal flatternden schwarzen un-

heimlichen Geier „bedeuten", so unmittelbar krallen sie sich in unsere Stimmung ein.

In seinen besten Schöpfungen, zu denen die eben genannten entschieden gehören, erweist sich Klinger als Dichter, als Fabulierer von erstaunlicher Kraft. Oft zeigt er uns in seinem Zauberspiegel Landschaften von berückender Schönheit, Kombinationen von Traum und Wirklichkeit von fast somnambuler Plastik. Menschen, Tiere, Bäume, Physisches und materialisiertes Metaphysisches werden in der Retorte der Künstlerphantasie durcheinandergeschüttelt, um Relationen herzustellen, welche die Wirklichkeit nicht kennt. Wie in einem Meyrinkschen Roman öffnen sich uns die Vorhänge einer andern Welt, das verständliche Wort geht in Musik über, in wirbelnde, rasende Musik, die tanzenden Derwische geraten in Ekstase und stoßen Worte aus, die niemand mehr versteht. Das ist Klingersche Phantastik, die hypnotisiert und fortreißt oder abstößt, je nachdem die psychische Verfassung des Beschauers ist. Würde der Künstler dabei erreichen, daß die Stimmung alles beherrscht und die Neugierde nach dem Sinn nicht aufkommt, so hätten wir in der Tat Kunstwerke eigener Art. Bisweilen ist ihm das wirklich gelungen. Aber nur allzuoft zwingt uns Klinger nach dem Sinn seiner Hieroglyphen zu forschen, und das ist der große irdische und unkünstlerische Rest so vieler seiner Gebilde. Allzuoft spricht die Reflexion, und zwar eine sehr komplizierte Reflexion laute Worte dazwischen. Das Rätsellösen ist aber ein Genuß eigener Art, vom ästhetischen wesentlich verschieden. Seine Ruhmredner, die so phantastische Erzählungen um seine Bilder schlingen, wissen gar nicht, daß sie damit selbst die so frischweg geleugnete literarische Grundlage solcher Werke feststellen.

Nicht selten macht sich bei Klinger ein starker Hang zur Satire bemerkbar. Das spießbürgerliche Philistertum, die Schwärmerei für die Antike, die Kunstkritik, der lebensfremde Klassizismus, die pictura sacra usw. müssen sich unter allerlei Allegorien versteckte Verhöhnungen gefallen lassen. In dem Blatt „Elend" aus der zweiten Folge vom Tode wird die scharfe Tendenz ausgesprochen sozialistisch.

Als Maler hat sich Klinger gerne an religiöse Stoffe gemacht. Sie waren ihm von Jugend an nicht fremd. Daß er dieselben im Sinne des traditionellen Christentums gemeistert hatte, wird niemand erwarten, der seine christentumsfremde Weltanschauung kennt. In Rom, wo er von 1889 an einige Jahre weilte, entstand die „Pietà" und die „Kreuzigung". Beide Bilder sind bekannt genug. Wir wollen nur bei der Kreuzigung einige

Augenblicke verweilen. Die Gestalt Christi ist, von der fast gänzlichen Entblößung abgesehen, edel und hoheitsvoll. Um so befremdender wirken die steif hingestellte, geradezu häßliche Madonna und die verzweifelnd zusammenbrechende Magdalena mit ihren üppig durchgebildeten Formen. Die nackten Henker an der Seite des guten Schächers sind nichts als raumfüllende Statisten; gut ist das vertrauenerfüllte Antlitz des Schächers und die Personengruppe zur Linken des Bildes, bis auf eine Figur, die einen schrillen Mißton hineinbringt. Es ist der bärtige Mann neben der Gruppe der Juden, der, angetan mit rotem Talar und rotem Tonsurkäppchen, die Hände auf den Rücken gelegt hat und teilnahmlos zusieht. Was soll diese bissige Verhöhnung der katholischen Geistlichkeit auf einem solchen Bild? Wo blieben da die in „Malerei und Zeichnung" ausgesprochenen Grundsätze? In der Farbenskizze war diese Figur noch nicht vorhanden; sie beweist also nur aufs neue den Anteil verstandesmäßiger Reflexionen im Schaffen des Künstlers.

Sechs Jahre nach der Kreuzigung entstand das Aufsehen erregende Kolossalgemälde „Christus im Olymp". Wer das Bild nach seiner rein gedanklichen Seite betrachtet, könnte es als eine Verherrlichung des Christentums auffassen. Aber ganz abgesehen davon, daß wir Klinger ein solches Motiv kaum zutrauen dürfen, ist der griechische Götterhimmel mit seiner sinnlichen Schönheit so liebevoll dargestellt, die fünf christlichen Gestalten — Christus und die vier personifizierten Kardinaltugenden — sind dagegen von einer so unsinnlichen Würde und Feierlichkeit, daß die etwa vorhandene rein intellektuelle Tendenz durch die künstlerische Einkleidung ins Gegenteil gewandelt scheint: „Um den einen zu bereichern, mußte diese schöne Welt vergehn."

Als *Plastiker* baut Klinger auf der Antike auf, ohne jedoch in ihre abstrakte Idealität zu verfallen. Zwischen den beiden Polen Hildebrand und Rodin nimmt er etwa die Mitte ein. Ein starker Wirklichkeitssinn vereinigt sich mit Streben nach geistiger Tiefe. Eine Eigentümlichkeit Klingers ist das Verwenden verschiedenfarbigen Materials. Um die nötigen Marmorarten zu erhalten, scheute er die weitesten Auslandsreisen nicht. In dieser Vorliebe für Zusammensetzung von Bildwerken aus verschiedenen Marmorsorten offenbart sich eine *Grundanlage Klingers, der Sinn fürs Ornamentale und Dekorative* ebenso wie in den zum Teil malerischen, zum Teil plastischen Umrahmungen seiner großen Bilder und in den Randverzierungen seiner Radierungsfolgen. Klinger ist seinem

Wesen nach ebenso wie Stuck ein dekorativ geartetes Talent. Auch die Rhythmik und Vertikalität seiner Monumentalgemälde, die sich schon im Spaziergänger ankündigte, weist auf raumschmückende Zwecke.

Unter den Plastiken ist der Beethoven am bekanntesten geworden. Die Gestalt dieses mächtigen Genius mußte ihn um so mehr locken, als er selbst musikalisch sehr veranlagt war. Auch Brahms hat er ja ein graphisches Denkmal gesetzt. Den Beethoven-Kopf finden wir bereits in der Pietà als Modell für den hl. Johannes verwertet. Bei dem großen plastischen Beethoven-Werk macht die ganz unmotivierte Entblößung des Oberkörpers einen peinlichen Eindruck. Dieser idealistische Zug in Verbindung mit dem porträtmäßig aufgefaßten, realistisch durchgebildeten Kopf ist eine Beleidigung des gesunden Gefühls und ein Widerspruch mit des Künstlers eigener Theorie, nach welcher er selbst für die Darstellung des Nackten logische Gründe fordert. Es ist das allerdings nicht der erste Fall, daß der Meister seine eigenen Theorien in der Praxis umstoßt.

Oft hat man Klinger Zeichenfehler vorgeworfen. Die Tatsache ist nicht zu bestreiten, nur darf man bei einem Ideenkünstler nicht allzu großes Gewicht auf derlei Verzeichnungen legen; sie werden ja meist durch Vorzüge anderer Art wettgemacht. Klinger teilt diese Lässigkeit in der Behandlung der Naturformen mit den meisten Ideenkünstlern. Bei der Fülle ihrer inneren Eingebungen nehmen sie sich nicht mehr Zeit zu Naturstudien. Die absolute Vollkommenheit eines Kunstwerkes verlangte freilich auch in dieser Beziehung tadellose Korrektheit, soweit das Abweichen von der Natur nicht bewußt gewollt ist und einem höheren Zwecke dienen soll. Naturstudien sind nun einmal für einen Künstler das, was der Zettelkatalog für den Gelehrten ist. Zitate nach dem Gedächtnis sind immer verdächtig.

Wiederholt wurde das Schriftchen „Malerei und Zeichnung" erwähnt, das Klinger 1891 zum erstenmal herausgab. Wir möchten bei anderer Gelegenheit einmal moderne Künstlerästhetiken eingehender untersuchen und dann auch Klingers und Liebermanns theoretische Schriften erörtern. Für heute nur dies: Gegen Schluß seines Büchleins behandelt Klinger eine Frage, die mit dem Thema der Schrift nichts zu tun hat, sondern nur den Zweck einer Selbstverteidigung zu verfolgen scheint: die Frage über das Nackte in der Kunst. Es wäre vergeblich, mit Klinger und seinen Freunden über diese Frage verhandeln zu wollen. Uns gilt die moralische Volksgesundheit ein höheres Gut als alle Kunst, und darum, nicht weil

wir ihm von einer rein abstrakten, über der wirklichen Welt schwebenden Kunsttheorie unrecht geben müßten, trennt uns von seiner Ansicht eine Welt.

In seinem neuesten Radierungswerk, dem Märchenzyklus „Das Zelt", herrscht das Fleisch völlig. Diese Graphik ist Pornographik, wo sich selbst die perversesten Empfindungen tummeln dürfen. Es fehlt nicht einmal eine lesbische Potiphar. Von diesem jüngsten Werk wurden 116 Exemplare abgezogen. Das Exemplar kostet, von den wesentlich teueren Probedrucken abgesehen, 4800 Mark. Dieser Umstand verhütet glücklicherweise eine Verbreitung in weiteren Kreisen. Und diesen wüsten erotischen Traum nennt Klinger ein Märchen!

Aber selbst rein künstlerisch bedeutet „Das Zelt" einen Abstieg von der früher erreichten Höhe. Die Bilder sind flauer im Technischen, weichlicher in der Form bis zum Mondän-Sentimentalen, und unmotivierte Verzeichnungen finden sich mehr als sonst. Früher war seine technische Instrumentierung viel satter und reicher und seine Form herber und größer.

Das also ist Klinger, „der abseits gelegene, aber höchste Gipfel der Kunst unserer Zeit", wie ihn Avenarius, panegyrisch gestimmt, in seinem Buch „Klinger als Poet" nennt. Das ist reichlich optimistisch. Wir möchten auf Grund gewisser Witterungen über den Wandel heutiger Kunstwertungen fürchten, daß der Gipfel verschwindet und nur das „abseits gelegen" übrigbleibt. Schon eingangs wurde darauf hingewiesen, daß der Widerspruch gegen die Klingersche Kunst immer lauter wird, und zwar nicht nur von seiten der „Moralischen", sondern auch von seiten der reinen Ästheten. Wie kein anderer Künstler, Richard Strauß vielleicht ausgenommen, hat Klinger Sensation gemacht. Aber Sensation hat sich stets als ein gar schwaches Fundament für einen Dauerbau erwiesen. Nur zu leicht bricht er zusammen.

Josef Kreitmaier S. J.

# Übersicht.

## Neuere Darstellungen der psychologischen Gefühlslehre.

Bei dem gewaltigen Fortschritte der Psychologie, den die letzten Jahrzehnte sahen, fiel der Löwenanteil dem sinnlichen Erkenntnisgebiet zu, der Empfindung und Wahrnehmung, und dem niedersten verbindenden Prozeß, der Assoziation. Was diese Gebiete an Umfang und Tiefe gewonnen haben, mag man beispielsweise in des Referenten „Lehrbuch der experimentellen Psychologie" nachsehen, das an anderem Orte besprochen wurde (diese Zeitschrift 91 [1916] 162 ff.). Demgegenüber ist die Entwicklung in der Lehre von den Gemütsbewegungen und Willensvorgängen fast unbedeutend zu nennen. Man kann daraus der experimentellen Forschung keinen Vorwurf machen, die mit Recht eine solide Grundlegung der elementareren Prozesse erstrebt, bevor sie weiterschreitet. Wie langsam und vorsichtig ging einst die physikalische Forschung voran, fast nur auf dem Gebiet der Mechanik Schritt für Schritt erobernd, bevor sie den Boden gewann, auf dem die Riesenerfolge im Zeitalter der Elektrizität und Elektronen möglich waren. Entsprechend dem Gang der Forschung sind auch die Gesamtdarstellungen des Gefühlslebens noch bescheiden. Es wird uns deshalb leicht sein, die Hauptbeiträge der letzten Jahrzehnte zu übersehen. Wir wählen vier aus, die sich auf Frankreich, Dänemark, England und Deutschland verteilen und sich in etwa ergänzen:

1. Ribot, jahrelang einer der führenden französischen Psychologen, hat unter den zahlreichen Monographien, in denen er Teilgebiete der Psychologie zusammenfaßte, eine seiner besten den Gefühlen gewidmet (Psychologie des sentiments, 1896; ins Deutsche übersetzt als: Psychologie der Gefühle, 1903, 548 Seiten). Eine Übersicht der Kapitelfolge kann uns zeigen, wie Ribot sein Thema auffaßt. Bezeichnend ist gleich die einleitende Bemerkung, das Wesentliche im Gefühlszustand seien nicht die psychischen Zustände, sondern die motorischen Äußerungen, Bewegungen, Gebärde, Stimme usw. Der erste Teil umfaßt die allgemeine Psychologie des Gefühlslebens; der Reihe nach werden in einzelnen Kapiteln behandelt: der körperliche Schmerz; der psychische Schmerz; das Lustgefühl; das krankhafte Lust- oder Schmerzgefühl; die neutralen Zustände; Allgemeines über Lust und Unlust; das Wesen der Gemütsbewegungen; ihre inneren Bedingungen; Teilungen; das Gefühlsgedächtnis; der Einfluß der Gefühle auf die Ideenassoziation; die sog. Abstraktion bei den Gemütsbewegungen. — Als

charakteristische Einzelheiten aus diesem Gebiet seien folgende erwähnt. Nach Ribot gibt es auch reine Gefühlszustände, d. h. grundlose Lust, Furcht, Reizbarkeit. Als ursprüngliche Gefühle, aus denen sich alle andern ableiten lassen, stellt er die fünf auf: Furcht, Zorn, Zuneigung, Selbstgefühl, endlich geschlechtliche Gemütsbewegung. Der psychische Schmerz ist als Schmerz vom körperlichen nicht verschieden. Von den Grundgefühlen werden jeweils Ursachen, Äußerungen, krankhafte Zustände sorgfältig beschrieben. Für das Wesen der Gemütsbewegung bevorzugt er, wie von ihm zu erwarten, die Theorie von James-Lange: Die Gemütsbewegung ist nicht ein spezifischer Bewußtseinszustand, sondern nur das Bewußtwerden der begleitenden organischen Erscheinungen, wie des Zitterns, Errötens, der Beklemmung usw.; das gilt auch von den höchsten Gemütsbewegungen, den moralischen oder ästhetischen. Besonders große Verschiedenheit herrscht unter den Forschern in der Suche nach einer passenden Einteilung der Gemütsbewegungen: einige teilen nach den vorausgehenden intellektuellen Zuständen d. h. nach den Objekten; andere gehen empirisch voran, unter Berücksichtigung der in der Sprache durch eigene Namen gekennzeichneten Vorgänge; eine besonders eingehende Teilung stammt von Ch. Mercier, der sechs Klassen aufzählt mit 23 Arten und 128 einzelnen Gefühlsäußerungen. Ribot selbst zieht es vor, von seinen fünf einfachen Gefühlszuständen ausgehend alle andern abzuleiten. Das Bestehen eines Gefühlsgedächtnisses hat den Sinn, daß an eine Erinnerung sich der früher vorhandene Gefühlszustand wieder in großer Stärke anschließen kann. Mit der Abstraktion der Gemütsbewegungen ist gemeint, daß aus einer Reihe zusammengehöriger Gefühle eine Art Durchschnitt gebildet und gefühlt werden kann; das liegt z. B. vor, wenn man vom allgemeinen Eindruck einer Oper oder der Werke eines bestimmten Komponisten redet.

Im zweiten Teil, der speziellen Gefühlspsychologie, folgen sich die Kapitel: Der Selbsterhaltungstrieb mit den zugehörigen Gefühlen; die Furcht; der Zorn; die Sympathie und Zuneigung, wobei erstere irrig in eine bloße Übereinstimmung der Seelenzustände gesetzt wird; die Selbstgefühle, wie Demut, Hochmut; der Geschlechtstrieb mit seinen Störungen. Zu den zusammengesetzten Gemütsbewegungen verhelfen die Prozesse der Entwicklung, Entwicklungshemmung und Zusammensetzung. So ergeben sich die weiter behandelten sozialen und moralischen Gefühle; das religiöse Gefühl. Die Entwicklung der Religion wird in positivistischer Weise aus Fetischismus, Animismus usw. abgeleitet; sie hat die moralische Ordnung erst spät in sich aufgenommen. Im weiteren Verfolg werde der Gottesbegriff immer mehr gereinigt, als unerreichbares Ideal angesehen, das Gefühl geschwächt, bis eine unbestimmte Ehrfurcht vor dem Unerkennbaren und eine gewisse Neigung zum Ideal übrig bleibe (!). Verständiger sind die folgenden Ausführungen über die ästhetischen und die intellektuellen Gefühle. Die letzten Kapitel behandeln in ziemlich eingehender Weise die Einteilungen des Charakters, den Ribot so definiert, daß die große Mehrzahl der Menschen außerhalb der Teilungen fällt und neue Teilungen der abnormen Charaktere aufgestellt werden müssen; die Unterabteilungen ergeben sich im wesentlichen aus dem Überwiegen

der verschiedenen Grundkräfte der Seele. Den Abschluß bildet der Verfall des Gefühlslebens, besonders in der Geisteskrankheit.

Das Werk Ribots weist die Vorzüge und Nachteile seiner vielen psychologischen Arbeiten auf: ein Überreichtum an Einzelheiten, eine gefällige und übersichtliche Art, sie zu gruppieren. Dagegen fehlt die gründliche exakte Forschungsarbeit der experimentellen Psychologie durchgängig; seine philosophischen Erklärungen bevorzugen positivistische und materialistische Anschauungen.

2. Auf dem Boden der experimentellen Psychologie steht eigentlich erst das von der dänischen Akademie der Wissenschaften preisgekrönte Werk des dänischen Psychologen Alfred Lehmann: „Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens", 1892. 1914 erschien es in zweiter Auflage (421 Seiten, mit 19 Abbildungen im Text und 9 Tafeln), die in Wirklichkeit ein völlig neues Werk geworden ist. Der Nachdruck liegt hier nicht auf einer farbenprächtigen Beschreibung der Einzelaffekte mit zahlreichen Veranschaulichungen aus Leben und Literatur, sondern auf der Herausarbeitung der allgemeineren Gesetze, die dem Gefühlsleben im Gegensatz zum Erkenntnisleben eigentümlich sind. So wird zunächst die Natur der Gefühle bestimmt, ihr Gegensatz zu den Erkenntnissen, speziell zu den Organempfindungen. Während Wundt sechs Elementargefühle annimmt, betrachtet Lehmann alle außer Lust und Unlust als Organempfindungen. Die physiologische Erklärung der Gefühle gipfelt in seiner sorgfältig ausgearbeiteten dynamischen Gefühlstheorie. Die Gesetze des Gefühlslebens selbst, welche großenteils auf Fechner zurückgehen, betreffen zunächst die Abhängigkeit der Gefühle von Qualität, Intensität und Ausdehnung der Empfindung, was alles, soweit möglich, aus der dynamischen Gefühlstheorie abgeleitet wird. Besondere Behandlung erfährt die Abhängigkeit der Gefühle vom seelischen Gesamtzustand, die allgemeinen und partiellen Umstimmungen, die Verschmelzung der Gefühle und die Eigenschaften der so entstehenden Totalgefühle. Erst gegen Schluß wendet sich die Abhandlung zu Begriff und Arten der Gemütsbewegungen; unter ihnen finden die ästhetischen eine etwas eingehendere Darstellung, besonders auch die sonst selten behandelten Naturstimmungen, die an guten Phototypien von Landschaften veranschaulicht werden.

Die Stärke des Lehmannschen Werkes liegt in der Sicherheit der Tatsachengrundlage, die sich auf die besten experimentellen Untersuchungen, auch eigene Forschung, stützt, die kristallklare Darstellung, endlich der eingehende Versuch, alle Gesetzmäßigkeiten auf die dynamische Theorie physiologisch zurückzuführen. Dieses letztere Bestreben geht manchmal zu weit, wie überhaupt die Neigung unverkennbar ist, alles Gefühlsleben in die direkt physiologisch erweckten Elementargefühle Lust und Unlust aufzulösen. Auch sonst nähert sich Lehmanns Psychologie noch zu sehr der englischen Assoziationspsychologie, die aus der Kombination von Empfindung, Vorstellung, Lust und Unlust alles zu erklären strebt; eine spezifisch davon verschiedene Verstandes- und Willenstätigkeit läßt er nicht zu; eine Konstruktion, die selbst im Lager der experimentellen Psychologie heute vielfach nicht mehr als genügend anerkannt wird. Beschränken wir uns freilich

auf die Grenzen des niedern Seelenlebens, so sind die Erklärungen Lehmanns sicher die heute am tiefsten gehenden, die ihren Wert wohl großenteils behalten werden.

3. Berechtigtes Aufsehen erregte neuestens ein Werk von Mc Dougall, das sich als Einleitung zur sozialen Psychologie bezeichnet (An introduction to social psychology, 1914, 8. Aufl., 431 Seiten), in Wahrheit aber auch als Gefühls- und Willenslehre bezeichnet werden könnte. Ihm erscheint die alte (englische) Psychologie der Seele mit der bloßen Fähigkeit, die Außenwelt abzubilden und etwa noch den beiden aktiven Fähigkeiten des Gedächtnisses und der Tendenz, Lust zu suchen und Unlust zu vermeiden, unzureichend. Auch müsse die Wirkung der Umwelt auf die Seele berücksichtigt werden. Die soziale Psychologie muß zeigen, wie mit den angeborenen Fähigkeiten des menschlichen Geistes das ganze komplexe geistige Leben der menschlichen Gesellschaften gebildet wird und wie dieses selbst wieder auf das individuelle Leben zurückwirkt. Die erste Aufgabe ist dem Verfasser deshalb, die Instinkte im Seelenleben nachzuweisen. Der Instinkt ist die ererbte Disposition, die ihren Besitzer bestimmt, gewisse Objekte besonders zu beachten, von ihnen affektiv ergriffen zu werden und darauf in bestimmter Weise zu handeln. In den verschiedenen primären Instinkten stecken auch die primären Gemütsbewegungen. So liegt im Fluchtinstinkt die Furcht, im Abstoßungsinstinkt der Widerwille, im Instinkt der Neugierde die Verwunderung, im Kampfinstinkt der Zorn, im Instinkt der Unterwürfigkeit oder des Sich-zur-Schau-Stellens die Selbstgefühle der Demut und des Stolzes, im elterlichen Instinkt die Gemütsbewegung der Zärtlichkeit (Liebe). Einige andere Triebe, wie Eifersucht, Nahrungstrieb, Herdeninstinkt, Erwerbstrieb geben weniger klar definierte Gefühle. Nicht so sehr spezifische Instinkte als vielmehr allgemeinere angeborene Triebe sind die drei der Sympathie (im Sinn von Gleichgefühl mit dem beobachteten andern), der Suggestion (als Annahme einer fremden Überzeugung ohne logisch genügende Gründe) und der Nachahmung.

Auf dieser Grundlage der einfachen Gemütsbewegungen erheben sich die komplexeren als Verbindungen von mehreren einfachen zugleich mit Lust und Unlust, Erregung usw. So enthält die Bewunderung Verwunderung (Neugier) zugleich mit Unterwerfung (dem negativen Selbstgefühl); die Dankbarkeit umfaßt Zärtlichkeit und Unterwerfung. Andere höhere Gemütsbewegungen schließen ein organisiertes System von Gefühlsdispositionen ein, die sich auf dasselbe Objekt beziehen (die sentiments). So ist es mit der Liebe, aus der unter verschiedenen Umständen die verschiedensten Gemütsbewegungen entspringen: Zärtlichkeit, wenn die Person gegenwärtig ist, Furcht, wenn ihr Gefahr droht, Zorn, wenn sie angegriffen wird, Kummer, wenn sie verloren ist usw. Die Hauptsorge Mc Dougalls ist, nachzuweisen, wie auf Grund der Instinkte das moralische Verhalten, die sittliche Persönlichkeit sich ausbildet. Mit Ausschließung des Gedankens an eine jenseitige Sanktion, die ihm als niedrigeres Motiv erscheint, baut er das moralische Verhalten auf die öffentliche Billigung und Mißbilligung. — Inwiefern dieses letztere Motiv höher sein soll, als die Billigung und Mißbilligung Gottes,

ist freilich nicht einzusehen. Überhaupt zeigt die Ableitung eher, wie die Menschen zu einem Surrogat der Sittlichkeit kommen können; denn eine absolute Verpflichtung, auch für geheime Handlungen, wird so nicht gewonnen. Mc Dougall hält die Willensfreiheit nicht, steht ihr aber ziemlich nahe; auch scheinen ihm die Beweise dafür vom Determinismus nicht widerlegt. Dieser zweifelnden Stellung entspricht eine mangelhafte Bestimmung des Wesens des menschlichen Wollens.

Der zweite Teil des Buches ist mehr Sozialpsychologie: er zeigt, wie die einzelnen primären Tendenzen im Leben der Gesellschaft noch wirksam sind, so der Fortpflanzungsinstinkt, der Kampfinstinkt, der Herdentrieb, die Nachahmung usw.

Bleiben wir bei der Gefühlslehre des Buches stehen, so besteht ihr wertvoller Beitrag darin, daß sie die natürliche Rolle der Gefühle in einziger Weise hervorhebt. Die Affekte erscheinen nicht mehr als Zierrat, oder reines rhetorisches Hilfsmittel, sondern als lebenswichtige Leistung ersten Ranges. Vieles ist auch geboten für die Entwirrung der höheren Gemütsbewegungen. Der Nachweis, wie im menschlichen Handeln der instinktiven Grundlage eine bleibende Rolle zukommt, und inwiefern diese durch die rationellen Motive zum Gesamthandeln ergänzt wird, gehört eigentlich schon mehr in die Lehre des menschlichen Handelns. Hierin liegt wohl der Hauptwert des geistreichen Buches, das auf experimentelle Resultate eigentlich kaum Rücksicht nimmt, und dadurch zeigt, wieviel auch außer den Schranken der experimentellen Forschung dem Psychologen zu suchen bleibt.

4. Die neueste Zusammenstellung über unser Thema stammt von dem Bonner Psychologen Störring (Psychologie des menschlichen Gefühlslebens, Bonn 1916, Cohen, 289 Seiten). Der Verfasser, wohlbewandert in der experimentellen Psychologie, die ihm manche wertvolle Beiträge verdankt, beherrscht außerdem wie wenige das psychopathologische Tatsachengebiet, das er schon vor zwei Dezennien den Psychologen durch ein umfangreiches Werk zu eröffnen sich bemühte. Von seiner Hand kann man deshalb eine vollendete Darstellung dessen erwarten, was in der heutigen Psychologie über Gefühle feststeht. Diese Erwartung wird nicht getäuscht. Störrings Buch legt wesentlich weniger als dasjenige Lehmanns Gewicht auf die physiologischen Erklärungen; dafür sind die rein psychologischen Verhältnisse desto mehr betont.

Der erste Teil behandelt, wie üblich, die allgemeine Gefühlslehre: daß das Gefühl keine Art von Empfindungen ist; doch wird gleich die Rolle der Organempfindungen und ihrer Gefühle für die Affekte stark betont; die körperlichen Begleiterscheinungen der Gefühlsarten; die physiologischen Gefühlstheorien usw. Sehr bald wendet sich die Darstellung zu den psychologischen Gesetzmäßigkeiten, dem Gefühlsgedächtnis, der Gefühlsübertragung, dem Kontrastgefühl, der Gefühlsabstumpfung, den gemischten Gefühlen. — Der zweite Teil bespricht die Rolle der Gefühle für die andern psychischen Tätigkeiten: so werden die Fixierungen der Vorstellungen im Bewußtsein (z. B. bei der Skrupulosität) als Wirkung der Gefühle (hier der Angst) nachgewiesen. Die gleiche Ursache erlaubt eine ansprechende Erklärung der Verdrängung, worauf nach der Theorie von Breuer

und Freud so viele hysterische Erscheinungen beruhen. Nach Störring wird durch das Anklingen eines früheren affektbetonten Ereignisses unter Umständen das Auftauchen der Vorstellung selbst gehemmt. Die Bedeutung der Gefühle für das Bewußtsein vom eigenen Körper, für Überzeugungen und Handlungen ist eine bekannte Erfahrung, die durch die pathologischen Übertreibungen grell beleuchtet wird. Wenn Störring jedes Willenselement für überflüssig erklärt, so wird damit ein Standpunkt der Assoziationspsychologie festgehalten, der auch in der Psychologie allmählich beginnt überwunden zu werden.

Der dritte Teil, die spezielle Gefühlslehre, behandelt nur die wichtigsten Gefühlsarten, nämlich die vier großen Klassen der ästhetischen, moralischen, religiösen und intellektuellen Gefühle. In der psychologischen Ästhetik werden einige Streitfragen herausgegriffen, so die Rolle des assoziativen Faktors für den ästhetischen Genuß, die Einfühlung, die eine nüchterne Erklärung findet, die ästhetische Bedeutung der Unlustgefühle, der ästhetische Scheincharakter. Bei der sittlichen Wertschätzung fragt die Psychologie nicht nach der objektiven Gültigkeit, sondern nach der Eigenart dieser Gefühle und dem Entstehen der Wertschätzung. Als sittlich wird vorausgesetzt, was dem Mitgefühl mit andern entspricht, ebenso die geistige Lust, die auf höhere Tätigkeiten geht, die Willensentschlüsse, die der Persönlichkeit entsprechen und der Selbstachtung genügen. Dann wird nachgewiesen, wie die eigene Entwicklung sowohl wie die Einwirkung der Umgebung notwendig derartige Wertschätzungen schafft. — Die angegebenen Handlungen treffen sachlich, wie man leicht sieht, vielfach mit den sittlichen zusammen. Aber es läßt sich nicht zeigen, wie die Ideale der Gerechtigkeit, des Wohlwollens usw. dann etwas mehr wären, als eine Art ästhetische Lebensziele, denen man sich ohne Selbstvorwurf auch entziehen könnte; der Anspruch dieser Ziele auf absolute Anerkennung ist außer acht gelassen. — Einige grundlegende religiöse Gefühle werden eingehender beschrieben, wie das der Abhängigkeit von Gott (die übrigens noch in einem wahren Sinn absolut bleibt, wenn sie auch vom Menschen frei geleistet wird), des Vertrauens, des mit Gott sich eins Fühlens usw. Die Entwicklung der Religion wird leider nach der veralteten Darstellung von Tylor und Wundt beschrieben; die neuestens von A. Lang und W. Schmidt auf gute ethnologische Gründe gestützte Degenerationstheorie verlangt durchaus nicht, wie hier behauptet wird, einen angeborenen Gottesglauben im Sinne des Descartes, oder eine rein metaphysische Ableitung unabhängig von praktischen Lebenszielen; sie sagt nur, daß es dem Menschen leicht ist, z. B. aus der Notwendigkeit einer Sanktion für das Sittengesetz zu einem genügenden Gottesbegriff zu kommen. Mehr Anerkennung verdient es, wenn Störring im Gegensatz zu manchen liberalen Theologen, wie Ritschl, betont, daß die religiösen Gefühle die Überzeugung vom Dasein Gottes notwendig voraussetzen. Daß dieser Glaube nicht unmittelbar durch jedes sogenannte Erleben Gottes im Phänomen der Bekehrung etwa garantiert ist, ist angesichts der widersprechenden Inhalte mancher solcher Erlebnisse naheliegend genug. Daß die Sittlichkeit zeitlich der Religion weit vorausgehen soll, beruht auf den Anschauungen des Verfassers über Wesen der Sittlichkeit

und Entwicklung der Religion. Unter den intellektuellen Gefühlen ist das Denknotwendigkeitsgefühl, dessen Unterschied vom Assoziationszwang mit Recht hervorgehoben wird, wohl nur in sehr uneigentlichem Sinne ein Gefühl zu nennen. Um so mehr verdient die Freude an intellektuellen Funden, die einst schon Aristoteles beschrieb, hier ihren Platz.

Das Werk von Störring wird im ganzen genommen unter den genannten wohl am meisten dem gerecht, was man in einer Darstellung der Gefühlspsychologie erwartet. Wenn bei den älteren Philosophen die Gefühlslehre seltener Gegenstand eigener Darstellungen war, so hat das vielleicht den inneren Grund, daß damals die ungleich wichtigeren Gebiete der Verstandeserkenntnis und Willenshandlung das Interesse mehr in Anspruch nahmen. Wo das Gefühlsgebiet behandelt wurde, wurde es dann in Ethik und Rhetorik eingegliedert. Es ist für die Psychologie wohl ein Fortschritt, daß die Lehre ihren natürlichen Platz wiedergewonnen hat, während sie inhaltlich zugleich an der Bereicherung, welche alle psychologischen Teilgebiete von der experimentellen Forschung erfahren, auch einen, freilich noch bescheideneren Nutzen gezogen hat.

Joseph Fröbes S. J.

# Besprechungen.

## Religionsphilosophie.

Kosmogonie. Von Christian von Ehrenfels. 8° (VIII u. 208 S.) Jena 1916, Diederichs. *M* 5.—

Solange eine Wissenschaft in ihrer Jugendkraft steht und in starkem Triebe wertvolle Ergebnisse liefert, pflegen Fragen nach der Persönlichkeit der Erfinder vor dem reinen Interesse an den neuen Errungenschaften selbst im Hintergrund zu bleiben. Im vorliegenden Falle aber, da die Schrecken des beginnenden Weltkrieges Christian von Ehrenfels, Ordinarius der Philosophie in Prag, in die Reihe der Religionsgründer gerufen haben, können wir das Quis dixit? nicht umgehen. Und wir sind in der glücklichen Lage, daß uns der Verfasser im Geleitwort und in der Einführung über die ungewöhnlichen Entstehungsumstände seines Werkes manchen Aufschluß gibt[1].

Ehrenfels bereicherte in der ersten Periode seiner Forschertätigkeit die Ethikliteratur, indem er in zahlreichen Veröffentlichungen seine voluntaristische Werttheorie ausbaute; etwa seit 1900 wandte er sich ganz der Sexualethik zu. Seine Reformvorschläge „waren seinerzeit ungehört verhallt" (S. II); da nun der blutige Tod der Besten des Volkes die allgemeine Aufmerksamkeit diesem Probleme zuwenden mußte, arbeitete von Ehrenfels bis April 1916 einen dahingehenden Aufruf an das deutsche Volk aus.

Gleichzeitig stachelten der Hinblick auf den „todverachtenden Opfermut" der Millionen und die ungewisse Zukunft unserer Zivilisation den angehenden Siebziger an, „die Zeit zu nutzen — und an Kulturgütern zu retten — was sich noch retten ließ" (S. I), ein „Werk mit den fernsten Ausblicken und dem weitestreichenden Unterfangen" zu schaffen, „eines der Wahrzeichen" (S. V) des deutschen Volkes. Dies mit großer Zuversicht angekündigte Werk — „das Beste, das jemals ich schaffen durfte" (S. VIII) — hat nichts Geringeres zum Ziel, als einen „starken und dauerhaften Beitrag" zu liefern „an der künftigen Erfüllung der Sehnsucht aller echten Philosophie, der Religionsgründung auf wissenschaftlicher Basis" (S. 149). Die drei ersten Abschnitte (Kosmische Physiognomik; Die kosmischen Prinzipien; Die Natur des Einheitsprinzips) werden als reife Frucht vorangegangener Forscherarbeit dargeboten. Von den übrigen drei Abschnitten erfahren wir (S. II): In der durch die Kriegserregung „gesteigerten Verfassung fand ich den Mut, dem Schritt meiner eigenen Forschungsarbeit voranzueilen

[1] Nachträglich erfahren wir, daß sich von Ehrenfels bereits über ein Jahr in einer Anstalt für Geisteskranke befindet.

und Gedanken, die sich noch im Zustand des Keimens befanden, durch Schriftzeichen festzubannen".

Unter den Gelehrten, die seine Neuorientierung der Religion gefördert haben, nennt von Ehrenfels ältere und jüngere Mitglieder der Schule Brentanos, Meinong, und mit Ausdrücken, als müsse er sich entschuldigen, auch — Ernst Horneffer. Obgleich Horneffers Versuche in Ehrenfels „die peinliche Empfindung des Mißverhältnisses zwischen Wollen und Können" wachrufen und jene streng wissenschaftlich philosophische Schulung und Feinheit der Dialektik vermissen läßt, so zogen Ehrenfels doch das starke Wollen, die Ursprünglichkeit des Freidenkers an. Die Hauptförderung aber verdankt von Ehrenfels der deutschen Musik, deren innerlicher Aneignung er „ein weit größeres Quantum an psychischer Energie... zugewandt, als der Rezeption philosophischer Literatur" (S. VII). Die deutsche Musik, bekennt er, sei ihm Religion gewesen, die ihm Weltvertrauen, sittliche Kraft und inneren Halt erteilt, von dem Tage an, da er sich innerlich endgültig vom katholischen Dogma lossagte (im Jahre 1880), bis zum Frühling 1911, da ihm die Umrisse der in der Kosmogonie vorgetragenen Metaphysik aufgingen.

Zum Ausgangspunkt nimmt von Ehrenfels eine Beobachtung im kausalen Weltgeschehen, die er das Gesetz der Reversion nennt: Das Band, das eine gegenwärtige Tatsache mit ihrer Ursache verbindet, scheint uns viel fester zu sein als das Band hinüber auf das Zukünftige. Wir können mit größerer Sicherheit aus der gegenwärtigen Gestalt der Erde ihre frühere Beschaffenheit erschließen als die künftige. Der Stammbaum, der von einer Ursache anhebt, wird immer verzweigter und die ferner liegenden Gestaltungen gehen weiter auseinander; die innere Folgerichtigkeit im Verlauf der kosmischen Geschehnisse wird oft gestört und abgelenkt, es gibt selbst zahlreiche blinde Endungen. Ein Laplacescher Geist, der aus einem voll durchschauten Querschnitt der Welt jeden kommenden Zustand vorausberechnen kann, ist ein Unding. Entsprechend besitzt unser Erkennen des Zukünftigen nicht die zwei Qualitäten der Gewißheit und des Irrtums, sondern nur ein steigerbar vernünftiges Vermuten.

Solche Erwägungen, wenn auch unanalysiert, führten nach Ehrenfels schon die Mythenbildung und seit Anaxagoras auch die Philosophie zu einer dualistischen Auffassung des Weltganzen. „Als wissenschaftlich abgeklärteste Fassung solcher Versuche" (S. 22) begegnet die Hypothese, das Weltganze sei von einem Gott gebildet, der im Gestalten des gleich ewigen, ursachlosen Urstoffes auf unermeßliche Widerstände stieß. Daraus erkläre sich Tod, Vernichtung und alles Übel trotz der Allgüte Gottes. „Diese Hypothese, welche in ihrem wesentlichsten Grundgedanken wie keine andere die vorfindliche kosmische Physiognomie zu erklären vermag" (S. 23), erscheint Ehrenfels nur in zwei Punkten verbesserungsbedürftig, um im Entwicklungsgang der Zukunft „als Grundpfeiler der auf wissenschaftlicher Basis aufzubauenden religiösen Weltanschauung" (S. 174) zu fungieren: An die Stelle des Urstoffes setzt von Ehrenfels das absolute Chaos, gegen dessen Widerstände die Welt geschaffen ist. Dem schaffenden Gott benimmt von Ehrenfels die anthropomorphen Merkmale und läßt ihn nach zufälligen Anregungen plan- und absichtslos wirken nach Analogie eines Geometers, den

drei feste Punkte je nach Zufall zur Konstruktion eines Kreises oder einer andern Figur veranlassen.

Die Erkenntnis der Planlosigkeit im göttlichen Wirken ist von Ehrenfels erst spät aufgegangen. Noch auf Seite 44 glaubt er das Dasein des Übels aus den Widerständen des Chaos allein erklären zu können; diese Ansicht wird Seite 176 zurückgenommen: „Nur unter Voraussetzung eines absichtslosen Gestaltens können wir verstehen, daß aus dem Urquell alles Guten organische Bildungen hervorgehen konnten wie etwa der Bandwurm oder der Bakzillus der Syphilis. Diese Erklärung erfordert freilich als notwendiges Korrelat die Annahme eines tiefstgreifenden Erschütterungsprozesses in Gott, sobald er sich jener und ähnlicher Früchte seines absichtslosen Gestaltens bewußt ward und zugleich die Fähigkeit zu zweckbewußt vorausschauendem Wollen in ihm erwachte."

Wir können es uns ersparen, die weiteren Dogmen wiederzugeben, welche die deutsche Musik dem Religionsgründer offenbarte. Nur der in Fettdruck gegebene Leitsatz seiner Philosophie der Geschichte sei noch angeführt: „In und mit dem Menschen sucht Gott nach einer führenden Idee, welche fähig wäre, sein bisher triebhaftes Gestalten in Bahnen des Zweckbewußtseins zu leiten. Diese Idee ist noch nicht gefunden."

Will nun jemand der dargelegten Metaphysik mit schlichten Beweisen entgegentreten, so erklärt von Ehrenfels: „Das vorliegende Werk sucht seine Anhängerschaft unter den — zwar philosophisch begabten, aber philosophisch noch nicht eingeschulten und noch nicht eingeschworenen unbefangenen Geistern der heranwachsenden Generation" (S. 153). Ja er ruft nach Gamalielart höhere Mächte als Schiedsrichter auf. Es „ist jedem im Dienste der Philosophie ergrauten Adepten wohlbekannt, daß der Austrag zwischen den im Fundamentalen auseinanderstrebenden Denkrichtungen nicht durch formal korrekte Diskussion der strittigen Punkte vor sich geht, sondern durch das Obsiegen der im Schoße der Zeit triebkräftigen Impulse in einer Art Kampf ums Dasein, in einem Rivalitätsbewerb der Doktrinen um die Zustimmung der noch unverdorbenen, in ihrer Apperzeption unbefangenen Intellekte der heranwachsenden Jugend". Darum will von Ehrenfels jeder Polemik geflissentlich aus dem Wege gehen und sich auf das „selbst Bessermachen" beschränken.

Dem prähistorischen Denken eines Pherekydes und seiner Nachfolger bis auf den Dramatiker Plato können wir es verzeihen, wenn sie die Lücken ihrer Weltanschauung mit mythologischen Dichtungen zudecken; daß man aber heute versucht, einen manichäischen Pantheismus als den Heiland des Weltkrieges auszurufen, ist mehr als naiv. Der ganze Versuch, unserer Kultur mit fremdem, altem Denken aufzuhelfen, erinnert an die abfallende Zeit griechischen Volkslebens, in der die attische Komödie nicht müde ward, die importierten Mysterien zu verspotten, und erinnert an die Hyperkultur des alten Rom, da eine sozial unmögliche Welt um den orientalischen Mithras tanzte und die Schellen der ägyptischen Isis schwang.

Das kann und darf es nicht sein, was in der Tiefe der deutschen Seele ruht und unter der Wucht der Kriegsleiden nach oben ringt. Das herbste

Heilandswort, das Wort von der Drangabe des Lebens für andere, sehen wir unsere Braven tagtäglich erfüllen: der Krieg macht auch die deutsche Seele reifer für ein volles Erfassen des Christentums, seiner Lehre und seiner Gebote.

Alois Rauchenberger S. J.

## Ethik.

Das menschliche Leben oder die natürlichen Grundzüge der Sittlichkeit. Von Dr. P. Gregor Koch. 8° (580 S.) Einsiedeln 1916, Benziger. *M* 6.40; geb. *M* 7.20

Abweichend von gewohnten Pfaden sucht dieses Buch zur wissenschaftlichen Ethik einen Beitrag zu liefern. Der Verfasser geht vom Menschen aus. Er will die Lebensgebiete und Lebensbestandteile nach ihrer Eigenbedeutung und Realität untersuchen und so ein volleres Lebensverständnis gewinnen. Das entspreche mehr dem modernen Betriebe der Wissenschaft, die jedes Gebiet aus den ihm eigenen Gesetzen zu verstehen sich bemüht.

Danach ist das erste, den Menschen in seiner Natur und ihren Anlagen kennenzulernen, auch die äußere Wirklichkeit, in der er sein gutes Wesen entfalten soll. Sodann muß man jeder Anlage, jedem Lebensgebiet jenes Maß von Pflege widmen, das ihm sachlich gebührt, zuerst dem Höchsten, dem Geistig-vernünftigen, aber auch dem Leiblich-materiellen, soweit es dem vernünftigen Leben dient.

Die Entfaltung des höchsten Lebensgebietes führt über den Menschen hinaus, verlangt Gotteserkenntnis, Leben in Gott schon hienieden. „Das endgültig und allein volle Lebensgüte Gewährende ist für den Menschen Gott", das absolute Gut, in dem nicht bloß alles individuelle Leben, sondern auch das Kulturstreben der Menschheit seinen Sinn erhält. „Echte Kultur ist Ausbildung, Ausreifung auf Gott hin."

So kann der Verfasser mit alles umfassendem Blick das sittliche Leben definieren als „ein Leben vernünftig wollender Liebe zur Güte dieser Weltwirklichkeit und aller Wesen nach ihrer Bedeutung und Stellung". Alles wollen und lieben „nach seinem Gehalt an Realität, wie jedes ein Seiendes ist", also überall, in uns und außer uns, das Gute und Bessere gegenüber dem Niederen geltend machen! Zuhöchst, als die Seele des Sittlichen, steht die Hingabe an das absolute Gut. Dann aber gilt es, auch vernünftig wollende Liebe zur Güte der übrigen Wirklichkeit pflegen. Als Höchstes auf Erden den Menschen lieben, das Menschengeschlecht und seine Güte nach Leib und Seele wollen, vor allem das Seelische hegen (auch bei körperlich defekten Menschen), am Leben der einzelnen und der Völker Anteil nehmen, dafür arbeiten (Beruf), danach empfinden. Auch das, was unter dem Menschen ist, werten und pflegen, soweit der Mensch dadurch an gutem Dasein gewinnt. Alle Wissenschaften, die ein tieferes Verstehen des Menschen und der Wirklichkeit vermitteln, werden als Pfadweiserinnen für das sittliche Leben willkommen geheißen.

So der Grundriß des guten Menschenlebens, den der Verfasser in der Menschennatur und in der sie umgebenden Wirklichkeit angelegt sieht; daneben

als Baumeister der kraftvoll tätige, auf das Gute gerichtete Wille, das höchste innere Gut des Menschen, der alle Fähigkeiten, auch das Erkennen, in den Dienst des Guten, zuletzt des höchsten Gutes stellt und dadurch ein Reich Gottes im Menschen und in der Welt bewirken soll, alles mit Freiheit, die siegreich verteidigt wird, Freiheit nicht bloß zum Guten und Bösen, sondern zum Guten und Besten innerhalb der gegebenen Wirklichkeit.

Der Aufbau des guten Menschenlebens führt zur Betrachtung der Tugend, die innerlich, als Säule und Pfeiler, das sittliche Leben trägt, weiterhin zu Gesetz und Pflicht, die mehr von außen als Halt und Stütze dauernd gutes Dasein geben wollen. Jede Tugend ist Sache des ganzen Menschen. Sie fordert tatentschlossenen, dem Guten unbedingt ergebenen Willen, wachsames, schnell und richtig wegweisendes Erkennen, Beherrschung und Bildung des Gemütes, richtige Verfassung auch der niederen Kräfte, die, wie sie ihre eigene Realität besitzen, so alle die dem Wollen entsprechende Tatbereitschaft haben müssen. Indem der Verfasser, wie immer mit weitgeöffnetem Blick, alle Gebiete ins Auge faßt, wo der Mensch als Mensch gut zu leben hat; indem er verlangt, daß jede Anlage ihre sachgetreue Pflege finde nach den Forderungen der Wissenschaft, kommt er zu seiner Detaillierung und Bereicherung der überlieferten Tugendformeln, von der Hingabe an das absolute Gut bis hinab zur Pflege des Leibes- und Trieblebens, wo von einer „Tugend menschlich guter Ernährung", „guten Geschlechtslebens", das mehr als die Keuschheit umfaßt, guten Sprechens, Schlafens, geistiger und körperlicher Arbeit, Körperhaltung gesprochen wird.

In der Natur der Dinge und des Menschen mit ihrer Bestimmtheit in Anlage und Verhältnissen nach innen und außen, will Koch er auch die ersten natürlichen Sittengesetze und Pflichten finden. Erste Grundpflicht: Sei ein vernünftig wollendes Wesen. Gesetze und Pflichten ruhen aber auf einem höheren maßgebenden Willen. Gott ist Quelle aller Pflicht, aller Gesetze, wie Urheber aller Naturbestimmtheit, die so oder anders oder auch gar nicht sein könnte. Treffend wird betont, wie unerträglich der Gedanke sei, im Widerspruch mit der Natur des Menschen, seinem tiefsten Bedürfnis, der unwiderstehlich empfundenen Pflicht, vernünftig wollend zu leben, nur weil man einmal so ist, in einer so gegebenen Wirklichkeit, hinter der keine Vernunft mehr waltet, also mit seinem ganzen vernünftigen Leben der Unvernunft ausgeliefert.

In den Schlußkapiteln geht der Verfasser den Folgen des Lebens nach. Seinem Prinzip getreu, nur auf das zu sehen, was in der Natur der Dinge und des Lebens mit seinen Gesetzen begründet ist, auf die Erfahrung gestützt, daß im irdischen Werden und Leben die späteren Zustände die Folgen und das Ergebnis der früheren sind, kann er zeigen, wie insbesondere das gute, vernünftige Willensleben auf alle Lebensbestandteile fördernd wirkt. „Gott ist und bleibt das Leben und die Gesundheit der Menschheit." Außer den irdischen gibt es auch ewige Folgen: „Je nach der Geistesgüte, zu der ein Mensch bis zum Tode gelangt ist, hat er die Fähigkeit guten Daseins nach dem Tode, zum vollen Geisteswohle in Gott." Diese Fähigkeit für Gott, den absoluten Geist, ist die höchste Folge des guten Lebens.

Außer diesen Folgen, die in der Natur des Menschen und des Lebens mit seinen Gesetzen angelegt erscheinen, muß noch mit andern gerechnet werden, die mehr von außen kommen, durch das Eingreifen von Mächten, denen wir verantwortlich sind, von denen das Einstehen für das Gute und die Pflege vernünftiger Ordnung Vergeltung verlangt, so von der Mitwelt, aber auch vom höchsten Wesen.

Jetzt erst kommt der Verfasser zu den Begriffen „Wohl", „Glück", „Seligkeit", Realitäten, die einem tiefsten Bedürfnis nicht bloß des Menschen, sondern aller Wesen entquellen. Güte ist Hauptsache, Substanz des Lebens, und auf diese muß das Absehen gerichtet sein. Aber Wohl ist untrennbares Akzidens des guten Seins. Das Wohl als Folge des guten Lebens wollen und deshalb handeln ist sittlich gut. Vollkommenes Wohl des vernünftigen Menschen (Seligkeit) wird im tatsächlichen Lauf der irdischen Wirklichkeit nicht erreicht. Aber das Ganze des Lebens umfaßt auch die Ewigkeit.

Indem so der Verfasser seinem Vorhaben getreu vom Menschen ausgeht, das Leben nach seiner Eigengesetzlichkeit zu verstehen sucht, gelangt er zu einer Fülle tiefer und überzeugender Antworten, wie wir auf allen Lebensgebieten uns gut betätigen sollen, Antworten, die, wie er mit Recht betont, auch für das religiös-aszetische Leben maßgebend bleiben, vor allem aber beweisen, daß eine moderne sog. Kulturethik keinen Grund hat, die christliche Ethik der Naturfeindlichkeit anzuklagen.

Mit der Frage nach dem letzten Ziel und Zweck des Menschen wird im Anschluß an Thomas die Ethik, soweit sie auf theistischem Boden steht, gewöhnlich begonnen, hier geschlossen. Wir sind an verschiedenen Stellen auf diesen letzten metaphysischen Grund des Sittlichen gestoßen, so bei Gesetz und Pflicht; so wo von dem einzigartig Tiefen der sittlichen Schuld die Rede ist; so wenn gesagt wird, der sittliche Wille habe ein Reich Gottes zu bewirken oder wenn die wahre Sittlichkeit nicht als Egoismus, nicht als Altruismus, sondern als Theismus bezeichnet wird, um zu sagen, daß nicht der Mensch, sondern Gott im Zentrum steht. Aber in dieser Stellung, als Sonne der sittlichen Ordnung, erscheint das absolute Gut doch erst mit der Frage, was diese zu voller Güte entwickelte Menschheit schließlich soll. Damit stehen wir vor dem endgültigen und absoluten Ziel und Zweck der Schöpfung, gegenüber dem auch die höchste Entfaltung geschaffener Güte nach Thomas nur ein finis sub fine, ein Unterzweck, bleibt, während wir erkennen, daß selbst der absolute Wille nur ein Ziel endgültig wollen kann — weil sein Wollen notwendig auf Wahrheit, Vernünftigkeit, Heiligkeit beruht: Verherrlichung Gottes. Erst durch den Zusammenhang mit diesem absoluten Ziel wird das Sittliche in seiner charakteristischen Eigentümlichkeit, seinem überpersönlichen Wert, seiner tiefsten Notwendigkeit, mit der es sich jedem Gewissen verkündet, aufgedeckt. Vielleicht möchte man hier am Schlusse ein etwas tieferes Eingehen auf diese Seite des Sittlichen erwarten. Aber mit Recht hat der Verfasser diese Frage nicht an die Spitze seiner Ethik gestellt, die das Sittliche nur durch wissenschaftliche Einsicht ins Menschenleben und seine Naturgesetzlichkeit zu begreifen und zu begründen sucht. Um das Lebensverständnis zu gewinnen, welches das Buch vermitteln will, um die Frage zu lösen, wie wir hienieden menschlich gut zu leben haben, können

wir in der Tat nicht davon ausgehen, was der absolute Wille letzten Endes mit der Menschheit bezweckt oder gar im einzelnen, welche finale Bedeutung jedes konkrete Menschenleben, jedes Ereignis, jede Betätigung hat. In dieser Hinsicht kann der Verfasser in diesem nicht ganz durchsichtigen Kapitel sagen: „Wir verstehen die volle Bedeutung des tatsächlichen Menschenlebens nicht." Wir werden diesen Satz nicht mißverstehen, wenn wir, um einen Vergleich des hl. Thomas zu deuten, uns das sittliche Leben wie einen Dombau denken. Die Arbeiter brauchen den letzten Sinn jedes Steines und jeder Linienführung nicht zu erkennen. Nur wie sie die Steine behauen, die Linien führen müssen — das steht auf dem Plan. Selbstverständlich, daß diese Linien und Maße nicht sinnlos entworfen sind, auch wenn wir nicht sehen, wie alle Steine und Linien zu dem himmelragenden Ganzen sich fügen, das vor dem Geiste des Künstlers steht. So kann der Verfasser mit Berufung darauf, daß in der Welt ohne Wissen des absoluten Erschaffers nichts geschieht, und daß alles in seinen Plan aufgenommen ist, seine Forderungen dahin zusammenfassen: Die tatsächliche Wirklichkeit nehmen, wie sie bis zur Stunde geworden ist, auch meine konkret gegebene Natur, diese Faktoren verstehen, danach die Fähigkeiten richtig und energisch entfalten, das vernünftig Gute wollen und verwirklichen, wie die tatsächliche Wirklichkeit es gestattet und heischt, also natur- und sachgetreues Leben, darüber hinaus aber Gott liebend vertrauen.

Indem der Verfasser die metaphysischen Fragen des sittlichen Lebens, zumal wo nur die Offenbarung unzweideutige Antwort gibt, zugunsten eines natur- und sachgetreuen Verstehens zurücktreten läßt, schenkt er allen menschlichen Anlagen und Lebensgebieten, der Pflege alles dessen, was zum guten Menschenleben auf Erden gehört, in weiterem Umfange Beachtung, als bisher üblich war. Und er will nicht bei Gesetz und Pflicht stehenbleiben. Mit Recht verlangt er, unsere Ethik müsse mehr als bisher Tugendethik werden, weil Gesetz und Pflicht wohl das erste und notwendigste, aber nicht das ganze Sittliche enthalten, sondern nur die scharf gezogene Grenze bedeuten, welche das Gute vom Bösen scheidet.

Dieser positiv bejahende Zug, ein Zug liebender Pflege und Anerkennung des menschlich Guten auf allen Gebieten; das Bemühen, allem irgendwo vorhandenen Guten gerecht zu werden, auch an abweichenden Theorien den berechtigten Kern herauszuschälen, während Fehler und Mängel auf der eigenen Seite nicht verschwiegen werden — durchzieht wohltuend das Ganze. Damit hat das Buch, in Friedenszeiten entstanden, den Ton getroffen, den die Stunde heischt, den Ton des Verstehens und Verstehenwollens, um alles irgendwie auf das Gute gerichtete Streben sammeln und die Menschheit aus der Katastrophe, die sie jetzt durchlebt, zu neuer Güte emporführen zu helfen. August Pfeifer S. J.

Teutonenkraft und sexuelle Frage. Deutsche Worte zur Beherzigung. Von Emil Hammelrath. 8° (200 S.) Trier 1917, Paulinus-Druckerei. *M* 3.60

Ein mutiges Buch in freimütiger, packender Sprache beschert uns hier der bewährte Vorsitzende des Düsseldorfer Männervereins. Es ist ein Kriegsbuch. Jedoch zieht es nicht gegen den Vielverband und seine Helfershelfer zu Felde,

es kreuzt die Klinge mit einem schlimmeren Feinde. Mit heiligem Ernst sucht der Verfasser Heilmittel gegen jenes furchtbare Gift, welches viel wirksamer als äußere Feinde auf die Schwächung, ja Vernichtung des deutschen Volkes ausgeht, gegen die — auch jetzt, im Zeichen des Weltkrieges — immer mehr zunehmende Unsittlichkeit.

Das Buch „kann nicht für Kinder geschrieben" sein, aber jeder ernstdenkende Mann, dem das wahre Wohl unseres Vaterlandes am Herzen liegt, sollte es lesen.

Der gewöhnliche Leser ahnt es ja nicht, wie weit die Seuche in unserem Volke fortgeschritten ist, in jenem Volke, das sich bei Beginn des Krieges in ungeahnter Einmütigkeit, mit wahrer Teutonenkraft erhob. Wenn der Verfasser nicht mit unwiderleglichem statistischen Material seine Darlegungen begleitete, wer würde eine solch grauenhafte Verderbnis, eine solche Verseuchung in allen Schichten und Altern unseres Volkes für möglich halten!

Nur einige Beispiele! Man hat berechnet, daß wir in geordneten, sittlichen Verhältnissen jährlich 850000 Geburten mehr haben müßten. Der Ausfall der Volkskraft in den letzten dreißig Jahren geht an die 35 Millionen Einwohner. Allerdings ist das kein Wunder, wenn man liest, wie seit Jahren Krieg geführt wird gegen die Heiligkeit der Ehe, wie die „freie Liebe", das „Recht auf Erotik", das „Sichausleben" immer wieder angepriesen wurde, wenn ein — wie man wenigstens denken sollte — ernstes Blatt, „Der Grubenbeamte", sich 1913 (Nr. 4) zu dem zynischen Wunsch versteigt: „Es wäre mit Freuden zu begrüßen, wenn das Zweikindersystem die strikteste Regel würde." Dabei gibt es bei uns in Deutschland selbst Vereine, deren Programmsatz „Bekämpfung der Übervölkerung" heißt.

Und dann lese man das Kapitel „Teutonenkraft im Sumpfe", in dem der Verfasser über die Verbreitung der Geschlechtskrankheiten redet. Jede 10. bis 11. Ehe bleibt kinderlos, und zwar bei $^2/_3$ dieser Ehen infolge von Geschlechtskrankheit. Und dann die entsetzlich weite Ausdehnung dieser Seuchen! Von 1000 Menschen sind in Preußen täglich 3 venerisch erkrankt, das wären für ganz Deutschland täglich etwa 200000 Geschlechtskranke. In Berlin kamen bei einer Untersuchung, die sich nur auf einen Tag erstreckte, auf 1000 Männer 142 Geschlechtskranke. — Von Kaufleuten sind 16 % venerisch krank, von Studenten gar 25 %, in einer gewissen Universitätsstadt 50 %.

Die Ursachen des Umsichgreifens dieser Seuche sind nicht schwer zu finden: Alkohol, sittenlose Literatur und Kunst, Theater und Kino. „Die papierene Flut", sagt der Verfasser, „Schmutz und Schund drohen uns zu ersticken." 60 Millionen gibt das deutsche Volk jährlich aus für diese Art Literatur und Kunst. Tausende von Händlern leben nur von Schmutzschriften. „Wenn in einer mittleren Stadt ein einziges Blatt jährlich einen Reingewinn von 200000 Mark für diese Art Anzeigen vereinnahmt, wie mag es dann erst in den Großstädten bei den tausend Blättern und Blättchen aussehen!"

Das Empörendste bei diesem Fortschritt der unsittlichen Literatur und Kunst liegt aber darin, „daß man sich im feindlichen Ausland Material erborgt, das selbst zu Kriegszeiten bis in die Etappen und Schützengräben hinein Weg und Duldung findet". Schreiber dieses kann das letztere bestätigen. Als vor etwa $1^1/_2$ Jahren

in einer Stadt des besetzten Gebietes eine große Feldbuchhandlung eröffnet wurde — was prangte gleich zuvorderst im Schaufenster? Die „Bücher des galanten Zeitalters" aus dem Verlag Wilh. Borngräber in Berlin. Darunter das Decameron von Boccaccio, das Heptameron, eine Sammlung schmutziger Geschichten, die „drolligen Geschichten" des Honoré de Balzac und ähnliche sittenlose Erzeugnisse aus dem welschen Ausland, meistens illustriert durch entsprechende Bilder des Marquis de Bayros. — Den ersten Platz jedoch nahm ein Buch ein, betitelt „Eheleute und Kirchenleute", erotisch-bacchanalische Geschichten, „zumeist erstmalig ins Deutsche übertragen von Horst Broichstetten".

Dieses letztere Werk, welches noch mehr als die oben genannten das Heiligste, was wir Katholiken haben, in den Staub zieht, wurde auf Bitten der katholischen und evangelischen Geistlichkeit von der Militärbehörde verboten, die andern durften wenigstens nicht mehr ausgelegt werden.

So versucht man also unsern braven Feldgrauen, während dieselben sich vorn in blutigem Ringen des welschen Ansturmes erwehren, hinter der Front aus dem eigenen Vaterlande welsches Gift als geistige Nahrung zu reichen!

„Ja, es sind doch außer sittlichen Rücksichten auch künstlerische, kommerzielle und andere Rücksichten zu nehmen", bemerkte damals ein Großindustrieller aus dem Buchhandel. Gewiß, noch andere Rücksichten! Nämlich vor allem Rücksicht auf die christlichen Eltern unserer Soldaten. Diese bringen ihre Söhne dem Vaterlande willig zum Opfer. Aber sie können dann auch verlangen, daß ihre Söhne, wenn sie sterben müssen, nicht noch im Angesichte des Todes aus „künstlerischen oder kommerziellen Rücksichten" an der Seele verdorben werden.

Tieftraurig ist es, was der Verfasser über die gewissenlose Ausbeutung der Jugend sagt. Es ist ja fast nicht mehr möglich, die Jugend vor dem Verderben zu bewahren, wenn die leicht empfängliche, jugendliche Seele überall auf den Schmutz stößt, in Büchern und Bildern, in Läden, am Schaufenster, im Kino usw. Mit Recht sagt der Verfasser: „Kein Mensch in der Welt wird bestreiten, daß ein einziges unzüchtiges Bild" von der Art, wie sie massenweise im Volke und namentlich unter der Jugend vertrieben werden, „ungereifte, jugendliche Personen zur Sünde und Unsittlichkeit führen muß."

Wem war es bekannt, daß es einen besondern Verein für freideutsche Jugendkultur gab, dessen Ziel der Kampf gegen Elternhaus und Schule, gegen jede positive Religion und gegen Vaterlandsliebe ist, dessen Blatt, von Schülern geschrieben, eine Jugendkultur von entsetzlicher Zügellosigkeit zu verbreiten sucht, wie der Verfasser an einigen unsagbar empörenden und traurigen Beispielen zeigt? —

So sah es vor dem Kriege aus. Und jetzt? Ist es besser geworden?

Professor v. Liszt sagte zu Kriegsbeginn: „Der gewaltige sittliche Umschwung des ganzen deutschen Volkes, den wir in diesen Tagen andächtig miterlebt haben, bietet uns die Gewähr, daß in dem Verjüngungsprozeß, den wir im Kriege durchmachen, die Alterserscheinung verminderter Bevölkerungsvermehrung restlos verschwinden wird."

Heute, nach drei Jahren furchtbaren Ringens um den Bestand unserer Heimat, um die Zukunft unseres Volkes, wird Professor v. Liszt seine Hoffnungen

gewaltig herabschrauben müssen. Nach allem, was unser Buch aus den letzten Jahren erzählt, ist es nicht besser, im Gegenteil eher schlimmer geworden. Gewiß, es ist traurig, diese Tatsache zu erfahren; aber alle Anerkennung gebührt dem, der sie nicht zu verschleiern sucht, sondern die Wahrheit schonungslos aufdeckt. Nur so ist Heilung möglich. Der Verfasser hat ja nicht einmal alles gesagt. „Das Ärgste", so heißt es im Prospekt des Buches, „wurde nur gestreift."

„Was uns nottut", so lautet der zweite Teil des Werkes. „Zurück zur Religion", heißt es da. ... „Freie Bahn für christliche Zucht und Sitte, volle Freiheit für die christliche Religion mit ihren Mitteln und ihrer Kraft, auf ihre Art den Kampf zu führen."

Daß ohne die Hilfe der Religion jeder Kampf gegen die Unsittlichkeit vergeblich ist, das muß nach den Erfahrungen der letzten Jahre nachgerade auch ein Atheist zugeben. — Schlagende Beispiele für die Ohnmacht der religionslosen Moral führt der Verfasser aus Amerika an. Daß die ungeheure Immoralität dort direkt auf den Mangel einer religiösen Erziehung zurückzuführen ist, beweist unter anderem eine Statistik aus dem Staate Pennsylvania: „Dort waren im Jahre 1902 von allen zu Zuchthaus verurteilten Verbrechern 371 in Staatsschulen (ohne Religion) erzogen, 33 teils in Privat- teils in Staatsschulen, und nur 14 in katholischen oder protestantischen Privatschulen. Und dies Verhältnis kehrt regelmäßig wieder! Von 51 jugendlichen Verbrechern saßen 1902 44 in der Staatsschule, 3 teils in Privat- teils in Staatsschulen, und 4 in Privat-, d. h. konfessionellen Schulen." Gewiß, „treffendere Beispiele für den ausschlaggebenden Einfluß der religiösen Erziehung auf die gesamte Sittlichkeit lassen sich nicht beibringen".

Schließlich das praktische Mittel im Kampfe gegen das Übel: Die Organisation zur Verteidigung echter, deutscher Sitte. „Die Organisation ist da. Sie muß nur weiter ausgebaut werden. Der Verband der Männervereine zur Bekämpfung der öffentlichen Unsittlichkeit muß zur Organisation des besonnenen, ruhigen, zielbewußten, aber rücksichtslosen Kampfes gegen alle Gemeinheit sich auswachsen." Gesetze allein sind nicht genügend, das hat die Erfahrung gezeigt. Das Übel wütet weiter trotz aller gegenteiligen Vorschriften und Strafbestimmungen. Zusammenschließen müssen sich die Gutgesinnten aller Klassen, aller Parteien, aller Konfessionen, Frauen und Männer. Und dann rücksichtsloser Kampf und Forderung von entsprechenden Maßnahmen der Behörden!

Möge das mit so vielem Fleiß und edelstem Streben verfaßte Buch recht vielen die Augen öffnen und sie veranlassen, der so notwendigen Organisation zur Wahrung der Sitte beizutreten! Gewiß, ausrotten und vernichten läßt sich die Unsittlichkeit nicht, aber der verderbliche Strom läßt sich doch eindämmen. Und dazu müssen alle Guten mithelfen, damit sich eine wahre Liga bilde gegen das Laster zur Rettung der wahren Kräfte unseres geliebten Vaterlandes, unseres deutschen Volkes. Johannes von Dalwigk S. J.

# Umschau.

## Freireligiöse Dogmen?

Arthur Drews hat sich in seinen Schriften als eifrigen Verfechter der „Philosophie des Unbewußten" von Eduard v. Hartmann hervorgetan; weiteren Kreisen wurde er bekannt, als er vor einigen Jahren auf theologisches Gebiet übergriff und durch Vorträge sowie eine merkwürdig unwissenschaftliche Schrift die Geschichtlichkeit Christi zu bestreiten versuchte. Im letzten Jahrgang des Münchener „Freidenkers" (Nr. 1—4) erschien nun aus seiner Feder ein Beitrag: „Die Religion des Monismus", der soeben unter dem Titel „Freie Religion" (Jena 1917, mit geringen Änderungen; wir führen im folgenden diesen Druck an) auch gesondert herauskommt. Drews tritt da mit einem dringlichen Reformvorschlag an die freireligiösen Gemeinden heran. Diesen nämlich weist er, indem er an das Reformationsjubiläum 1917 anknüpft, die Aufgabe zu, endlich die richtige „deutsche Religion" zu begründen. „Die Freireligiösen sind die berufenen Fortsetzer und Vollender der Reformation, die durch Luthers kirchliche Gebundenheit über lauter Halbheiten nicht hinausgelangt ist. Werden sie der Schicksalsstunde, die jetzt für sie gekommen ist, sich gewachsen zeigen?" (S. 19.)

Drews hat die bemerkenswerte Ansicht: „Religiöse Gemeinschaften können, wie alle Gemeinschaften, dauernd nur durch gemeinsame Überzeugungen und grundsätzliche Übereinstimmung in den letzten Fragen, d. h. durch bestimmte Richtlinien ihres Glaubens, zusammengehalten werden, die der Kräftigung und der inneren Bindung der Gemeindemitglieder dienen. Die Religion — auch die Freie Religion — ist als solche eine Massenerscheinung und muß unter dem Subjektivismus individueller Anschauungen und Meinungen notwendig auseinanderfließen" (S. 2). Die bestehenden Kirchen verdanken ihren Einfluß nicht zuletzt der unerschütterlichen Bestimmtheit ihrer Überzeugungen, dem Dogma. „Wollen wir nicht von ihnen lernen?" (S. 4.) Und zwar muß die Lehre positiven Gehalt haben; mit bloßer Verneinung ist nichts getan. „Besser ein Häuflein in den letzten Fragen grundsätzlich übereinstimmender ‚Gläubiger' als eine Masse ‚Ungläubiger', da doch die Kraft einer Religion gerade darin beruht, daß ihre Anhänger sich in bestimmten Grundanschauungen von positiver Beschaffenheit zusammenfinden. Der Prediger aber soll sich sagen, daß es nicht darauf ankommen kann, indem er es allen recht macht, sich ein möglichst großes Publikum zu verschaffen, sondern unabhängig von äußeren Rücksichten und unbeirrt durch unverständige religionsfeindliche Einsprüche, die nicht auf dem Boden einer freien Religion erwachsen sind, die Wahrheit der letzteren zu vertreten" (S. 5). Man kommt auch nicht zu einer Religion, indem man einseitig die außerreligiösen

sittlichen Forderungen betont; denn diese Moral ist nicht Religion. Die religionslose „ethische Kultur" hat höchstens als Zwischenstufe einen gewissen Wert; es gilt aber, über sie baldmöglichst hinwegzukommen und die Sittlichkeit wieder in einem religiösen Glauben zu verankern (S. 12).

In all diesen Dingen fehlt es bei den Freireligiösen. „Die Freie Religion in den freireligiösen Gemeinden hat bisher an einem auffallenden Mangel an klaren, bestimmten, positiven, aufbauenden und schöpferischen religiösen Ideen gelitten. Hervorgegangen aus dem Gegensatze gegen die bestehenden kirchlichen Religionen, deren Glaubenslehren die Freireligiösen als unzeitgemäß, veraltet und überwunden ablehnen, hat die Verneinung aller von jenen vertretenen Gedanken und Dogmen in ihnen die Hauptrolle gespielt. Um nur ja jede Gemeinschaft mit den von ihnen verworfenen Religionen von sich fernzuhalten, haben sie geradezu in einer ausgesprochenen Angst vor dem ‚Dogma' gelebt. So ist die Freie Religion bisher ein ziemlich unklares und verschwommenes Gemisch aller möglichen Ideen gewesen, wobei es jedem unbenommen war, sich seine religiöse Anschauung aus aufklärerischer Humanitätsphilosophie (Menschheitskultus), Goetheschem Lebensweisheit, Nietzscheschem Heroenkultus, materialistischen Plattheiten usw. zusammenzubrauen, ohne das Bewußtsein einer andern inneren Gemeinsamkeit als derjenigen der Verneinung der herrschenden Religionen und ohne andere bestimmte Richtlinien der religiösen Weltanschauung als die zufälligen religiös-philosophischen Ansichten einzelner Persönlichkeiten und die jeweilig herrschenden Zeitströmungen und Moden" (S. 2). Die „Freie Religion" sei eine Ablagerungsstätte religions- und kirchenfeindlicher Gemeinplätze. Regelloser Eklektizismus suche zusammen, was jedem an den Anschauungen eines andern gerade gefalle. Wenn Gemeinden den Prediger wechseln, müßten sie in ihren religiösen Ansichten unter Umständen völlig umlernen. Wer der freireligiösen Gemeinschaft beitritt, findet darum für sein Leben keine Stärkung und Belebung; sie hat keinem etwas zu bieten und sieht sich darum auch mit Recht zu einem „Aschenbrödel-Dasein" verurteilt. „Bilden wir uns doch ja nicht ein, unser heutiger Eklektizismus im Punkte der religiösen Weltanschauung, dies unklare Durcheinander der verschiedensten Ansichten von der schwärmerischsten Mystik bis zur völligen Verneinung aller Religion überhaupt, könne wirklich religiösen Menschen genügen und ihnen als dauernder Ersatz für den aufgegebenen Glauben der kirchlichen Religionen dienen, da er schon jetzt ernsteren Mitgliedern unserer Gemeinden nicht genügt und das Mißtrauen der außenstehenden Kreise unsern Anschauungen gegenüber nur zu berechtigt ist" (S. 3).

Durch eine Reihe von Leitsätzen, die sich dann zu einem Bekenntnisentwurf verdichten, möchte Drews Abhilfe schaffen. Er schreckt dabei vor der Bezeichnung „Dogmen" nicht zurück und wünscht, daß die „Dogmen" für die Gemeinde maßgebend seien, wobei der einzelne sich die Religion nur innerhalb des durch sie gezogenen Rahmens nach eigenem Gefühl und Verständnis zurechtlegen dürfe. Drei Grundpfeiler der „Freien Religion" stellt er auf: Den den Dingen einwohnenden zwecksetzenden Gott, die Welt als Erscheinung dieses Gottes, die Selbsterlösung. Die zwei ersten Grundpfeiler tragen den Pantheismus und Monis-

mus, den Drews ausdrücklich lehrt. Gott sei zwar der absolute Geist, jedoch unbewußt und unpersönlich und nicht der Schöpfer der Welt, sondern ihr Wesen. Die Welt sei nur seine Erscheinung. Gebet sei eine Art Selbstgespräch des Menschen. Dieser Pantheismus und Monismus dürfe kein naturalistischer sein, der Gott in der Natur verschwinden läßt und mit Atheismus gleichbedeutend ist, auch kein „abstrakter", akosmistischer Monismus nach indischer Art, als ob Gott alles und die Welt nichts wäre, sondern ein „konkreter" Monismus, der einerseits die Wirklichkeit der Welt zugibt, anderseits sie nur für die Erscheinung des Absoluten ansieht. Drews wendet sich besonders gegen den naturalistischen Monismus. „Der atheistische Monismus pflegt gegenwärtig als naturwissenschaftlicher sog. naturalistischer Monismus aufzutreten (Haeckel, Ostwald). Der Freireligiöse verwirft diesen naturwissenschaftlichen Monismus, weil er mit seiner Leugnung Gottes die Möglichkeit der Religion verneint.... Er bestreitet der Naturwissenschaft das Recht, den Begriff der Wirklichkeit mit demjenigen der Natur nur einfach gleichzusetzen, den Geist zu einem für sich unselbständigen Erzeugnis der Natur herabzudrücken, die Natur als die bloße Vielheit nach rein physiko-chemischen Gesetzen mechanisch sich bewegender Atome und Moleküle (Energien) aufzufassen und demnach auch die Entwicklung als eine bloß mechanische (Darwinismus) zu deuten" (S. 8f.). Von der Erlösung habe zu gelten, daß sie Selbsterlösung sei, indem der Mensch durch das Bewußtsein seiner wesenhaften Einheit mit dem Absoluten in den Stand gesetzt werde, die Natur in ihm mit der sittlichen Weltordnung in Einklang zu bringen und durch die Willenseinheit mit dem Absoluten vom Übel und der Schuld erlöst zu werden.

Man brauchte kein Prophet zu sein, um zu wissen, daß Drews mit diesen Vorschlägen auf Widerstand stoßen werde. Viele seitherige Nummern des „Freidenkers", der das amtliche Organ wie der deutschen Freidenker so der Freireligiösen ist, beschäftigten sich mit ihnen, aber durchweg in unfreundlichem Sinne. Gustav Tschirn, der Vorsitzende des Bundes freier religiöser Gemeinden Deutschlands, nahm bereits in Nr. 6 und 7 entschieden gegen sie Stellung. Er fand, daß Drews den geschichtlich festgelegten Widerwillen der Freigemeinden gegen alle bestimmte Lehre verkenne. Drews habe auch kein Recht, die Annahme gerade seines Religionsentwurfs zu fordern, der doch auch weiter nichts als eine „zufällige Sondermeinung" bilde und von andern bekämpft werde. Insbesondere sein Begriff des Absoluten könne keineswegs befriedigen, sein Monismus leide an „Gedankenlähmung". Denn es sei widerspruchsvoll, das Absolute und die Welt als wesenhaft dasselbe und dann doch wieder das Absolute als Gegensatz zur toten, von außen bewegten Materie, den absoluten Geist als Seele der Welt, die Welt als dessen Leib hinzustellen oder zu sagen, der absolute Geist habe sich in die Schranken der Endlichkeit begeben. „So bleibt ja gerade unerklärlich, inwiefern der ‚absolute Geist' zu seinem Gegenteil, das Schrankenlose zum Beschränkten, das Ewige zum Zeitlichen usw. werden, wieso ‚beide wesenhaft ein und dasselbe' sein können." Haeckel äußerte sich („Freidenker" Nr. 13): „Der sog. ‚konkrete' Monismus von Drews und Schnehen ebenso wie von ihrem Vorbilde v. Hartmann ist in Wahrheit ein verkappter und verblümter Dualismus."

Aber etwas hat Drews doch erreicht. Tschirn verschloß sich seinen Klagen über unfruchtbare Verneinung und haltlosen Wirrwarr bei den Freireligiösen so wenig, daß er selber („Freidenker" Nr. 14: „Neue Religion über Luthers Reformation hinaus") einen Bekenntnisentwurf veröffentlichte. Er sandte ihn zugleich an verschiedene Persönlichkeiten mit der Anfrage, ob ihm „die jeweilige persönliche Zustimmung und Unterschrift geschenkt werden könne zwecks öffentlicher Kundgebung in diesem Jubeljahr der Reformationsfeier". In dem Entwurf erscheint als das „höchste Wesen" der Kosmos, das Universum, die „Gottnatur"; in diese lösten wir uns sterbend wieder auf. Drews warf dem Entwurf vor („Freidenker" Nr. 18), daß er die Beschaffenheit des Absoluten nicht klar angebe; der Ausdruck „Gottnatur" schillere unbestimmt und gestatte ebensowohl, die Natur in Gott akosmistisch verschwinden zu lassen wie Gott mit der Natur zu vereinerleien und ihm atheistisch jede eigene Existenz abzusprechen.

Doch selbst auf diese vieldeutige Formel will Tschirn die Gemeinden nicht verpflichten; das wäre zu sehr gegen ihr Prinzip der „freien Selbstbestimmung". Der Bremer Pastor primarius Emil Felden, der unter den ersten Zustimmung und Unterschrift schickte, betonte in Nr. 9—10 der Zeitschrift „Es werde Licht", deren Mitherausgeber er ist, im Namen der „Freigesinnten", daß zwei Grundsätze vollauf genügten: wunderfreie Weltanschauung und persönliche Selbstbestimmung in allen religiösen Angelegenheiten. Bruno Wille, der Herausgeber des „Freidenkers", hatte zwar zunächst geäußert (Nr. 14): „Ich glaube, daß ein Zusammenarbeiten der Gesinnungsfreunde, wenn es sich frei von Tüftelei hält, sehr wohl ein weitherziges und zugleich inniges Bekenntnis ohne Dogmenzwang zustande bringen kann, und daß wir in der Öffentlichkeit hiermit eindrucksvoller und bestimmter wirken als mit dem bloß formalen Grundsatz der freien Selbstbestimmung." Doch schwächte er bald (Nr. 20) auch dies ab. „Nach meiner Überzeugung sollten wir uns nicht auf *eine* Formel zu einigen suchen, sondern eine *Gruppe* tastender Bekenntnis*versuche* herausbringen." Darnach zu schließen, würden die von Drews bedauerten Zustände bleiben.

Otto Zimmermann S. J.

## Die deutschen katholischen Kirchen und Schulen in den Vereinigten Staaten.

Die Deutschen in den Vereinigten Staaten sind durch den Krieg zwischen ihrem Stammlande und ihrem Adoptivvaterlande in eine schwierige Lage geraten, die bei ihren Stammesbrüdern in der alten Heimat aufrichtige Teilnahme erweckt. Unter solchen Umständen dürften nähere Angaben über ihre Zahl, ihre örtliche Verbreitung und den Grad der Erhaltung der deutschen Muttersprache gegenwärtig von besonderem Interesse sein. Wir richten dabei unser Augenmerk in erster Linie auf den katholischen Bevölkerungsteil der Deutschen in den Vereinigten Staaten.

In den Jahren 1821 bis 1913 — vor 1821 war die deutsche Einwanderung in Amerika nur ganz unbedeutend — sind insgesamt 5 483 726 Personen aus Deutschland nach den Vereinigten Staaten ausgewandert. Unter den

3769565 im gleichen Zeitraum aus Österreich-Ungarn und den 250407 aus der Schweiz Eingewanderten war ohne Zweifel auch noch ein sehr beträchtlicher Bruchteil deutscher Abstammung. Da schon in der Mitte des 19. Jahrhunderts und dann wieder in den achtziger Jahren desselben der Auswandererstrom sehr stark war, haben die Ausgewanderten sich in diesem Zeitraum natürlich stark vermehrt. Wie groß die Zahl aller Personen deutscher Abstammung in den Vereinigten Staaten gegenwärtig ist, läßt sich auch nicht annähernd genau berechnen. Doch kann die Schätzung auf etwa zehn Millionen, die bisweilen angeführt wird, keineswegs als übertrieben angesehen werden. Es hat aber überhaupt wenig Wert, sich mit der Frage der Abstammung näher zu befassen. Denn Personen, die zwar deutscher Abstammung sind, aber ihre Muttersprache ganz aufgegeben haben, ja sich vielleicht ihrer Abstammung kaum noch bewußt sind, kommen für das Deutschtum nicht mehr in Betracht.

Statistisch feststellen läßt sich die Abstammung nur bei solchen, die ihre Stammessprache bewahrt haben. Eine solche statistische Unterscheidung der Bevölkerung nach der Muttersprache hat in den Vereinigten Staaten bei der Volkszählung im Jahre 1910 stattgefunden. Es wurden damals 8817271 Personen mit deutscher Muttersprache gezählt, von denen 6058239 in den Vereinigten Staaten geboren, 2759032 eingewandert waren. Über die Konfession jener $8^4/_5$ Millionen Personen mit deutscher Muttersprache gibt uns die amtliche amerikanische Statistik keinen unmittelbaren Aufschluß. Es wird überhaupt bei den amerikanischen Volkszählungen nicht direkt das Religionsbekenntnis der Bevölkerung ermittelt, sondern es wird auf indirektem Wege durch Umfrage bei den Vorstehern der Religionsgemeinschaften die Zahl der sog. Members, der erwachsenen vollberechtigten Mitglieder, Kommunikanten, Konfirmierten festgestellt. Protestantische Members wurden bei der Zählung von 1906 im ganzen 20287742 (einschließlich Methodisten, Baptisten, Anglikaner usw.), römisch-katholische 12079142, Mitglieder sonstiger Bekenntnisse 569561 gezählt. Die Gesamtzahl der Anhänger der verschiedenen Religionsbekenntnisse läßt sich, da die Bedingungen der Mitgliedschaft (Alter der Zulassung zur Kommunion oder Konfirmation usw.) bei den einzelnen Denominationen ganz verschieden sind, aus diesen Angaben nicht berechnen. Bei den Members wurde aber in dem amtlichen Quellenwerk über die Religionsgemeinschaften in den Vereinigten Staaten[1] wenigstens bis zu einem gewissen Grade auch die Unterscheidung nach der Muttersprache berücksichtigt.

Das genannte amerikanische Quellenwerk über die Religionsgemeinschaften ist überhaupt eine ganz eigenartige Veröffentlichung, für die sich unter den europäischen amtlichen statistischen Veröffentlichungen keine Parallele findet. Auf der einen Seite bietet sie eine Fülle von Material, Aufschlüsse über Einzelheiten bei den Religionsgemeinschaften, die weit über alles hinausgehen, was wir in der Alten Welt in staatlichen Quellenwerken zu finden pflegen. Nicht nur die Zahl der

[1] Special Reports of the Bureau of Census, Religious Bodies 1906. Part I: Summary and General Tables. Part II: Separate Denominations, History, Description and Statistics. Washington 1910, Governement Printing Press.

kirchlichen Gebäude und gottesdienstlichen Lokale, sondern auch die Zahl der Sitzplätze in denselben, das Kirchenvermögen und die darauf ruhenden Schulden, der Wert der Pfarrgrundstücke, die Zahl der Pfarrschulen und Sonntagsschulen sowie der Lehrkräfte und Schüler, der karitativen Anstalten und ihrer Insassen ist für jede der zahlreichen Religionsgemeinschaften angegeben mit Unterscheidung nach staatlichen und kirchlichen Bezirken. Auf der andern Seite fehlt aber das, was wir in Europa als das wichtigste bei einer Konfessionszählung anzusehen pflegen: die genaue Feststellung der Gesamtzahl der Angehörigen der einzelnen Konfessionsgemeinschaften, die, wie schon gesagt wurde, durch die Zahl der vollberechtigten Gemeindemitglieder ersetzt wird. Auch gibt die indirekte Ermittlung durch die Vorstände der Religionsgemeinschaften bei weitem nicht die gleiche Garantie für Vollständigkeit und Richtigkeit der Angaben, wie sie bei der in Europa üblichen direkten Befragung der einzelnen Haushaltungsvorstände über die Konfession der Haushaltungsangehörigen in Verbindung mit der allgemeinen Volkszählung geboten wird. Für viele von den obengenannten Einzelfragen liegen nur ganz unvollständige Auskünfte vor, was in der sehr gewissenhaften Bearbeitung jedesmal genau mit Berechnung des Grades der Unvollständigkeit angegeben wird. Aber damit schwebt eigentlich diese ganze mühevolle Arbeit in der Luft. Es ist eine Sammlung von an sich wertvollen Einzelnachrichten, die aber kein richtiges Gesamtbild von der religiösen Zusammensetzung der Bevölkerung der Vereinigten Staaten geben kann.

Die geschilderten Mängel haften auch der Untersuchung über die beim Gottesdienst zur Verwendung kommenden Sprachen an. Selbstverständlich handelt es sich dabei nicht um die liturgische Sprache, sondern um die Sprache, die bei Predigt, Katechese, Andachten usw. angewendet wird. Immerhin gibt diese Untersuchung doch gewisse Aufschlüsse über die Verbreitung der deutschen Sprache. Es sollen daher die Hauptergebnisse im folgenden kurz wiedergegeben werden.

Der deutschen Sprache bedienten sich im Jahre 1906 beim Gottesdienst:

| | Nur deutsch | | Deutsch u. andere Sprachen | |
|---|---|---|---|---|
| | Gemeinden | Vollberechtigte Mitglieder | Gemeinden | Vollberechtigte Mitglieder |
| Adventisten . . . | 59 | 2075 | 30 | 1400 |
| Baptisten . . . . | 198 | 22504 | 1 | 1010 |
| Episkopale . . . . | — | — | 15 | 4379 |
| Evangelische . . . | 1617 | 255749 | 767 | 142968 |
| Kongregationalisten . | 130 | 7550 | 28 | 1989 |
| Lutheraner . . . | 3917 | 689164 | 1608 | 461697 |
| Mennoniten . . . | 199 | 20995 | 174 | 20152 |
| Methodisten . . . | 19 | 931 | 21 | 984 |
| Presbyterianer . . | 106 | 10348 | 40 | 7885 |
| Reformierte . . . | 285 | 42158 | 461 | 109398 |
| Andere Protestanten | 105 | 11623 | 218 | 29934 |
| Protestanten . . . | 6635 | 1063097 | 3363 | 781796 |
| Katholiken . . . | 584 | 625972 | 1353 | 939399 |
| Sonstige . . . . | 795 | 56996 | 304 | 134683 |
| Zusammen | 8014 | 1746065 | 5020 | 1855878 |

Insgesamt gab es nach dieser Zusammenstellung im Jahre 1906 in den Vereinigten Staaten 13034 kirchliche Organisationen (Gemeinden und Filialen) mit 3601943 vollberechtigten Gemeindemitgliedern, die sich beim Gottesdienst ausschließlich oder teilweise der deutschen Sprache bedienten. Veranschlagt man bei den Deutsch-Amerikanern nach Analogie der deutschen Verhältnisse die Zahl der nicht vollberechtigten Gemeindemitglieder etwa auf $^1/_3$ des Ganzen, so würde das einer Gesamtzahl von 5402914 Konfessionsangehörigen entsprechen. Da aber von den Gemeinden, die neben der deutschen auch andere Sprachen (vorwiegend natürlich Englisch) beim Gottesdienst verwenden, zweifellos ein sehr großer Bruchteil aus Personen nichtdeutscher Abstammung besteht, so können wir uns der Erkenntnis nicht verschließen, daß kaum noch die Hälfte der Deutsch-Amerikaner an der deutschen Sprache beim Gottesdienst festhält.

Anderseits haben an der Erhaltung des Deutschtums in den Vereinigten Staaten die deutschen Pfarrkirchen und Pfarrschulen (unter den protestantischen besonders die lutherischen) das Hauptverdienst. Mit ihnen steht und fällt das Deutschtum in Amerika. Wir haben daher im folgenden nach einer kirchlichen Quelle[1] eine Zusammenstellung über die bei Ausbruch des Krieges in den Vereinigten Staaten noch vorhandenen katholischen deutschen Pfarrkirchen und Pfarrschulen gemacht, dabei aber Gemeinden, die neben der deutschen auch andere Sprachen beim Gottesdienst und Unterricht verwendeten, unberücksichtigt gelassen, da bei ihnen der Übergang zur englischen Sprache erfahrungsgemäß doch nur eine Frage kurzer Zeit ist.

Auf die einzelnen amerikanischen Diözesen verteilten sich die katholischen Pfarrkirchen und Schulen mit deutscher Muttersprache wie die Tabelle S. 548 zeigt:

Die Gesamtzahl von 372 deutschen Pfarrkirchen mit 771 Pfarrgeistlichen ist immerhin noch eine recht beträchtliche. Leider enthält das sonst so inhaltreiche Official Catholic Directory keine Angaben über die Seelenzahl der Gemeinden. Da die Diözesanbehörden die im Directory mitgeteilten Seelenzahlen der Diözesen nur durch Summierung der Einzelzahlen der Pfarreien feststellen konnten, würde die Mitteilung dieser Einzelzahlen im Directory keine Schwierigkeiten bieten, wodurch das Directory an Wert ganz bedeutend gewinnen müßte. Da im Durchschnitt in den katholischen Diözesen Nordamerikas auf je 11 Katholiken 1 Schüler katholischer Pfarrschulen kommt, würde der angegebenen Schülerzahl (118039) eine Gesamtzahl von rund 1300000 deutscher Katholiken entsprechen, die bei ihren Predigten und kirchlichen Andachten ausschließlich die deutsche Sprache gebrauchen und ihre Kinder in deutscher Sprache unterrichten lassen.

Vergleichen wir die 55 Diözesen, in denen sich reindeutsche Pfarreien finden, miteinander, so steht der Schülerzahl nach Chicago mit 12993 an der Spitze. Es hat auch die größte Zahl deutscher katholischer Pfarreien (38 mit 93 Geistlichen). Dann folgt der Schülerzahl nach St. Louis (8814); aber hinsichtlich der Zahl der Pfarrgeistlichen (49) steht es hinter Buffalo mit 64, Neuyork mit

[1] The Official Catholic Directory. New York 1915, Kenedy & Sons.

| Diözese | Deutsche Pfarrkirchen[1] | Pfarrgeistliche[2] | Deutsche Pfarrschulen | Zahl der Schulkinder |
|---|---|---|---|---|
| Albany | 7 | 10 | 7 | 1491 |
| Altoona | 6 | 11 | 6 | 1523 |
| Baltimore | 7 | 29 | 9 | 2849 |
| Bismark | 1 | 1 | 1 | 322 |
| Boston | 1 | 5 | 3 | 648 |
| Brooklyn | 12 | 31 | 14 | 6863 |
| Buffalo | 29 | 64 | 30 | 8363 |
| Chicago | 38 | 93 | 40 | 12993 |
| Cincinnati | 3 | 4 | 3 | 688 |
| Cleveland | 14 | 31 | 14 | 7033 |
| Columbus | 2 | 4 | 2 | 873 |
| Dallas | 1 | 3 | — | — |
| Denver | 2 | 4 | 2 | 333 |
| Dubuque | 6 | 11 | 6 | 1576 |
| Duluth | 1 | 1 | 1 | 104 |
| Fall River | 1 | 1 | — | — |
| Galveston | 1 | 1 | 1 | 90 |
| Grand Rapids | 5 | 6 | 5 | 833 |
| Green Bay | 6 | 6 | 6 | 1662 |
| Hartford | 6 | 6 | 3 | 587 |
| Indianopolis | 10 | 18 | 10 | 3262 |
| Kansas City | 2 | 2 | 2 | 156 |
| La Crosse | 6 | 7 | 6 | 1281 |
| Lincoln | 1 | 1 | 1 | 100 |
| Little Rock | 2 | 3 | 2 | 315 |
| Marquette | 1 | 1 | 1 | 170 |
| Milwaukee | 22 | 41 | 22 | 8558 |
| Newark | 12 | 22 | 12 | 4456 |
| Neuorleans | 4 | 6 | 4 | 1594 |
| Neuyork | 17 | 55 | 17 | 6741 |
| Omaha | 1 | 1 | — | — |
| Oregon City | 1 | 1 | 1 | 100 |
| Peoria | 15 | 25 | 14 | 1973 |
| Philadelphia | 14 | 22 | 13 | 3138 |
| Pittsburg | 20 | 53 | 22 | 8661 |
| Richmond | 1 | 2 | 1 | 80 |
| Rochester | 10 | 25 | 9 | 3404 |
| Rockford | 7 | 10 | 6 | 1065 |
| San Antonio | 2 | 3 | 2 | 315 |
| San Francisco | 1 | 3 | 1 | 122 |
| St. Cloud | 5 | 9 | 5 | 1314 |
| St. Joseph | 1 | 1 | 1 | 40 |
| St. Louis | 23 | 49 | 24 | 8814 |
| St. Paul | 14 | 32 | 14 | 5175 |
| Scranton | 6 | 9 | 6 | 1659 |
| Seattle | 1 | 1 | 1 | 335 |
| Sioux City | 1 | 1 | 1 | 275 |
| Sioux Falls | 1 | 1 | 1 | 100 |
| Superior | 2 | 2 | 2 | 175 |
| Syracuse | 8 | 11 | 6 | 1975 |
| Toledo | 5 | 18 | 5 | 2126 |
| Trenton | 3 | 6 | 3 | 765 |
| Wheeling | 1 | 4 | 1 | 535 |
| Wichita | 1 | 1 | 1 | 53 |
| Winona | 2 | 3 | 2 | 376 |
| Zusammen | 372 | 771 | 372 | 118039 |

55 und Pittsburg mit 53 zurück, die 8363 bzw. 6741 und 8661 Schulkinder in den katholischen deutschen Pfarrschulen aufweisen. Auch Milwaukee mit 22 deutschen Pfarrkirchen und Schulen, 41 Geistlichen und 8558 Schulkindern in den deutschen Pfarrschulen kommt den vorgenannten Diözesen sehr nahe. In etwas größerem Abstand folgen Cleveland (31 Geistliche, 7033 Schulkinder), Brooklyn (31 Geistliche, 6863 Schulkinder), St. Paul (32 Geistliche, 5175 Schulkinder), Newark (22 Geistliche, 4456 Schulkinder), Rochester (25 Geistliche, 3404 Schulkinder), Indianopolis (18 Geistliche, 3262 Schulkinder), Philadelphia (22 Geistliche, 3138 Schulkinder), Baltimore (29 Geistliche, 2849 Schulkinder), Toledo (18 Geistliche, 2126 Schulkinder). Mehr als 1000 katholische Schulkinder in deutschen Pfarrschulen finden sich noch in den Diözesen Syracuse (1975), Peoria (1973), Green Bay (1662), Scranton (1659), Neuorleans (1594), Dubuque (1576), Altoona (1523), Albany

[1] Einschließlich Filialkirchen.

[2] Pfarrer, Rektoren und Hilfsgeistliche.

(1491), St. Cloud (1314), La Crosse (1281) und Rockford (1065). In den übrigen Diözesen sind nur einige wenige deutsche katholische Pfarreien, und die Zahl der Schulkinder ist dementsprechend gering.

Legt man die politische Einteilung der Vereinigten Staaten zugrunde und ordnet man die Staaten nach der Höhe der Schülerzahl in den deutschen katholischen Pfarrschulen, so ergibt sich die folgende Übersicht:

| Staaten | Deutsche katholische Pfarrkirchen | Zahl der Geistlichen | Deutsche katholische Pfarrschulen | Zahl der Schulkinder |
|---|---|---|---|---|
| Neuyork | 83 | 196 | 83 | 28837 |
| Illinois | 60 | 128 | 60 | 16031 |
| Pennsylvanien | 46 | 93 | 47 | 14981 |
| Wisconsin | 36 | 56 | 36 | 11676 |
| Ohio | 24 | 57 | 24 | 10720 |
| Missouri | 26 | 52 | 27 | 9010 |
| Minnesota | 22 | 45 | 22 | 6969 |
| Neuyersey | 15 | 28 | 15 | 5221 |
| Indiana | 10 | 18 | 10 | 3262 |
| Maryland | 7 | 29 | 9 | 2849 |
| Jowa | 7 | 12 | 7 | 1851 |
| Louisiana | 4 | 6 | 4 | 1594 |
| Michigan | 6 | 7 | 6 | 1003 |
| Massachusetts | 2 | 6 | 3 | 648 |
| Connecticut | 6 | 6 | 3 | 587 |
| West-Virginia | 1 | 4 | 1 | 535 |
| Texas | 4 | 7 | 3 | 405 |
| Washington | 1 | 1 | 1 | 335 |
| Colorado | 2 | 4 | 2 | 333 |
| Nord-Dakota | 1 | 1 | 1 | 322 |
| Arkansas | 2 | 3 | 2 | 315 |
| California | 1 | 3 | 1 | 122 |
| Nebraska | 2 | 3 | 1 | 100 |
| Süd-Dakota | 1 | 1 | 1 | 100 |
| Oregon | 1 | 1 | 1 | 100 |
| Virginia | 1 | 2 | 1 | 80 |
| Kansas | 1 | 2 | 1 | 53 |
| Zusammen | 372 | 771 | 372 | 118039 |

Die katholischen deutschen Pfarreien und Pfarrschulen verteilen sich auf 27 Staaten der Union. Der Löwenanteil fällt auf den Staat Neuyork, auf den 28837 deutsche Schulkinder in den katholischen Pfarrschulen und 196 mit der Seelsorge der Deutschen betraute Geistliche kommen, ungefähr 1/4 der Gesamtzahl. Es sind das die Diözesen Neuyork, Brooklyn, Buffalo, Albany, Rochester und Syracuse. An zweiter Stelle folgt der an das linke Ufer des Mississippi grenzende Staat Illinois, d. h. die Diözesen Chicago, Peoria und Rockford (128 Geistliche, 16031 Schulkinder). An Neuyork grenzen die Staaten Pennsylvanien (93 Geistliche, 14981 Schulkinder) mit den Diözesen Philadelphia, Pittsburg, Scranton und Altoona; Neuyersey (die Diözesen Newark und Trenton) mit 28 Geistlichen und 5221 Schulkindern und — nur durch einen schmalen Streifen von Pennsylvanien und den Eriesee von Neuyork getrennt — Ohio (57 Geistliche, 10720 Schulkinder), das die Diözesen Cincinnati, Cleveland, Columbus und Toledo umfaßt. An Illinois grenzen nördlich Wisconsin (56 Geistliche, 11676 Schulkinder) mit den Diözesen Milwaukee, Green Bay, La Crosse und Superior; westlich Missouri (52 Geistliche, 9010 Schulkinder) mit den Diözesen St. Louis und Kansas City, Jowa mit den Diözesen Dubuque und Sioux City (12 Geistliche, 1851 Schulkinder) und Minnesota mit den Diözesen St. Paul, St. Cloud, Duluth und Winona (45 Geistliche, 6969 Schulkinder); östlich

Indiana die Diözese Indianopolis (18 Geistliche, 3263 Schulkinder). An Indiana schließt sich nördlich auf der zwischen dem Michigan- und Huronsee gelegenen Halbinsel der Staat Michigan mit den Diözesen Grand Rapids und Marquette an (7 Geistliche, 1003 Schulkinder). An Pennsylvanien endlich grenzt Maryland mit der Diözese Baltimore (29 Geistliche, 2849 Schulkinder). So gruppiert sich das katholische Deutschtum in den Vereinigten Staaten um die beiden Brennpunkte Neuyork und Illinois. Es ist jener Teil von Nordamerika, der im Osten vom Atlantischen Ozean, im Norden von Kanada, im Westen vom Missourifluß und im Süden vom Ohiofluß begrenzt ist, also mit andern Worten der Nordosten der Vereinigten Staaten. Außerhalb dieses zusammenhängenden Gebietes hat nur noch Louisiana (die Diözese Neuorleans) eine größere Zahl von deutschen katholischen Pfarrschülern (1594). In den übrigen Staaten der Union kommen deutsche katholische Pfarreien und Schulen nur ganz vereinzelt vor, und es handelt sich in der Regel auch nur um kleinere Schulen.

Unter den Städten Nordamerikas hat Chicago die meisten deutschen katholischen Pfarrkirchen (25). Dann folgen St. Louis (20), Milwaukee (14), Neuyork und Pittsburg (je 13), Brooklyn und Buffalo (je 11), Cleveland (8), Rochester und St. Paul (je 6), Baltimore (5), Neuorleans und Newark (je 4), Albany, Dubuque, Minneapolis, Neuhaven, Peoria, Syracuse, Toledo (je 3), Cincinnati, Columbus, Indianopolis, Kansas City, La Crosse (je 2). Die übrigen Städte haben nur eine katholische deutsche Pfarrkirche. Die deutschen Katholiken der Vereinigten Staaten wohnen überhaupt zum größten Teil in den Städten, und zwar vorzugsweise in den ganz großen Städten. Mit Städten wie Chicago und St. Louis — und auch Neuyork, wenn man Brooklyn hinzurechnet — können, was die Zahl der katholischen deutschen Kirchen angeht, nur wenige Städte in der alten Heimat wetteifern. In Städten mittlerer Größe und in kleineren Städten finden sich deutsche katholische Pfarrkirchen besonders häufig im Westen des Staates Neuyork in der Diözese Buffalo. Abgesehen von der Stadt Buffalo konnten wir allein in der Grafschaft Erie 13 katholische deutsche Pfarrkirchen mit 19 Geistlichen, 12 Schulen und 1930 Schulkindern feststellen.

Auf weitere Einzelheiten hinsichtlich der deutschen Pfarrkirchen und Schulen kann hier nicht eingegangen werden. Es verdient aber noch hervorgehoben zu werden, daß die katholischen deutschen Pfarrschulen in den Vereinigten Staaten fast ausnahmslos von Ordensleuten geleitet werden. Nur an verhältnismäßig wenigen Stellen sind daneben weltliche Lehrkräfte tätig.

Hermann A. Krose S. J.

## Am Grabe des alten Korea.

Was wir an Japan bewundern und beklagen, droht in nicht allzuferner Zukunft das Los aller Völker des fernen Ostens zu werden. Mit überraschender Schnelligkeit hat das Mikadoreich europäische Wissenschaft und Technik und alle Äußerlichkeiten der westlichen Kultur aufgenommen; aber es fehlt die belebende Seele, das Christentum. Mit Riesenschritten bewegt sich China auf derselben

Bahn des ungesunden Fortschritts. Zuallerletzt hat sich nun auch das Land angeschlossen, dessen Völklein solange ein Einsiedlerleben führte: Korea. Nicht aus eigenem Wollen strebt es einer neuen Zeit entgegen. Sein jetziger Meister hat ihm diese Entwicklung aufgezwungen. Der Japaner setzt sich an den Hauptpunkten des Landes fest, drängt den früheren Besitzer weiter und weiter zurück, baut Straßen und Eisenbahnen, Industriewerke und Hafenanlagen. Neue Städte wachsen aus dem Boden. Der rauchende Schlot reckt sich in den klaren koreanischen Himmel empor. Der Lärm der Fabriken und Maschinen verscheucht den Frieden im Land der Morgenstille. Jahrhundertlange Bedrückung hat im Koreaner allen Unternehmungsgeist ertötet, und so besitzt er weder den Willen noch die Kraft, seinem wirtschaftlich überlegenen stolzen Herrn Widerstand zu leisten. Früher oder später wird das heimische Wesen, werden Gewerbe, Kunst und Sprache Altkoreas in die Berge und abgelegenen Täler flüchten, um dort ein kümmerliches Dasein weiterzufristen.

Wenn auch die japanische Herrschaft nach der langen Mißwirtschaft und Knechtung durch die eigenen Fürsten und Beamten dem Lande mancherlei Segen bringt, so ist es doch zu bedauern, daß dort drüben wieder eine alte eigenartige Kultur zu Grabe getragen wird, ohne daß die wahre christliche Kultur an ihre Stelle tritt. Denn das Volk besitzt Eigenschaften, die es uns lieb machen. Diesen Eindruck wird jeder gewinnen, der sich in das prächtige Reisewerk des Erzabtes Norbert Weber O. S. B., Im Lande der Morgenstille vertieft. Mit aufrichtiger Liebe zum koreanischen Volk und feinem Verständnis für die Naturschönheiten seines Landes schildert er die in halbjährigem Studium gewonnenen Eindrücke und Beobachtungen. Es ist nicht nur die frische, oft wirklich glänzende Darstellung, die uns zum Buch hinzieht. Fast noch wertvoller erscheint uns der überaus reiche Bilderschmuck, Photographien, Federzeichnungen und vortrefflich gelungene farbige Aufnahmen; fast ausnahmslos das eigene Werk des kunsterfahrenen und feinsinnigen Verfassers.

Im Volks- und Kulturbild, das hier vor uns tritt, fehlen allerdings die großen und erhabenen Züge. Alle Kraft scheint aus dem äußerlich so stattlichen Geschlecht gewichen zu sein. Dafür treten die freundlichen Eigenschaften um so mehr hervor. Der Koreaner ist einfach und schlicht, treuherzig und gastfreundlich; träumerisch erfreut er sich der farbenreichen Natur. In früheren Zeiten hatte das Volk einen höheren Kulturstand, und es war die Brücke, auf der viele Kulturwerte aus China nach Japan wanderten. Aber Kunst und Handwerk wurden durch die eigenen Herrscher in der Entwicklung gehemmt. Der letzte Statthalter Terauchi war wohl bestrebt, die koreanische Eigenart zu erhalten und zu fördern. Doch der Geist Japans ist dagegen. Die Nivellierungsarbeit geht unaufhaltsam ihren Gang.

Es ließe sich aus dem Volk Großes bilden. Sein innerstes Wesen ist nur verkümmert. Daß es zu wunderbarem Heldentum fähig ist, beweist seine kurze, aber an Märtyrern reiche Missionsgeschichte. Es hält streng auf Zucht und gute Sitte und besitzt tiefen religiösen Sinn. Es ist deshalb so sehr zu beklagen,

daß es in den Strudel des materiellen Fortschrittes hineingerissen wird, bevor die innere Umwandlung zum Christentum sich vollzogen hat. Wenigstens sollte die katholische Mission auf dem Plane stehen, um die Entwicklung, die sich nicht mehr aufhalten läßt, in christliche Bahnen zu leiten. Aber das Arbeitsfeld ist allzu schwach besetzt, und die Missionsmethode entspricht nicht mehr den jetzigen Bedürfnissen. Die neue Zeit verlangt ein großzügig angelegtes Schulsystem; ein solches wiederum erfordert reiche Geldmittel und einen zahlreichen Stab geeigneter Erzieher. Hierin hat der seichte amerikanische Protestantismus, der dem Volk weder wahre Bildung noch Zufriedenheit bringen kann, die katholische Mission weit überflügelt. Schließlich hat jetzt auch Japan begonnen, die Freiheit der missionarischen Wirksamkeit und Schultätigkeit zu beschränken. Es will Korea im japanischen Geist erziehen, um es desto leichter auszubeuten und zu unterjochen. Eine Kolonie seeleneifriger Benediktiner versucht wohl in Söul, den neuen Bedürfnissen mit Geschick und Tatkraft entgegenzukommen; aber der Krieg hat ihre Wirksamkeit lahmgelegt. Die Mission wird deshalb in Zukunft alle Kraft entfalten müssen, damit das unglückliche Volk nicht vollends zu einem Geschlecht von freudelosen Heloten und pagani herabsinke. Alfons Väth S. J.

UT TESTIMONIUM PERHIBEAM VERITATI

Gegründet 1865 von deutschen Jesuiten

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Giselastraße 31 (Fernsprecher: 32 749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., R. v. Nostitz-Rieneck S. J. (zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Österreich-Ungarn), J. Overmans S. J., M. Reichmann S. J., O. Zimmermann S. J.

Verlag: Herdersche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau (für Österreich-Ungarn: B. Herder Verlag, Wien I, Wollzeile 33).

Von den Beiträgen der Umschau kann aus jedem Heft einer gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.

# Das Glaubensbekenntnis der Apostel.

Seit dem 4. Jahrhundert läßt sich in der Kirche des Abendlandes die Überzeugung nachweisen, daß eine auf die Apostel selbst zurückgehende Überlieferung ihr die Formel des Taufsymbols, das „Apostolische Glaubensbekenntnis" übermacht habe. Gemeinsamer Beschluß des Apostelkollegiums habe seinen Wortlaut festgelegt. Petrus brachte es mit nach Rom. In Rom, der Kirche Petri, der Hüterin der wahren Glaubenseinheit und Glaubensreinheit, sei es unversehrt und unverfälscht bewahrt worden. Und wenn in der „großen Nacht" vor dem Ostersonntag die Neugetauften sich auf das Taufbekenntnis vor der ganzen festlich versammelten Gemeinde in der Mutterkirche des Lateran feierlich verpflichteten, traten sie damit in die lebendige Gemeinschaft der Kirche: ein Glaube, eine Kirche, ein Christus, ein Gott. Sie traten aber damit zugleich auch in lebendige Glaubensgemeinschaft mit den Aposteln selbst. Die Überlieferung war nicht bloß totes Wort, sie wurde Einheit, Leben und Tat.

Ja, noch inniger dachte man das Taufbekenntnis mit dem Lebenskeime der Kirche im Apostelkollegium verknüpft. Unter dem Wehen des Heiligen Geistes hätten die Zwölfboten, so wußte die Legende, das Bekenntnis zusammengestellt, indem jeder der Zwölfe einen der zwölf Artikel sprach. Diese Legende brachte zu sinnfälligem Ausdruck, daß weder der einzelne Christ noch eine einzelne Kirche einem einzelnen Apostel durch jenes Bekenntnis angegliedert wurden: die Großkirche vielmehr und alle ihre Bekenner stammten durch eben jenes Bekenntnis vom ganzen Apostelrate ab als einer obrigkeitlichen Körperschaft. Es war die großartigste Versinnlichung der Glaubensgemeinschaft in der einen Weltkirche durch alle Zeiten, in aller Welt.

Erst der humanistische Kritizismus verwarf die alte Überlieferung, und der Protestantismus nahm bald eine ähnliche Stellung ein. Galt die Heilige Schrift als einzige Glaubensquelle, so konnte gegen das apostolische Bekenntnis Einspruch erhoben werden, weil sein Wortlaut nicht wortwörtlich in der Schrift stehe. Galt freie Forschung als höchste Glaubensnorm, so konnte diese „Menschensatzung" einen Zwangscharakter nicht

beanspruchen. Mit erneuter Heftigkeit ist der Kampf in jüngster Zeit entbrannt, besonders seitdem Adolf Harnack in Wort und Schrift in Sachen des Apostolikums Stellung nahm.

Nach Harnack muß man unterscheiden zwischen apostolischem Ursprung und altrömischem Text. Nach ihm ist „die Vorstellung vom strikt apostolischen Ursprung des Taufbekenntnisses . . . eine Neuerung in Rom gewesen, die nach der Zeit fällt, da von Rom aus das Evangelium und mit ihm auch das Symbol in die Provinzen getragen worden ist". Sie ist erst „etwa zwischen den Jahren 250 und 330 in Rom aufgekommen", „erwachsen . . . aus der älteren Annahme, daß die kirchliche Lehrtradition überhaupt und die Grundeinrichtungen der Kirche auf die Apostel zurückgehen".

Der Text des Bekenntnisses aber ist nach Harnack älter. Seine ursprüngliche Gestalt, das „altrömische Symbol", ist nicht auf uns gekommen. Wir können jedoch seinen Wortlaut wiederherstellen aus den Bekenntnisformeln der von Rom aus gegründeten oder beeinflußten Provinzkirchen, etwa der südgallischen, spanischen, afrikanischen, norditalischen usf. Sie alle führen auf das altrömische Bekenntnis zurück und haben es zum Teil im einzelnen weiterentwickelt. Weitere Anhaltspunkte zu seiner Wiederherstellung bieten die Schriftstellererzeugnisse von Rufinus und Ambrosius am Ausgange des 4. Jahrhunderts über Tertullian, Irenäus u. a. zurück bis zu den Apologeten des 2. Jahrhunderts. Um die Mitte des 2. Jahrhunderts muß das altrömische Bekenntnis — das ist nach Harnack „gesichertes Ergebnis der Forschung" — entstanden sein. In Rom ist es entstanden, nicht etwa aus dem Orient nach Rom gebracht worden, und hat in der Ewigen Stadt selbst „zunächst nicht als apostolisch im strengen Sinn gegolten".

Seit 1893 veröffentlichte der Gießener Gelehrte Ferdinand Kattenbusch ein zweibändiges hochwissenschaftliches Werk über „Das apostolische Symbol und seine Entwicklung". Die Veröffentlichung war durch den Streit um das Glaubensbekenntnis weder veranlaßt, noch stand sie damit in Verbindung. Sie betrachtete die ganze Frage nur vom objektiv-wissenschaftlichen Standpunkte aus und knüpfte hauptsächlich an die gelehrten Einzelstudien des Professors von Kristiania, K. P. Caspari, an. Kattenbusch verlegte die Entstehung des Apostolikums weiter zurück als Harnack. Nach ihm ist dessen ursprüngliche Form schon um das Jahr 100 oder bald nachher entstanden. Überdies glaubte er dartun zu können, daß

die ältesten bekannten Taufbekenntnisse des Morgenlandes gleichfalls ein uraltes Symbol zur Voraussetzung haben, das gegenüber dem altrömischen den Altersvorrang beanspruchen könne. Beide Ansätze vermochten Harnack nicht zu überzeugen.

Der Streit ist seitdem in der protestantischen Theologie nicht zur Ruhe gekommen. Einzelne Konflikte, wie der Fall Lahusen oder der Fall Jatho, ließen die Gegensätze immer wieder aufleben. Die Stellungnahme zum Apostolikum bildet einen der Kernpunkte, in denen Orthodoxie und sog. liberale Theologie sich gegenüberstehen. Für diese war eben die historische Feststellung, daß das Glaubensbekenntnis nicht wirklich apostolischen Ursprungs sei, eine Hauptstütze bei der Forderung, es aus dem kirchlichen amtlichen Gebrauche zu verbannen und eine Verpflichtung auf seine Anerkennung grundsätzlich zu verwerfen. Der Kampf ist nicht auf die deutsche Gelehrtenwelt beschränkt geblieben. Der gleiche Gegensatz durchzieht die protestantische Theologie Englands wie Amerikas. Daneben hat auch die rein wissenschaftliche Erforschung der Entstehung und Entwicklung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, wie sie Caspari und Kattenbusch sich zur Aufgabe gestellt hatten, nicht gefeiert, ohne daß jedoch das große Werk des Gießener Gelehrten durch sie wesentlich wäre überholt worden.

Für die katholische Gelehrtenwelt entbehrte die Frage des unmittelbar zwingenden Antriebes. Für sie handelte es sich weniger um den apostolischen *Ursprung* des *Wortlautes* als um dessen apostolischen *Inhalt*. Der apostolische Inhalt aber wurde durch das untrügliche Lehramt mit Sicherheit verbürgt.

Indes ist auch die Frage nach dem Ursprung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses keineswegs belanglos. Je älter es sich erweist, um so höher ist sein Zeugniswert für den Glauben der Urkirche im strengsten Sinne des Wortes. Je sicherer sich seine ursprüngliche Gestalt dartun läßt, um so mehr wird es zum Verständnis der ältesten kirchlichen Schriftsteller beitragen, um so glänzender erscheint die Apostolizität der Kirche und ihrer Lehrüberlieferung. Darum hat auch die katholische Theologie der Symbolforschung ihre Aufmerksamkeit zugewendet und in den Untersuchungen von Bäumer, Blume, Batiffol, Vacant, Vacandard u. a. wertvolle Beiträge geliefert.

Den Anlaß, mich mit der Symbolforschung näher zu beschäftigen, boten die Untersuchungen über den Ursprung und die Entwicklung des *päpstlichen Kanzleibuches*, des Liber Diurnus (vgl. den Aufsatz im

Februarheft). Die Ergebnisse waren überraschend genug. Sie werden ausführlich in einer Nummer der zweiten Reihe der Ergänzungshefte dieser Zeitschrift dargelegt werden. Einzelnes wurde bereits in einer soeben in den „Sitzungsberichten der Kaiserlichen Akademie zu Wien" (Philos.-Histor. Klasse, 185. Band, 4. Abhandlung) erscheinenden Arbeit (Liber Diurnus I) angedeutet. Der nachstehende Überblick möchte die Aufmerksamkeit weiterer Kreise dafür gewinnen.

Drei Formulare des Kanzleibuches kommen für die Geschichte des Symbols in Betracht: 73, 84 und 85. Sie sollen im Folgenden mit F. 73, F. 84, F. 85 bezeichnet werden. F. 73 ist überschrieben: Glaubensversprechen eines Bischofs. Danach dürfte es für italische Bischöfe, die vom Papst ihre Weihe erhalten sollten, als Vorlage gedient haben. Es war aber auch die Vorlage für den Glaubenseid, den in späterer Zeit Metropoliten oder Erzbischöfe bei der Bitte um das erzbischöfliche Pallium schriftlich auszufertigen hatten. Die weiteren Ausführungen über diese Verwendung der Formel wurden in einer zweiten Untersuchung — Liber Diurnus II — der Kaiserlichen Akademie zu Wien zum Druck in ihren „Sitzungsberichten" vorgelegt. F. 84 und 85 sind Formulare zum Gebrauch bei den ersten Regierungshandlungen des neugewählten Papstes. F. 84 ist das Rundschreiben des neuerwählten und geweihten Papstes an alle Mitbrüder im Hirtenamt und an die gesamte Kirche, F. 85 die Vorlage für eine wohl im Namen des konsekrierten Papstes zu verlesende Ansprache an die versammelten Gläubigen der Ewigen Stadt. Alle drei Formulare gehören jenem Teile des Kanzleibuches an, der nach den bis heute maßgebenden Forschungen Th. v. Sickels nach 625 entstanden sein soll (F. 73 nach Sickel aus dem Ende des 7., F. 84 und 85 aus dem Ende des 8. Jahrhunderts). Die in ihnen enthaltenen Glaubensbekenntnisse sind deswegen bisher als sehr späten Ursprungs nur nebensächlich behandelt worden. Betrachten wir zunächst nur F. 73 genauer.

Auf den ersten Blick bietet das Formular durchaus sichere Anhaltspunkte für die genaueste Bestimmung seiner Entstehungszeit. Leos d. Gr. Brief an Flavian von Konstantinopel vom 13. Juni 449 und die Synoden von Nizäa (325), von Konstantinopel (381), Ephesus (431) und Chalzedon (451), sowie die unter Kaiser Justinian abgehaltene Synode von Konstantinopel (553) werden erwähnt und vorausgesetzt; die sechste allgemeine Kirchenversammlung, die 680/681 zu Konstantinopel tagte, wird angeführt. Ja, die Art, wie von dieser Synode die Rede ist, scheint darauf

hinzudeuten, daß sie noch nicht geschlossen war. Es ist begreiflich, daß man mit Sicherheit aus diesem Tatbestande abnehmen zu können glaubte, die Formulare 73, 84, 85 seien frühestens 681 geschrieben. Eindringendere Untersuchungen führten zu dem erstaunlichen Ergebnis, daß sie auf einer Grundlage aufgebaut sind, deren Alter mit jenem Ansatze zu 681 um ein halbes Jahrtausend zu kurz kam. Man mußte sich doch zunächst einmal die Frage vorlegen, ob nicht in ein älteres Formular ergänzende Einschübe vorgenommen wurden. Die Frage war nicht von vornherein abzuweisen. Eine ganze Anzahl von Formularen in allen Teilen des Kanzleibuches enthält sichere Belege für eine spätere Umarbeitung. Es ist selbstverständlich, daß eine Kanzlei in ihren eigenen Formularen Veraltetes ausscheidet oder sie durch Abänderungen und Zusätze zeitgemäß umgestaltet.

Sieht man unter diesem Gesichtspunkte F. 73 näher an, so tritt auch hier eine solche jüngere Umarbeitung zutage. Überall bemerkt man die Nähte. Die Satzkonstruktion ist durch Einschübe gesprengt. Aus der Einzahl geht sie in die Mehrzahl und wieder in die Einzahl über. Gerade die Berufungen auf die Synoden und das dogmatische Schreiben erweisen sich als Eindringlinge. Streicht man die Zusätze, so bleibt eine ganz glatte Konstruktion. Stilistische Formgebung und dogmatischer Gehalt fügen sich zu einem einheitlichen Gusse zusammen. So scheiden ohne jede Unsicherheit alsbald alle nachnizänischen Synoden aus. Daraus folgt aber unmittelbar, daß der Grundstock des Formulars älter sein muß als jene Synoden. Es ließe sich nur zweifeln, ob er vor 351 oder erst zwischen 451 und 553 entstanden ist. Denn die Erwähnung der zweiten bis vierten Synode ist als Gesamteinschub — die „drei andern heiligen Synoden" — stilisiert. Allein auch diese Möglichkeit läßt sich ausschließen. Der Grundstock der Formel muß bereits vor dem Konzil von Nizäa, also vor 325, abgefaßt sein.

Der Bischof erklärt nämlich feierlich, „jenen Glauben zu haben, zu verkündigen und zu verteidigen, den wir von den Aposteln überliefert und (durch) deren Nachfolger bewahrt überkamen". Daran schließt sich in einer etwas verderbten Fassung etwa der folgende Zusatz: „Die ehrwürdige Synode der 318 Väter zu Nizäa hat (ihn) auf Offenbarung des Heiligen Geistes angenommen und in ein Glaubensbekenntnis gebracht." War diese Einleitung ursprünglich, so mußte offenbar das daran anschließende, jetzt durch die späteren Zusätze weit davon getrennte Bekenntnis das Nizänische Glaubensbekenntnis sein. Statt dessen folgt jedoch als Bekenntnisformel

ein Symbol, das der von allen Gelehrten angenommenen Urform des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, dem altrömischen Symbol des 2. Jahrhunderts, auf das allernächste entspricht. Diese Tatsache in Verbindung mit der ganz ungeordneten Satzverbindung, in der das Nizänum angeführt wird, ergibt klar, daß auch die Berufung auf die nizänische Synode erst nachträglich in das bereits vorhandene Formular eingefügt wurde.

Schon dieser Nachweis würde von hoher Bedeutung sein. Denn da das Bekenntnis selbst in fast vollem Wortlaut erhalten ist, besäßen wir bereits damit die älteste bekannte Form des altrömischen Symbols. Die Untersuchung des Wortlautes führt jedoch noch weiter.

Adolf Harnack hat nicht bloß das alte römische Symbol, das nicht auf uns gekommen ist, wiederherzustellen gesucht. Auf Grund einer umfassenden philologisch-kritischen „Materialiensammlung" in einem Anhang zur 3. Auflage von A. Hahns „Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche" hat er geglaubt, noch einen Schritt weiter tun zu können. Hinter dem von ihm wiederhergestellten „altrömischen Symbol" glaubte er die Umrisse eines älteren Ursymbols zu erkennen. Satzglieder nämlich, die in seinem „altrömischen Symbol" gestanden haben müssen, schienen nach der „Materialiensammlung" in dem Ursymbol gefehlt zu haben. Was der kritischen Forschung hier nur in Umrissen sichtbar ward, zeigt uns F. 73 in historischer Überlieferung: das „Ursymbol".

Es fehlt dem Ursymbol zu Christus der Zusatz „eingeboren", den die apostolischen Väter und Justin in der „Apologie" und im „Dialog" nicht haben. Statt des seit der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts gebräuchlichen ex (ἐκ) Maria Virgine liest F. 73 de eadem sancta . . . Maria. Es fehlt der Zusatz „am dritten Tage" bei der Auferstehung, dessen „ausdrückliche Erwähnung eher ein Zeichen späterer Zeit ist". Es fehlt das „Sitzen zu Rechten Gottes" oder „des Vaters", wie es „im Kerygma Justins" und bei Ignatius fehlt. Es fehlt der Zusatz der letzten Glieder über die „heilige Kirche, Nachlaß der Sünden, Auferstehung des Fleisches". Endlich ist der dritte Artikel über den Heiligen Geist dem Glaubensbekenntnis an Christus den Gekreuzigten nicht nachgestellt. In ganz wesentlichen Punkten entspricht mithin die Bekenntnisformel des Liber Diurnus dem rein philologisch erschlossenen Ursymbol, wie es ein sehr kundiger Zeuge fordert.

Dazu kommt ein unserem Symbol eigentümlicher Zusatz. Es sagt: „Christus, der Sohn Gottes, nahm wahres Fleisch an von Maria, der

Jungfrau, wurde geboren im Fleische, litt im Fleische, starb am Kreuze im Fleische, erstand wieder nach dem Fleische, wird wiederkehren im gleichen Fleische." Die Betonung und Wiederholung gerade dieses Zusatzes zeigt seine Absicht. Es ist eine gegen häretische Auffassungen gerichtete Beifügung. Und auch die Häresie, gegen die der Zusatz sich wendet, ist durch ihn ganz unzweideutig gekennzeichnet: es ist der Doketismus, die Auffassung vom Scheinleib und Scheinleiden Christi in seiner krassesten Form. Nur dieser, keine andere Irrlehre, wird berücksichtigt. Schon dadurch kennzeichnet sich die im Formular gebotene Fassung als dem Anfange des 2. Jahrhunderts entstammend. Um die gleiche Zeit hat der hl. Ignatius von Antiochien an die Tralles Ermahnungen gerichtet, denen ein ganz ähnliches Bekenntnis zugrunde liegt, und auch er fügt den einzelnen Gliedern einen dem Sinne nach gleichen Zusatz gegen judaistisch-doketische Irrlehren bei: „Verschließt euer Ohr, wenn jemand euch redet ohne Jesus Christus, ... der wahrhaft geboren wurde, ... wahrhaft verfolgt wurde unter Pontius Pilatus, wahrhaft gekreuzigt wurde und starb, ... der auch wahrhaft auferstand von den Toten, ... ohne den wir das wahrhafte Leben nicht haben." Und im Briefe an die Smyrnaer heißt es: „Ich sah euch ... festgewurzelt in unserem Herrn, der wahrhaft ist aus dem Geschlechte Davids nach dem Fleische, ... wahrhaft geboren wurde aus einer Jungfrau, wahrhaft ... ans Kreuz geschlagen wurde für uns im Fleische, ... wahrhaft hat er gelitten, wie er auch wahrhaft sich selbst auferweckte, nicht wie einige Ungläubige sagen, daß er nur zum Scheine litt. ..."

Zusätze zu einer Glaubensformel setzen die Formel selbst voraus. Eine Glaubensformel, die bereits zu Beginn des 2. Jahrhunderts, wie unsere Forschungsergebnisse unmittelbar bezeugen, bindend verpflichtende Kraft hat, kann nicht erst damals entstanden sein. Eine Bekenntnisformel, die gleichzeitig im Osten und im Westen erscheint und als bekannt vorausgesetzt wird, muß schon seit längerer Zeit in Geltung sein, muß eine irgendwie erklärliche zwingende Bedeutung haben. Harnack nimmt für eine ähnliche Entwicklung des altrömischen Symbols einige Jahrzehnte als notwendig an. Befolgen wir den gleichen Grundsatz bezüglich unseres Ursymbols, so stehen wir bereits damit in apostolischer Zeit im strengsten Sinne des Wortes.

Noch mehr. Wie in der ausführlichen Untersuchung eingehend dargetan werden wird, ist unser Ursymbol die gemeinsame Grundlage aller bekannten oder erreichbaren Symbole im Morgen- wie im Abendlande.

Das gilt jedoch, wohlverstanden, nur von seinem Inhalt und seiner stilistischen Fassung, nicht aber von seinem sprachlichen Gewande. Die Einkleidung des gemeinsamen Ursymbols war ursprünglich weder lateinisch noch griechisch. Vielmehr sind sowohl die griechischen wie die lateinischen Bekenntnisformeln der verschiedenen Kirchen im Osten und Westen bloß *Übertragungen eines und desselben Urtextes*. Das ergibt sich aus der Art der Übersetzungen. Die gleiche Wortfolge mit völlig gleichem Inhalt wird durch die verschiedenen Übersetzungen mit verschiedenen, jedoch streng synonymen Ausdrücken wiedergegeben. So z. B. findet sich in dem Gliede „Auferstanden von den Toten" der Begriff „auferstehen" in verschiedenen griechischen Symboltexten ausgedrückt durch entsprechende Wörter für „erstehen, aufstehen, erwecken, erwecktwerden" u. ä. Die Himmelfahrt wird in griechischen Texten bezeichnet durch Verben wie „hinaufsteigen, hinaufgehen, aufgenommenwerden, erhöhtwerden", und ebenso steht es im Lateinischen. Mit andern Worten: ein gemeinsamer, fremdsprachiger Urtext wurde je nach dem Sprachgefühl der Übersetzer in buchstabentreuer Übertragung bald mit diesem bald mit einem andern griechischen oder lateinischen Worte wiedergegeben. Welcher Sprache aber konnte ein Text angehören, dessen Wortgebung bei verschiedenen Wort für Wort angefertigten Übertragungen die Auswahl zwischen mehreren, den gleichen Sinn wiedergebenden Ausdrücken und Wortformen in den verschiedenen Sprachen gestattete? ein Text, der bereits so früh autoritativen Wert besaß und für Kirchen des Westens wie des Ostens in der eigentlichen Missionszeit des Urchristentums maßgebend war? Es muß sich um eine Sprache handeln, deren Charakter dem der indogermanischen — zumal der griechischen und lateinischen — Sprachen fremd gegenüberstand. Nur eine Sprache scheint in Anbetracht dieser Umstände in Frage zu kommen, das Aramäische, die Mutter- und Umgangssprache des Apostelkollegiums. Nur gemeinsame Kenntnis der ältesten Grundform des Symbols durch die in den verschiedenen Ländern tätigen ersten Boten des Evangeliums erklärt restlos und ungezwungen die ganze Sachlage. Das bedeutet aber, daß das Symbol *vor der endgültigen Trennung der Apostel* von ihnen selbst als Grundlage ihrer Katechese auf den verschiedenen Arbeitsfeldern ihrer Missionstätigkeit festgelegt war. Die Grundform des Glaubensbekenntnisses war im buchstäblichen Sinne des Wortes ein *„apostolisches Symbol"*.

Es wurde oben darauf hingewiesen, daß in der ältesten Symbolformel des Liber Diurnus der dritte Artikel über den Heiligen Geist dem

Bekenntnis zu Christus dem Gekreuzigten nicht nachgestellt ist. In F. 73 fehlt allerdings jede Erwähnung des Heiligen Geistes. Genauere Prüfung ergibt, daß die Bekenntnisformel, wie sie heute in diesem Formular vorliegt, unvollständig ist. Auch das Bekenntnis an den einen Gott, an den Vater zumal, findet sich heute darin nicht. Die Zusätze und Einschübe, hauptsächlich der Einschub einer Berufung auf das dogmatische Schreiben Leos d. Gr. an Flavian, haben den Kopf des Symbols verdrängt. Der Gleichklang der Entlehnung über die zwei Naturen in Christus nach dem Schreiben Leos und den Synodalakten von Chalzedon mit dem Eingang zum christologischen Bekenntnisse hat den Ausfall verursacht. Die beiden andern Bekenntnisformulare des Kanzleibuches jedoch (F. 84 und 85) gestatten mit vollster Sicherheit die Ergänzung. In ihnen ist fast jedes einzelne Glied des Symbols mit Zusätzen erweitert, die den Inhalt erklären, gegen Irrlehren und Mißverständnisse sichern und erweitern, nach seiner Tragweite und den sich ergebenden Folgerungen ausdeuten. In beiden schließt das Bekenntnis zu Christus dem Gekreuzigten in gleicher Weise zu Anfang und zu Ende ab, wie es auch in F. 73 der Fall ist. Voraus geht aber in beiden das Bekenntnis des Glaubens an den „einen Gott, Vater und Sohn und Heiliger Geist". Die älteste Symbolfassung schickte also das Bekenntnis zum Glauben an den dreipersönlichen Gott in der Fassung der Taufformel dem Bekenntnis zur Erlösung durch die zweite Person der Trinität voraus. Schon Harnack glaubte ursprüngliche „zweigliedrige Bekenntnisformeln" für die allerälteste Zeit dartun zu können. Freilich handelt es sich, wie wir jetzt erkennen, nicht um die Zweigliederung Vater und Sohn, sondern um die Gliederung: Glaube an den einen Gott in drei Personen und Bekenntnis zum menschgewordenen Erlöser.

Auch diese Erkenntnis ist von hohem Werte. Sie bietet uns den Schlüssel zu vielen Texten der kirchlichen Frühzeit. So wird es sich leicht erklären, warum über die Schlußglieder des sog. altrömischen Symbols — „eine heilige Kirche" usf. — sich aus den apostolischen Vätern und den Apologeten so wenig Belegstellen anführen lassen; warum so oft, wenn vom Glauben der Christen die Rede ist, entweder nur die Taufformel oder besser das trinitarische Taufbekenntnis und an andern Stellen wieder nur das Christusbekenntnis berücksichtigt wird; woher sich in der sog. ägyptischen Kirchenordnung die Scheidung zwischen „trinitarischem" und „christologischem" Bekenntnis beim Taufritus herleitet. Es ist altes Gut, und die Beziehungen zwischen Kirchenordnung und ältestem Symbol sichern

auch der Kirchenordnung in ihrer Urform ein weit höheres Alter, als heute angenommen wird. Endlich sei auf die Beziehungen zwischen dem ältesten Symbol und dem ursprünglichen Kanon der heiligen Messe hingewiesen, wie er sich aus der neueren Forschung über Tedeum, Illatio, Kanon usf. immer klarer herausstellt. Wir verstehen endlich auch, warum es so manchen gnostischen Irrlehrern des 2. Jahrhunderts möglich war, das Gemeindebekenntnis — eben unser Ursymbol — zu unterschreiben, ohne von ihrer Irrlehre zu lassen. Sie konnten das Bekenntnis an den einen Gott, Vater, Sohn und Heiligen Geist, unterschreiben und außerdem das auf Christus, den Menschgewordenen. Da die Gleichung Gott Sohn = Christus nicht ausdrücklich und unabweislich ausgesprochen war, vermochten sie bei „Christus" an ein vom ewigen Sohn verschiedenes Wesen, einen Äon oder dergleichen zu denken. Diese Ausflucht wäre ihnen genommen worden, wenn das Symbol die Gleichsetzung ausdrücklich ausgesprochen hätte. Eine Formel wie das „altrömische Symbol" konnten sie nicht unterzeichnen, das Ursymbol jedoch sehr wohl. Denn in jenem mit seiner Dreiteilung vom Vater, dem allmächtigen Schöpfer aller Dinge, vom menschgewordenen eingebornen Gottessohn, der für uns gelitten und gestorben, vom Heiligen Geist, dem Gnadenspender, in dem die eine Kirche alle ihre Glieder zu seliger Auferstehung und ewigem Leben führt, ist die Gleichsetzung zwischen dem ewigen Sohne, der zweiten Person der göttlichen Dreifaltigkeit, und dem in der Zeit auf Erden erschienenen Erlöser der Menschheit von Sünde und Tod, ganz klar ausgedrückt, im Ursymbol dagegen nicht. Dieses besteht aus zwei getrennten Bekenntnisteilen, jenes dagegen aus einem einheitlichen Bekenntnis in drei Gliedern. Es lag nahe, in dem Ursymbol eine Verschmelzung der getrennten Bekenntnisteile vorzunehmen, um diese Einheitlichkeit des einen christlichen Glaubensbekenntnisses herzustellen und zu besiegeln.

Ein weiteres Zeugnis für eine Umgestaltung des Ursymbols gegen Ende des 2. Jahrhunderts liefert uns die Philologie in ihren Studien zur Rhythmik. H. Jordan hat in einer kurzen, meines Wissens nur wenig beachteten Abhandlung dargetan, daß wir es beim sog. altrömischen Symbol, wie es sich seit der Zeit Tertullians mit größerer Bestimmtheit nachweisen läßt „in dem lateinischen Text . . . mit einem sehr fein zusammengesetzten rhythmischen Ganzen zu tun" haben. Auch Norden wies auf den kunstvollen Bau des altrömischen lateinischen Symboltextes hin. Der griechische Text dagegen ist unrhythmisch. Das gegenseitige Verhältnis beider Texte

zeigt, daß der lateinische nicht etwa rhythmische Bearbeitung eines griechischen Originals ist. Zusätze, die schon im Laufe des 3. oder 4. Jahrhunderts erfolgten, haben das rhythmische Gebilde bald gründlich gestört. Ein solches altchristliches „Carmen", bei dem „der Wechsel und die Wiederkehr der Rhythmen ... für das rhythmische und poetische Gefühl überraschende Schönheiten" ergeben, muß einheitlicher, bewußt arbeitender Schöpfungskraft seinen Ursprung verdanken. Wann ist die Umformung geschehen?

Wir sehen, daß das Ursymbol die Zweiteilung von Dreifaltigkeitsbekenntnis und Christusbekenntnis zeigt. Das sog. „altrömische Bekenntnis" dagegen stellt das christologische Bekenntnis zur zweiten Person des Taufbekenntnisses und fügt den dritten Artikel vom Heiligen Geist, Kirche, Vergebung der Sünden und Auferstehung des Fleisches dem Christusbekenntnisse an. Eine Umwandlung in der Form und in der Sache — letztere freilich nicht durch inhaltliche Änderungen oder Auslassungen — liegt also vor. Der Gedanke an eine Umwandlung des Symbols in Rom ist von manchen Seiten abgewiesen worden. Mit vollem Recht, wenn man unter Umwandlung eine wesentliche Änderung des Inhalts versteht. Wie jedoch später Erweiterungen und Zusätze erfolgten und durch das lebendige Lehramt der Kirche noch heute erfolgen, so konnten auch Änderungen in der Abfolge der Satzglieder durch das gleiche Lehramt vorgenommen werden, sobald solches notwendig erschien. Die Beantwortung der Frage, wann solche Umordnung des Ursymbols in Rom vollzogen wurde, dürfte auf eine der dunkelsten und schwierigsten Seiten der Kirchengeschichte des 2. Jahrhunderts ganz neues Licht werfen.

Aus einem durch Eusebius' Kirchengeschichte überlieferten Bruchstücke wissen wir, daß man in Rom dem Papst Zephyrin den Vorwurf machte, „er habe die Wahrheit (des Bekenntnisses, *τοῦ κηρύγματος*) in Verwirrung gebracht". Alle seine Vorgänger von Petrus bis auf Viktor I. einschließlich hätten das alte wahre Bekenntnis *(κήρυγμα)* überkommen und treu bewahrt, das jetzt einige Häretiker in ihrem Sinne erklären, indem sie Christus zu einem bloßen Menschen machen. Es wurde bereits oben gezeigt, daß die Formulierung des ältesten Symbols mit seiner Zweiteilung zu einer Trennung zwischen dem göttlichen Wort und dem Erlöser Christus leicht eine äußere Handhabe bieten konnte. Je versteckter das am Marke des wahren Christusglaubens zehrende Gift der rationalistischen Gnosis war, um so gebieterischer stellte sich die Notwendigkeit heraus, auch jede

Möglichkeit einer wenn auch nur scheinbaren Berufung auf die allbekannte Lehre der Kirche zu entfernen. Papst Zephyrin tat den entscheidenden Schritt, er ordnete das Symbol in neuer Reihenfolge. Jetzt war der Häresie der Boden entzogen. Aber eine neue Gefahr tat sich auf: der Eingriff in das von Apostelzeiten her heiliggehaltene Glaubensbekenntnis wurde manchen zum Ärgernis. Es entstand ein Schisma, das sich mit einer ähnlichen Anlässen entsprungenen Spaltung in neuerer Zeit vergleichen läßt: das Schisma Hippolyts. Aufgabe der ausführlichen Untersuchung wird es sein, auch diesen Beziehungen von dem neugewonnenen Standpunkte aus im einzelnen nachzugehen. Aus Hippolyts Schriften wissen wir, daß hinter Zephyrin als eigentlicher Ratgeber ein anderer stand: sein Nachfolger auf dem päpstlichen Stuhl, Kallist. Er ist es, wiederum nach Hippolyt, auch gewesen, der die Verurteilung der eigenwilligen Stellungnahme Hippolyts durch Zephyrin eigentlich bewirkte. Kallist selbst hat mit seiner „offiziellen und darum folgenschweren" Entscheidung gegen Hippolyt die Sache zur Entscheidung, damit wohl auch den Schismatiker Hippolyt für eine Zeit lang in die schiefe Stellung eines Häretikers gebracht. Die Kennzeichnung der Hippolytianer als Ditheisten „brannte heiß in Hippolyts Seele". Sie dürfte aber auch den einige Zeit hindurch — anfangs vielleicht in gutem Glauben — Irregegangenen endlich zur Einkehr und Umkehr gebracht haben.

Dr. Konrad Graf Preysing, der zuerst, wie es scheint, diese Zusammenhänge richtig deutete, hat bei Gelegenheit seiner kurzen Untersuchungen über den Gegensatz zwischen Hippolyt und Kallist auch auf eine weitere höchst wichtige und interessante Tatsache hingewiesen. Aus der „übereinstimmenden Form" der „zwei offiziellen Entscheidungen des Römischen Stuhles um die Wende des 2. Jahrhunderts" schließt er „auf einen schon damals bestehenden ‚Kurial'-Stil. Und ein solcher legt den Gedanken an eine Kanzlei nahe". F. 73 mit den Schwesterformularen 84 und 85 bieten uns auch nach dieser Richtung hochwichtige Aufschlüsse, deren Folgerungen im einzelnen hier natürlich nicht weiter ausgeführt werden können.

Unser Gedankengang gestaltet sich ungefähr folgendermaßen. F. 73 enthält ein Symbol, das dem Stand des römischen Gemeindebekenntnisses etwa in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts, nicht aber dessen späterer Entwicklung etwa nach 140—150, geschweige denn seiner Umformung aus dem Ende des 2. Jahrhunderts entspricht. Wie wäre eine solche Tatsache zu erklären, wenn das Formular etwa erst im 3. Jahrhundert aufgestellt

wäre? Man will den neugeweihten Bischof, für den es zunächst bestimmt ist, auf den Glauben der römischen Kirche verpflichten. Wie sollte man da im 3. Jahrhundert eine Bekenntnisformel gewählt haben, die den augenblicklichen Schwierigkeiten, die der ganzen Entwicklung seit mehr als 100 Jahren aber auch nicht im entferntesten Rechnung trug? Wie wäre es möglich, daß man Glieder, die gerade für das Bekenntnis eines Bischofs von solcher Bedeutung waren, wie etwa jenes von der „heiligen Kirche" nicht bloß überging, sondern geradezu geflissentlich ausmerzte durch Zurückgehen auf eine alte, später mit Bedacht und aus schwerwiegendsten Gründen bereicherte Bekenntnisformel? Gerade das Gegenteil wäre zu erwarten. Und nicht nur zu erwarten. F. 73 zeigt, daß man gerade in diesen Fällen möglichste Sicherheit des Bekenntnisinhalts, möglichste Unzweideutigkeit der Bekenntnisformel suchte und anstrebte. Eine Formel, die so ausschließlich das Gepräge spätestens der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts aufweist, kann in solchem Falle ganz unmöglich erst später als maßgebende Richtschnur und Vorlage ausgearbeitet sein.

Umgekehrt: Daß die Vorlage nicht mehr all die Wandlungen durchmachte, die das in ihr enthaltene Bekenntnis seit spätestens 140—150 erfuhr, zeigt ebenso klar, daß sie selbst sich bereits des festesten Ansehens erfreute, daß sie mithin bereits geraume Zeit nicht nur abgefaßt war, sondern auch im ständigen Gebrauche sich befand. Wie kann aber eine Vorlage sich so fest und unverändert erhalten, wenn sie nicht schriftlich eben als Vorlage festgelegt war? Und wiederum: Wie ist eine derartige schriftliche Fixierung, wie eine gewohnheitsmäßige schriftliche Erledigung ähnlicher Angelegenheiten in solchen öfters wiederkehrenden Fällen von höchster Bedeutung denkbar ohne die wenigstens primitiven Anfänge einer Kanzlei? Mit andern Worten: Stammt der Grundstock von F. 73 aus der Zeit, der wir das Stück zuzuweisen uns gezwungen sehen, so bestand damals, gegen Anfang des 2. Jahrhunderts, auch eine mit festen Formularen arbeitende päpstliche Kanzlei. Weitere Folgerungen zwingendster Art mögen vorderhand übergangen werden.

Ein solcher auf den ersten Blick vielleicht unglaublich scheinender Schluß verliert jedoch im Zusammenhalt mit andern Beobachtungen viel von seiner scheinbaren Härte. Erinnern wir uns zunächst, wo das Formular entstand. In Rom, d. h. im Mittelpunkte einer damals auf das glänzendste ausgebildeten bureaukratischen Verwaltung, und zu einer Zeit, wo keineswegs bloß die ungebildete Masse rohen Volkes der neuen Lehre sich zuwandte,

wo auch in hohen und höchsten Kreisen das Christentum bereits Gönner, Freunde und Anhänger gewann. Erinnern wir uns ferner daran, daß in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts bereits verdächtige Glieder der Kirche sich durch schriftliche Verpflichtungen auf das Gemeindebekenntnis wegen ihres Glaubens und ihrer Lehre auszuweisen verhalten werden, ohne daß darin irgend etwas Anstößiges oder Auffälliges erblickt wird. Es sei ferner darauf verwiesen, daß um die Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert eine große Zahl der Kirchweihformulare abgefaßt und gebraucht sein müssen, wie ich in den „Sitzungsberichten der Wiener Akademie" (Liber Diurnus II) des näheren ausführte. Daß die umfassende Armenpflege, wie sie um die Mitte des 2. Jahrhunderts für die römische Kirche bezeugt ist, unabweislich geordnete Matrikeln, Rechnungsbücher, kurz kanzleimäßigen Betrieb zur Voraussetzung hat. Gerade weil der Liber Diurnus bis in so frühe, durch das Andenken an Märtyrerblut und Christenverfolgung in der Erinnerung späterer Geschlechter geheiligte Zeit seine Wurzeln senkte, hat er trotz seiner Unzulänglichkeit und Ergänzungsbedürftigkeit sein hohes Ansehen bewahrt, ist er ein Jahrtausend lang der treue Begleiter und Ratgeber der uralten Papstkanzlei geblieben. Erst lange, nachdem völlig geänderte politische und soziale Verhältnisse die letzten Zusammenhänge der römischen Kanzlei und Kirche mit den letzten Resten des Imperium Romanum zerrissen und in Vergessenheit gebracht hatten, war auch die Herrschaft des altrömischen Kanzleibuches unwiederbringlich dahin (etwa in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts). Für uns aber ist es ein Zeuge ersten Lebens, ersten Wirkens, ersten Sorgens der römischen Kirche, ein Zeuge ihres Glaubens und des Glaubens ihrer Gründer, der Apostel des Herrn.

Wilhelm M. Peitz S. J.

# Die einmalige Vermögensabgabe.

Zweck der folgenden Ausführungen ist nicht, für oder gegen eine so umstrittene Maßnahme, wie es die einmalige Vermögensabgabe ist, einzutreten. Es handelt sich bei diesem Steuerprojekte zweifellos um eine rein politische Maßregel, und es würde den Traditionen dieser Zeitschrift nicht entsprechen, wenn wir in solchem Falle Stellung nehmen wollten. Da es aber anderseits im Interesse unserer Leser liegt, über diese Art der Besteuerung unterrichtet zu sein, beschränken wir uns darauf, über frühere Anläufe der Abbürdung von Staatsschulden durch einmalige größere Vermögensabgabe, über die für und gegen diese Maßregel angeführten Gründe und über die technische Durchführung zu berichten[1].

Zuerst tauchte der Plan der Tilgung der Staatsschulden durch einmalige Vermögensabgabe nach dem Spanischen Erbfolgekrieg auf, der die englische Staatsschuld auf die damals als unerhört angesehene Höhe von 55 Millionen Pfund Sterling emporgetrieben hatte. Hutcheson überreichte König Georg I. von England einen Plan zur sofortigen Abbürdung der ganzen Staatsschuld durch eine einmalige allgemeine Abgabe von 10% des Vermögens. Er ging dabei von dem Gedanken aus, daß die Staatsschuld eigentlich nur eine Fiktion und in Wirklichkeit die einzelnen Staatsbürger die Schuldner seien, die daher am besten täten, die Schuld dadurch aus der Welt zu schaffen, daß jeder einen seinem Vermögen entsprechenden Teil davon für seine Rechnung übernähme.

---

[1] Aus der reichen Literatur über diese Frage seien hervorgehoben: Die Neuordnung der deutschen Finanzwirtschaft. Herausgegeben im Auftrage des Vereins für Sozialpolitik von Dr. H. Herkner. I. Teil, München u. Leipzig 1918. Daraus besonders die Abhandlungen: Die einmalige Vermögensabgabe, von Dr. K. Diehl; Die finanzielle Durchführung der einmaligen Vermögensabgabe, von Dr. Felix Somary; Abbürdung der Kriegsschuld, von Dr. H. Dietzel. — Kriegskostendeckung und Reichsfinanzreform, von Edgar Jaffé, im Archiv für Sozialwissenschaft und Finanzpolitik XIII (1916/17) 711 ff. — Gedanken über die Deckung und Aufbringung der Kriegskosten, von P. Mombert, ebd. 742 ff. — Unsere Finanzen nach dem Kriege, von Dr. R. Kuczynski, Berlin 1917. — Zur Frage der Vermögensabgabe in Deutschland, von Prof. Dr. Franz Eulenburg, in der Wiener „Neuen Freien Presse“ Nr. 19134 vom 27. Nov. 1917.

Der Plan kam nicht zur Ausführung und konnte in der primitiven Formulierung, die ihm Hutcheson gab, auch nicht zur Ausführung kommen. Aber ein Jahrhundert später griff kein Geringerer als der berühmte englische Nationalökonom David Ricardo in seinen Principles of Political Economy and Taxation den Plan wieder auf. Die Zeitlage war auch ganz danach angetan. Die Staatsschuld Englands war nach Beendigung der napoleonischen Kriege auf 860 Millionen Pfd. Sterling angewachsen, was bei einer Bevölkerung von 19 bis 20 Millionen einer Schuld von rund 43 Pfd. Sterling auf den Kopf der Bevölkerung gleichkommt. Die Steuern verschlangen ein Viertel des jährlichen Volkseinkommens. Um diese allgemein als unerträglich empfundenen Steuerlasten zu mildern, schlug Ricardo die Erhebung einer einmaligen Vermögensabgabe vor. Er sagt[1]:

„Ein Land, welches eine große Schuldenlast aufgehäuft hat, befindet sich in einer sehr verkünstelten (artificial) Lage, und obwohl der Betrag an Steuern und der erhöhte Preis der Arbeit ihm keine größeren Nachteile, verglichen mit fremden Ländern, bringen mögen, ... als der unvermeidliche Nachteil, diese Steuern zahlen zu müssen, wird es dennoch das Interesse jedes Steuerpflichtigen, seine Schultern von dieser Last zu befreien, und die Versuchung, sich mit seinem Kapital nach einem andern Lande zu begeben, wo er von solchen Lasten befreit ist, wird zuletzt unwiderstehlich und unterdrückt das natürliche Widerstreben, welches jeder empfindet, den Ort seiner Geburt und die Stelle seiner Jugenderinnerungen zu verlassen. Ein Land, welches sich in die mit diesem gekünstelten System verbundenen Schwierigkeiten gestürzt hat, würde weise handeln, wenn es sich von diesen Schwierigkeiten befreite, dadurch, daß es einen Teil seines Vermögens opferte, der nötig wäre, um seine Schuld zurückzuzahlen. Das, was für einen einzelnen weise ist, ist es auch für ein Volk. Ein Mann, der 10 000 Pfd. Sterl. besitzt, die ihm ein Einkommen von 500 Pfd. Sterl. liefern, woraus er 100 Pfd. Sterl. jährlich für Schuldzinsen zahlen muß, besitzt in Wirklichkeit nur 8000 Pfd. Sterl. und würde ebenso reich sein, einerlei, ob er fortführe, jährlich 100 Pfd. Sterl. zu zahlen oder ein für allemal 2000 Pfd. Sterl. zu opfern. Aber wo, so wird gefragt, ist der Käufer für die Vermögensobjekte, die er verkaufen muß, um diese 2000 Pfd. Sterl. zu erhalten? Die Antwort ist einfach: Der Staatsgläubiger, der diese 2000 Pfd. Sterl. zu erhalten hat, wird eine Anlage für sein Geld brauchen und wird geneigt sein, es entweder dem Grundbesitzer oder Gewerbetreibenden zu leihen oder ihnen einen Teil ihres Vermögensbesitzes abzukaufen. Zu einer solchen Zahlung würden also die Inhaber der Staatspapiere selbst in großem Maße beitragen."

Sehr klar werden die Vorteile, die Ricardos Vorschlag in volkswirtschaftlicher Beziehung mit sich bringen müßte, in einem Artikel in der Edinburgh

[1] Diehl a. a. O. 48.

Review vom Oktober 1827 auseinandergesetzt[1]: „Durch Abschaffung von 15 Millionen Pfd. Sterl. Steuern pro Jahr wird ein Herabgehen der Preise einer großen Menge von Waren erzielt und folglich eine Verbilligung des Lebens. Es würde ein Steigen des Kapitalprofits erfolgen und eine sofortige Hemmung des Kapitalexports in fremde Länder eintreten. Der auswärtige Handel des Landes würde ausgedehnt und der ganzen Industrie ein mächtiger Ansporn gegeben werden. Indem ein Teil der öffentlichen Schuld auf das Konto jedes einzelnen übertragen und zu einer Bürde, die direkt und ausschließlich auf seinem eigenen Vermögen lastet, gemacht würde, würde ein neuer Geist des Fleißes und der Sparsamkeit in allen Klassen erwachen. Jeder würde bestrebt sein, sein Vermögen von den Belastungen zu befreien, die ihm im Falle dieser Maßnahme auferlegt sind, geradeso, als ob die Schuld persönlich so von ihm aufgenommen wäre. Und wenn die Maßregel verbunden wäre mit der Aufhebung von indirekten Steuern . . ., ist es sehr wahrscheinlich, daß in wenigen Jahren der Teil des Kapitals der Personen, denen es durch die Abgabe weggenommen wurde, durch neue Sparsamkeit und Tätigkeit wieder eingeholt würde."

Über die Aufnahme, die sein Vorschlag finden werde, gab sich aber Ricardo keiner Täuschung hin. Er sagt darüber: „Dieser Plan ist oft empfohlen worden, aber wir haben, wie ich fürchte, weder Weisheit noch Tugenden genug, um ihn anzunehmen; aber man müßte zugeben, daß in Friedenszeiten unsere unablässigen Bemühungen darauf gerichtet werden sollten, den Teil der Schuld abzutragen, der während des Krieges aufgenommen wurde, und daß kein Versuch der Erleichterung und kein Wunsch, gegenwärtigen und, wie ich hoffe, nur vorübergehenden Nöten zu entgehen, uns veranlassen sollten, in unsern Anstrengungen zur Erreichung dieses großen Zieles nachzulassen." Tatsächlich wurde Ricardos Vorschlag von den meisten seiner Zeitgenossen verworfen, und er ist auch nicht ausgeführt worden. Die Begründung, die Ricardo seinem Plane beigegeben hat, weist auch manche Schwächen auf. Seine Steuerabwälzungstheorie, die von dem Gedanken ausgeht, daß alle Steuern letzten Endes auf den Kapitalprofit und die Rente abgewälzt werden müßten und die Arbeitseinkommen auf diese Weise von jeder Steuerlast frei wären, wird heute allgemein verworfen. Auch widerspricht die Erhebung einer für alle Besitzgrößenklassen gleichen proportionalen Abgabe vom Vermögen unserem Gerechtigkeitsgefühl, das eine progressive Steigerung des Steuersatzes je nach der Höhe des Vermögens verlangt.

Wiederum tauchte der Plan der Abbürdung der Staatsschuld durch eine einmalige Vermögensabgabe auf nach dem Deutsch-Französischen Kriege von 1870/71, der dem französischen Volke, abgesehen von den eigenen hohen Kriegskosten, eine Kriegsentschädigung von 5 Milliarden Franken aufgebürdet hatte. In der französischen Nationalversammlung wurde ein Antrag eingebracht, eine Extrasteuer von $3\frac{1}{2}$ bis 5 % auf das gesamte

[1] Bei Diehl a. a. O. 55.

bewegliche und unbewegliche Vermögen der französischen Bevölkerung zu legen, das damals auf 100 bis 150 Milliarden Franken geschätzt wurde. Der Antrag gelangte aber nicht zur Annahme und wurde auch theoretisch bekämpft durch den bekannten französischen Nationalökonomen P. Leroy-Beaulieu, der namentlich auf die bei dem mangelhaft ausgebildeten direkten Steuersystem Frankreichs fast unüberwindlichen steuertechnischen Schwierigkeiten hinwies.

Wir sehen also, daß der Plan einer Tilgung oder Verminderung der Staatsschuld im großen Stile durch eine einmalige bedeutende Vermögensabgabe jedesmal Befürworter fand, wenn die Staatsschulden durch außergewöhnliche Ereignisse eine bis dahin unerhörte Höhe erreicht hatten, und können uns daher nicht darüber wundern, daß auch jetzt im Weltkriege dieses Projekt wieder hervorgeholt wurde. Wird doch die vom Deutschen Reiche zu tragende Kriegskostenlast im Falle der Beendigung des Krieges zu Ende 1917 bereits auf 120 Milliarden[1] und die für Verzinsung und Tilgung der Kriegskosten erforderliche Summe auf $7^1/_2$ Milliarden Mark berechnet, Beträge, die auch die kühnste Phantasie noch vor wenigen Jahren für ganz unerschwinglich angesehen hätte. Der Gedanke einer einmaligen Vermögensabgabe mußte gerade in Deutschland um so näher liegen, als wir ja in dem Wehrbeitragsgesetz von 1913 bereits den Versuch einer praktischen Durchführung dieser Maßregel gemacht haben, wenn es sich auch dabei um eine im Vergleich zu den jetzt aufzubringenden Beträgen geringfügige Summe (1 Milliarde) handelte, die nicht die Reichsschuld abbürden, sondern nur ein weiteres Anwachsen derselben verhindern sollte.

Die Diskussion[2] wurde in Fluß gebracht durch eine Rede des nationalliberalen Abgeordneten Dr. Stresemann in Hannover im Januar 1917 und durch die sich daran knüpfenden Kommentare in der Presse und in fachwissenschaftlichen Zeitschriften. Der genannte Abgeordnete bezeichnete weitgehende Abgaben auch von den kleineren Vermögen von einem Viertel bis zu einem Drittel des Vermögensbesitzes als eine Notwendigkeit. Nicht so weit geht der freisinnige Abgeordnete Gothein. Er meint, daß man die kleinsten Vermögen freilassen, auch sonst manche Erleichterungen, namentlich für den Grundbesitz, eintreten lassen und sich mit einem Steuersatz von 5 bis 25 % begnügen könne. Gleichwohl glaubt er mit einem

[1] Dabei ist der kapitalisierte Betrag der Entschädigungen für die Kriegsverletzten mit eingerechnet. [2] Vgl. Diehl a. a. O. 65 ff.

Ertrag von 45 Milliarden rechnen zu können. Georg Bernhard, der Herausgeber des „Plutus", schlägt einen Durchschnittssteuersatz von 30% des Vermögens vor, ist aber nur bedingt für die einmalige Vermögensabgabe, wenn es nämlich nicht gelingt, eine entsprechend große Kriegsentschädigung durchzusetzen. Dr. Paul Beusch glaubt ebenso wie der Bonner Bankdirektor Julius Steinberg mit einer 10%igen Vermögensabgabe auszukommen, deren Ertrag sie auf 35 bis 40 Milliarden Mark schätzen. Steinberg schlägt eine viermalige Erhebung von jährlich $2\frac{1}{2}$% des Vermögens vor. Auch die Münchener Professoren L. v. Brentano und Edgar Jaffé sprechen sich für eine einmalige Vermögensabgabe aus, desgleichen der Berliner Professor Dr. Jastrow, der Statistiker Dr. Kuczynski. Vom sozialistischen Standpunkt aus tritt Rudolf Goldscheid für eine Abgabe von einem Drittel des Vermögens in natura ein. In Österreich wurde die einmalige Vermögensabgabe namentlich von Dub befürwortet, der versichert, daß diese Maßregel nach anfänglichem Widerstreben dort jetzt viele Anhänger gefunden habe. Die gründlichste und eindrucksvollste Verteidigung der einmaligen Vermögensabgabe bietet aber die eingangs zitierte Schrift des Freiburger Professors Karl Diehl.

Gegen den Plan einer einmaligen großen Vermögensabgabe haben sich vor allem ausgesprochen der Freiburger Professor P. Mombert in dem eingangs erwähnten Aufsatz, der Landtagsabgeordnete Dr. Heilbrunn in mehreren Aufsätzen im „Berliner Tageblatt"[1], Konietzko in der Wochenschrift „März"[2], der ehemalige Abgeordnete und jetzige Staatsminister Dr. Friedberg in der Halbmonatschrift „Deutsche Stimme"[3], der Aachener Professor F. Eulenburg und neuestens der Bonner Professor H. Dietzel in den eingangs zitierten Abhandlungen.

Im allgemeinen kann man sagen, daß der Gedanke der Abbürdung der Staatsschulden durch einmalige große Vermögensabgabe unter den arbeitenden Klassen sowie in den Kreisen des Handels und der gewerblichen Produzenten, bei Geschäftsleuten und Unternehmern manche Anhänger gefunden hat, während er in landwirtschaftlichen Kreisen entschiedensten Widerspruch hervorrief[4].

Die Verteidiger der einmaligen Vermögensabgabe gehen davon aus, daß die vom deutschen Volke nach Beendigung des Krieges zu tragende

[1] Vgl. Diehl a. a. O. 71 ff. [2] Ebd. 74 f.

[3] Die Abbürdung von Kriegsschulden, 29. Jahrg. 1917, Nr. 2.

[4] Vgl. „Wer soll die Kriegslast tragen?" in Deutsche Tageszeitung Nr. 602 vom 25. Nov. 1917.

Steuerlast eine auf die Dauer ganz unerträgliche sein werde. Die Gesamtsumme der im Deutschen Reiche vor dem Kriege zu entrichtenden direkten und indirekten Reichs-, Staats- und Kommunalsteuern wird von Gerloff[1] auf 4985 Millionen Mark berechnet. Kommen dazu noch, wie oben ausgeführt wurde, $7\frac{1}{2}$ Milliarden Mark jährlich für Verzinsung und mäßige Tilgung der Kriegsschuld, so ergibt das die ungeheure Summe von rund $12\frac{1}{2}$ Milliarden Mark, die jedes Jahr vom deutschen Volke durch Steuern aufzubringen wäre. Bei längerer Dauer des Krieges und stärkerer Tilgungsquote würde sich der Betrag natürlich noch wesentlich erhöhen. Schon vor dem Kriege wurde die Steuerlast als drückend empfunden, namentlich dort, wo hohe Kommunalsteuern zu den Reichs- und Staatssteuern hinzukamen. Wie soll es nun erst werden, wenn dauernd ein mehr als doppelt so großer Betrag, ja in den höheren Steuerstufen — da die ärmeren Klassen natürlich nur in geringerem Maße an der Mehrbelastung beteiligt sein können —, das Vielfache der früheren Steuersumme zu entrichten ist? Man sagt, diese ungeheuern Schulden und Steuern müßten wie ein totes Gewicht auf unserer gesamten Volkswirtschaft lasten, die Produktivkraft lähmen, unsern Kredit im Ausland und damit die Valuta herabdrücken und im Falle erneuter kriegerischer Verwicklungen die Aufnahme weiterer Anleihen uns unmöglich machen, was eine ernste Gefährdung unserer politischen Zukunft bedeute. Eine gesunde geordnete Finanzwirtschaft scheine bei einem solchen Ballast von Schulden und Schuldzinsen gar nicht denkbar.

Aber nicht bloß als eine harte Notwendigkeit, sondern auch vom Standpunkt der Billigkeit und sozialen Gerechtigkeit suchen die Anhänger der einmaligen Vermögensabgabe diese Maßregel zu verteidigen. Sie sagen, wer bei Beendigung des Krieges Vermögen besitze und daraus Vorteil ziehe, verdanke das lediglich dem Schutze des Reiches. Wenn es den Gegnern gelungen wäre, uns zu besiegen und — was in solchem Falle sicher erfolgen würde — uns eine gewaltige Kriegsentschädigung aufzulegen, würden die Besitzenden einen weit größeren Teil ihres Besitzes opfern müssen. Die einmalige Vermögensabgabe sei also gewissermaßen eine Prämie für die Bewahrung vor viel größeren Opfern. Statt immer hervorzuheben, daß ein Viertel des Vermögens von uns verlangt werde, solle man beherzigen, daß drei Viertel uns erhalten blieben. Und wenn so viele Mitbürger ihr Leben hingeben mußten für das Vaterland, sei es da zuviel verlangt, daß

[1] Kuczynski a. a. O. 17, Anm. 1.

die Überlebenden wenigstens einen Teil ihres Vermögens auf den Altar des Vaterlandes legten?

Auch der Zeitpunkt der Abgabe gleich nach Beendigung des Krieges scheint den Verteidigern der „Einmaligen" gar nicht so ungeeignet, als es von den Gegnern immer hingestellt wird. Es müsse, so sagt man, nach dem Kriege doch unter allen Umständen eine völlige Neuorientierung für die meisten wirtschaftlichen Betriebe stattfinden. Die jetzt ganz auf die Kriegszwecke eingestellte Industrie müsse wieder auf die Friedenstätigkeit umgestellt, die gesamte wirtschaftliche Arbeit nach einem neuen Programm eingerichtet werden. In einem solchen Zeitpunkt wirke eine tief einschneidende Kapitalverkürzung nicht so störend, als wenn sie in den normalen Betrieb der Friedensarbeit eingreife. Auch die nach Friedensschluß zunächst noch fortdauernden hohen Warenpreise, das gesteigerte Einkommen der Steuerzahler und der niedrige Geldwert seien günstige Momente, da es für den Fiskus viel vorteilhafter sei, unter solchen Umständen seine Schulden abzutragen, als später, wenn Warenpreise und Einkommen wieder herabgehen. Selbst die Gefährdung der nach dem Kriege zum Wiederaufbau unserer Volkswirtschaft so dringend notwendigen Kapitalneubildung, die von den Gegnern der Vermögensabgabe in erster Linie ins Feld geführt wird, scheint Diehl nicht ausschlaggebend. Er erörtert dieses Bedenken sehr eingehend und hebt gegenüber Mombert hervor, daß die Vermögensabgabe auch gerade wieder die Kapitalneubildung fördern könne; indirekt, indem sie die dauernde Steuerlast, die sonst die Ertragsfähigkeit der Unternehmung schädigen würde, bedeutend herabdrückt, und direkt durch den Anreiz zur Arbeit und Sparsamkeit, die in einer solchen Maßregel liegen würde. Er sagt darüber[1]:

„Alle Neubildung von Kapital ist nur so möglich, daß gearbeitet und gespart wird. Es wird aber zweifellos gerade durch die Vermögensabgabe ein heilsamer Zwang zu intensivster Arbeit und größter Sparsamkeit ausgeübt, denn nur so kann der Verlust an Vermögen wieder allmählich ausgeglichen werden, und auf diese Weise kann die Neubildung des Kapitals gerade durch die Vermögensabgabe gefördert werden. In je größerem Maße die Vermögensabgabe den Bestand der Reichsschuld reduziert, um so mehr wird die infolge dieser Schuld bewirkte Ausdehnung des Staatsrentnertums eingeengt. Das wirkliche Opfer, das der Krieg gekostet hat, tritt viel klarer hervor, wenn realiter die Kriegsschulden wenigstens zum Teil abbezahlt werden und nicht nur allmählich verzinst und getilgt werden müssen. Das wirklich produktiv veranlagte Vermögen kann

[1] A. a. O. 24 ff.

unter Voraussetzung der notwendigen steuertechnischen Einrichtungen durchaus seine produktive Kraft behalten und in den Dienst der Kapitalneubildung gestellt werden. Das nur dem Konsum, besonders dem Luxuskonsum dienende Vermögen muß aber mit Recht in schärfster Weise zu den Lasten des Krieges herangezogen werden. Es muß vermieden werden, das ganze Schwergewicht der Abtragung der Kriegsschuld auf die Verbrauchssteuern zu legen, wie es offenbar manchem Kritiker der Vermögensabgabe vorschwebt. Das große Opfer, das viele Staatsbürger durch die einmalige Vermögensabgabe bringen müssen, wird sie dazu anreizen, durch größte Sparsamkeit und größten Fleiß das Kapital neu zu bilden, das sie opfern müssen. . . . Als ein fernerer Vorteil der Vermögensabgabe muß hervorgehoben werden, daß sie nicht abwälzbar ist, daß sie wirklich und endgültig vom Vermögensbesitz getragen werden muß, während dauernde jährliche Steuern, die ein gewisses erträgliches Maß übersteigen, in Form von Preissteigerung der Produkte vonseiten der Unternehmer auf die Verbraucher abgewälzt werden können. Goldscheid fürchtet allerdings diese Abwälzungsgefahr auch gerade bei einer hohen Vermögensabgabe in Geld und fordert deshalb eine Vermögensabgabe von naturalen Vermögensobjekten. . . . Ich halte diese Besorgnis für unbegründet. Es handelt sich bei der Vermögensabgabe um eine einmalige Zahlung, die von Vermögensbesitzern überhaupt, sowohl von Produzenten wie Nichtproduzenten, entrichtet werden muß. Es braucht daher nicht befürchtet zu werden, daß auf Grund dieser einmaligen Leistung eine dauernde Preiserhöhung der Produkte von den Unternehmern erreicht werden könnte."

Endlich rühmen die Verteidiger der einmaligen Vermögensabgabe dieser Maßregel nach, daß sie eine ausgleichende Wirkung gegenüber den gewaltigen Vermögenssteigerungen während der Kriegszeit auf der einen und den absoluten oder wenigstens relativen Vermögensminderungen auf der andern Seite ausüben werde. Durch die Vermögensabgabe, meint man, sei mehr noch als durch die Kriegsgewinnsteuer eine Handhabe geboten, die durch die Kriegskonjunktur vermehrten Vermögen auch in entsprechendem Maße zur Tragung der Lasten des Krieges heranzuziehen. So könne auch verhütet werden, daß der Besitz der Kriegsanleihen, von denen fast die Hälfte auf Zeichnungen im Betrage von mehr als 50000 Mark fiel, das Volk in zwei Klassen spalte, eine verhältnismäßig kleine Anzahl von Anleihebesitzern und die große Masse des übrigen Volkes, die jenen Wenigen dauernd tributpflichtig sei und diese Pflicht als eine unerträgliche Bürde empfinde.

Es fehlt aber auch nicht an Gründen, die gegen eine einmalige große Vermögensabgabe sprechen. Die Gegner meinen zunächst, es sei unbillig, daß die gegenwärtige Generation, die alle Härten des Krieges erdulden mußte, obendrein noch mit einer großen Einbuße am Vermögen belastet

werde. Die nachfolgenden Generationen, denen man eine gesicherte nationale Zukunft erstritten, sollten auch ihren Teil an den Lasten tragen, die sich ja ohnedies im Laufe der Zeit durch den Wegfall der Kriegspensionen, niederere Verzinsung und allmähliche Tilgung der Anleihen verminderten.

Die einmalige Vermögensabgabe verstößt auch deshalb gegen die Gerechtigkeit, sagen die Gegner weiter, weil sie sehr ungleichmäßig wirkt. Die Entrichtung dieser Abgabe, die Mobilisierung des Steuersolls, würde gewissen Gruppen der Bevölkerung viel schwerer fallen als andern, das Opfer wäre für die einen unverhältnismäßig größer als für die andern, auch wenn man, wie es sich von selbst versteht, eine progressive Staffelung der Abgabe nach der Größe des Vermögens voraussetzt.

Die Mobilisierung des Steuersolls kann nämlich entweder erfolgen durch Veräußerung von Vermögensstücken oder durch Verschuldung. Bei Veräußerung von Vermögensstücken sind diejenigen unverhältnismäßig günstig gestellt, die Rentenvermögen besitzen. Wer Kriegstitel in genügender Menge hat, braucht einfach nur diese in Zahlung zu geben. Ebenso liegt die Sache für die Besitzer von andern Effekten, Forderungen, Hypotheken. Selbst beim Grundbesitz, namentlich beim städtischen, aber auch bei sehr großem ländlichen Besitz, oder wertvollem Gebrauchsvermögen wäre die Veräußerung eines Teiles ein zu verschmerzendes Opfer, das jedenfalls die wirtschaftliche Existenz nicht wesentlich gefährdet. Auch bei den genannten Arten von Rentenvermögen würde die Vermögensabgabe ungleichmäßig wirken, aber als Ganzes wäre die Rentnerklasse, die Vermögensbestandteile in der Regel leicht und ohne erhebliche Verluste veräußern kann, entschieden privilegiert.

Sehr schwer würde dagegen die Vermögensabgabe auf der Unternehmerklasse lasten, die entweder borgen oder zur Veräußerung von Erwerbsvermögen schreiten muß. Die Unternehmer, die ihr Kapital ganz im Betrieb stecken haben und meist nicht ohne Schädigung des Betriebs herausziehen können, müssen natürlich wünschen, die für die Vermögensabgabe erforderliche Summe leihweise zu erhalten. So würde also infolge der Vermögensabgabe eine Riesennachfrage nach Leihgeld entstehen, der aber, wie Dietzel[1] mit Recht sagt, auch ein Riesenangebot gegenübersteht. Denn wenn das Reich mit einem Schlage Dutzende von Milliarden zurückzahlt, müssen die bisherigen Besitzer der Anleihestücke natürlich eine andere Anlage für ihr Kapital suchen. Die Schwierigkeit liegt nur darin, daß die Kredit-

[1] A. a. O. 130.

bedürftigen das Geld zu sehr verschiedenen Bedingungen erhalten würden, und daß somit innerhalb der Unternehmerklasse die Tilgungssteuer noch ungleichmäßiger wirken würde als innerhalb der Rentnerklasse. Die größeren kapitalkräftigen Unternehmungen würden zu verhältnismäßig günstigen Bedingungen Darlehen erhalten; schwerer würde es schon bei solchen sein, die Nachhypotheken aufnehmen müssen; am schwierigsten aber bei jenen, denen jeder Grundbesitz fehlt und deren ganzes Vermögen in Maschinen, Vorräten, Waren, Ladeneinrichtung usw. besteht. Eine Kautionshypothek ist da ausgeschlossen und Lombardierung nur zum Teil und für kürzere Frist möglich. Man denke z. B. an das Werkstattinventar eines Schreiners oder anderer Handwerksmeister. Also gerade der ohnedies hilfsbedürftige Mittelstand, Bauern, Handwerker, Krämer, würde durch die Steuer am härtesten betroffen.

Nun lassen sich ja freilich manche Arten der Krediterleichterung für diese Klassen nutzbar machen, Raiffeisenkassen, Genossenschaften würden ihr möglichstes tun. Aber deren Leistungsfähigkeit ist doch nur eine beschränkte, und ob sie, wenn sie ihren bewährten Prinzipien treu bleiben wollen, einem solchen Ansturm genügen könnten, ist höchst fraglich. Auch ein Fortbestehen der Darlehnskassen, das man als Auskunftsmittel vorgeschlagen hat, räumt diese Schwierigkeit nicht aus dem Wege, da lombardfähige Waren gerade dem Mittelstand in der Regel kaum oder nur in geringem Maße zu Gebote stehen. Man ist daher auf den Ausweg verfallen, die Entrichtung der Vermögensabgabe auf einen längeren Zeitraum, etwa zehn Jahre, zu verteilen. Aber dann erhebt sich wieder eine neue Schwierigkeit; in diesen zehn Jahren würde sich der Vermögenswert ganz wesentlich ändern, zumal nach einer Periode enormer Preissteigerungen und Valutaschwankungen, wie wir sie jetzt durchmachen. Soll man denn die schon an sich überaus schwierige Vermögensschätzung immer wieder von neuem vornehmen?

Endlich verstößt die einmalige Vermögensabgabe gegen die Gerechtigkeit, weil auch durch die Veranlagung dieser Steuer naturgemäß große Ungleichheiten herbeigeführt würden. Bei den Vermögenssteuern ist mehr noch als bei der Einkommensteuer die Möglichkeit, sich der Steuer zu entziehen, eine sehr verschiedene, je nachdem das Vermögen in Grundbesitz, Inventar, Warenvorräten usw. oder aber in mobilem Kapital besteht. Bei letzterem ist die Steuerhinterziehung viel leichter und geschieht daher tatsächlich in viel größerem Umfang. Die andern Besitzarten werden daher unverhältnismäßig stark zu den Vermögenssteuern herangezogen. Das wurde schon

bei den bis jetzt bestehenden Vermögenssteuern als ein großer Übelstand empfunden, müßte aber natürlich weit einschneidender wirken, wenn es sich nicht um eine Vermögensabgabe von $^1/_2$%, sondern um eine solche von 20 bis 30% handelt. Auch alle Reform des Veranlagungsverfahrens wird über diese Schwierigkeit kaum hinweghelfen.

Mombert führt vor allem gegen die einmalige Vermögensabgabe ins Feld, daß durch sie die Kapitalneubildung gehindert werde, die gerade nach dem Kriege unbedingt und in größtem Maßstabe erforderlich ist, um unsere Industrie wieder auf die Friedensaufgaben einzustellen, das abgenutzte Material, die verbrauchten Rohstoffe zu ersetzen und die verlorenen Handelsbeziehungen wieder anzuknüpfen. Er sagt[1]:

„Was nun den Einfluß einer solchen [einmaligen Vermögensabgabe] auf den Kapitalmarkt und die Kapitalneubildung anlangt, so ist hier ein doppelter Zusammenhang vorhanden: Der erste, ganz an der Oberfläche liegende besteht darin, daß in einem Zeitpunkt, in dem die ganze Volkswirtschaft ungemein erholungsbedürftig ist, in dem jeder Unternehmer bestrebt ist, nach Möglichkeit seinen Betrieb wie vor dem Kriege fortzuführen, und deshalb nach Mitteln sucht, sich wieder die erforderlichen Rohstoffe zu beschaffen und seine Produktionsmittel zu ergänzen und zu erneuern, in dem Produktion und Konsum wieder ins Gleichgewicht zu kommen trachten, und man darangehen wird, gerade im Interesse des Wiederaufbaus unserer Volkswirtschaft, das alte Kreditgebäude wieder langsam aufzurichten, das der Krieg so sehr hat zusammenschrumpfen lassen, daß in einem solchen Augenblick eine Maßnahme störend eingreift, wie sie ganz zweifellos eine solche über die Milliarden gehende Vermögensabgabe bedeutet. . . . Ehe dies jedoch näher dargelegt werden kann, wollen wir den andern Zusammenhang ins Auge fassen, der diese Vermögensabgabe so ungünstig auf die wirtschaftliche Arbeit einwirken läßt. Es war oben davon die Rede gewesen, daß die Reichskriegsschulden, vom Standpunkte des Volksvermögens aus betrachtet, lediglich als durchlaufende Posten zu bezeichnen sind. Nehmen wir an, daß, was wohl von geringen Ausnahmen abgesehen zutreffen wird, die gesamten Kriegsanleihen des Reiches sich im Inland befinden, so bilden sie als Vermögenswerte ihrer Besitzer zunächst Teile des Volksvermögens, während dann bei der Feststellung dieses, wie alle Schulden der öffentlichen Körperschaften, so auch die Kriegsanleihen des Reiches wieder in Abzug gebracht werden müssen. Sie stellen also jedenfalls Vermögensbesitz ihrer Inhaber dar und können deshalb, wie jeder andere Vermögensbesitz, als Unterlage wirtschaftlicher Tätigkeit dienen. Wer solche Schuldverschreibungen in seinem Besitze hat, kann auf dieser Grundlage Kaufkraft entwickeln und Kredit erhalten, wie ja auch der Plan besteht, nach dem Kriege die Darlehnskassen noch eine Reihe von Jahren beizubehalten mit dem ausgesprochenen

[1] A. a. O. 756 f.

Zweck, den Besitzern von Kriegsanleihen z. B. die Möglichkeit zu geben, gegen Lombardierung ihrer Stücke diesen Besitz zu mobilisieren, um auf diesem Wege die in diesen Schuldverschreibungen festgelegten Mittel produktiver Verwendung in der Volkswirtschaft zuzuführen. Es handelt sich also hierbei um ein regelrechtes Kreditgeschäft. Jede Vermögensabgabe mindert nun den Vermögensbesitz der Einzelwirtschaften und damit auch ihre Kreditfähigkeit. Dabei handelt es sich ja um keineswegs geringfügige Beträge, sondern um solche, die jedenfalls, wenn der steuerpolitische Zweck erreicht werden soll, tief in die Milliarden gehen."

Diehl[1] hebt demgegenüber hervor, daß die wichtigste und wertvollste Unterlage für den Kredit der Unternehmer doch nicht der Besitz der Kriegsanleihestücke, sondern die ertraggebenden Unternehmungen selbst seien, und daß durch die Rückzahlung der Kriegsanleihe von seiten des Reiches viele bisherige Besitzer der Anleihe Geld freibekommen, daß sie ihrerseits wieder kreditweise den Unternehmern zur Verfügung stellen können. Die Unternehmungen bleiben auch nach Einführung der Vermögensabgabe kreditfähig, wenn nur die Betriebsfähigkeit und die Ertragsaussichten nicht in Frage gestellt werden, und das, meint Diehl, lasse sich durch eine entsprechende Steuertechnik verhüten, indem die Abgaben in Form von Tilgungsraten aus dem Ertrag des Unternehmens, Verpfändung von Wertgegenständen aller Art usw. ermöglicht werde.

Auch das Gewicht anderer Einwendungen gegen die „Einmalige", wie z. B., daß sie die Personen mit geringem Kapitalvermögen, aber sehr großem Einkommen in ungerechter Weise begünstige, läßt sich nur auf Grund der Steuertechnik abschätzen. Das führt uns naturgemäß zu dem letzten der zu behandelnden Punkte, der Steuertechnik.

Zunächst sind dabei zwei Vorfragen zu erledigen, wie hoch das Vermögen des deutschen Volkes zu veranschlagen ist, von dem diese einmalige Abgabe zu erheben ist, und wieviel Milliarden der Reichsschuld durch diese Abgabe getilgt werden sollen.

Bei Abschätzung der Höhe des Volksvermögens darf man nicht etwa die bekannten Schätzungen von Helfferich (331—337 Milliarden) und Steinmann-Bucher (376—397 Milliarden) zugrunde legen, die auch die ganz kleinen Privatvermögen und das gesamte Vermögen der öffentlichen Körperschaften miteinschließen. Das wird in manchen der oben erwähnten Abhandlungen nicht berücksichtigt, die einen Ertrag von 30 bis 40 Milliarden mit der Vermögensabgabe erzielen und doch mit einer durchschnittlichen

[1] A. a. O. 24.

Abgabe von 10% des Vermögens auskommen wollen. Für die einmalige Abgabe kann nur das steuerbare Vermögen in Frage kommen. Das ist aber um vieles geringer als das gesamte Volksvermögen. Am besten geht man bei der Abschätzung des zu versteuernden Vermögens von den Ergebnissen der Veranlagung zum Wehrbeitrag aus. Nach einer Mitteilung des Reichsschatzsekretärs Grafen v. Rödern im Reichshaushaltsausschuß betrug das veranlagte Vermögen rund 152 Milliarden Mark. Bei der einmaligen Vermögensabgabe müßte allerdings der Kreis der Beitragspflichtigen erheblich vergrößert werden. Da diese Abgabe ein Opfer des ganzen Volkes sein soll, könnten auch die vom Wehrbeitrag befreiten Vermögen von 10000 bis 50000 Mark und auch die Vermögen von 6000 bis 10000 Mark von der Steuer nicht ausgenommen werden. Dadurch würde das steuerbare Vermögen wohl um rund 40 Milliarden erhöht. Weitere 10 Milliarden kann man für die Reserven der Aktiengesellschaften u. dgl. ansetzen. Auch die Fahrhabe und das Genußvermögen, die beim Wehrbeitrag nicht berücksichtigt wurden, können mit herangezogen werden. In Luxusgärten, Gemälden, Kunstgegenständen, kostbaren Schmucksachen, Teppichen, Luxuseinrichtungen stecken sehr bedeutende Werte, die, wie die Kunstauktionen aus Privatbesitz in der letzten Zeit gezeigt haben, sehr wohl realisierbar sind. Daß diese Werte bis auf den unbedingt notwendigen Hausrat bei der Vermögensabgabe, wenn auch vielleicht zu einem etwas niedrigeren Steuersatz, mit herangezogen werden, ist gewiß der Billigkeit nicht widersprechend. Mit etwa 25 Milliarden dürfte dieser Posten nicht zu hoch veranschlagt sein. Selbst für eine Heranziehung des Vermögens der öffentlichen Körperschaften lassen sich Gründe geltendmachen. Allerdings nur für das werbende Vermögen: öffentliche Gebäude, Sammlungen usw. müßten von der Abgabe frei sein, aber das in Domänen, Forsten, Bergwerken, Eisenbahnen, Gasanstalten usw. steckende werbende Kapital brauchte von der Steuer nicht ausgenommen zu werden. Wohl ist es wahr, daß die Steuerzahler in anderer Form für diese Beiträge doch wieder aufkommen müssen. Aber es kann die Reichssteuer nicht von Einzelstaaten und Kommunen auf alle Steuerzahler in gleichem Umfang abgewälzt werden, sondern wird vor allem die jetzt bevorzugten Steuerpflichtigen jener Bundesstaaten und Kommunen treffen, in deren Besitz sich jene ertragreichen Einrichtungen befinden. Die werbenden öffentlichen Vermögen — soweit es nicht Reichsvermögen ist — kann man nach Abzug der Schulden auf mindestens 20 Milliarden Mark veranschlagen. Endlich

ist trotz der durch den Krieg herbeigeführten Vernichtung von Vermögenswerten das deutsche Volksvermögen seit 1913 wenigstens dem Nominalbetrag nach ganz erheblich gestiegen. Diehl[1] schätzt diese Mehrung auf 50 Milliarden Mark. Insgesamt erhöht sich nach unserer Aufstellung das für die einmalige Vermögensabgabe in Betracht kommende steuerbare Vermögen gegenüber den beim Wehrbeitrag veranlagten 152 Milliarden um 145 Milliarden, so daß insgesamt beinahe 300 Milliarden herauskommen. Nun ist freilich zuzugeben, daß die obigen Schätzungen nicht auf den gleichen sichern Grundlagen beruhen, wie die Veranlagung zum Wehrbeitrag. Anderseits lassen sich außer den angegebenen großen Erweiterungen des Kreises der Steuerpflichtigungen noch manche kleinere Ergänzungen ausfindig machen — man denke z. B. an das Vereinsvermögen, an das Vermögen der nicht gemeinnützigen Stiftungen usw. —, die auch noch etliche Milliarden ausmachen würden. Auch eine Verbesserung der Kontrollmaßregeln würde zweifellos die veranlagte Summe ganz bedeutend erhöhen.

Wir dürfen also mit Grund das zu versteuernde Vermögen doppelt so hoch ansetzen wie beim Wehrbeitrag. Um den gleichen Betrag wie bei der Wehrbeitragsabgabe (rund 1 Milliarde) zu erzielen, braucht also der Steuersatz nur halb so hoch zu sein. Nun soll aber bei der „Einmaligen" nicht 1 Milliarde, sondern mindestens etwa 40 Milliarden herauskommen und müßten demgemäß, wenn wir den Steuertarif und den Steuerertrag des Wehrbeitrags zugrunde legen wollen, 20mal höhere Steuersätze für die große Vermögensabgabe gefordert werden. Wir sind uns sehr wohl bewußt, daß die Dinge nicht so einfach liegen. Eine Verdoppelung des steuerbaren Vermögens und eine Verzwanzigfachung der Steuersätze wird keineswegs gerade den vierzigfachen Steuerertrag ergeben. Allein hier kommt es ja nicht darauf an, die Unterlagen für einen Steuervorschlag beizubringen, sondern wir wollen in allgemeinen Umrissen ein Bild der Steuertechnik geben und dafür bietet eine Erhöhung der Steuerskala des Wehrbeitragsgesetzes eine gute Handhabe.

Die einmalige Vermögensabgabe würde demnach betragen[2] bei einem Vermögen von 6000 bis 50 000 und bei größeren Vermögen von den

---

[1] A. a. O. 37.

[2] Diehl gibt nur die Steuerskala des Wehrbeitrags mit Erläuterungen wieder. Somary vermeidet die Aufstellung eines Tarifes. Die folgende Skala beruht daher auf eigener Berechnung.

| | | | |
|---|---|---|---|
| | ersten | 50 000 Mark | 3,00 % |
| von den nächsten angefangenen oder vollen | | 50 000 „ | 7,00 „ |
| „ „ „ „ „ „ | | 100 000 „ | 10,00 „ |
| „ „ „ „ „ „ | | 300 000 „ | 14 00 „ |
| „ „ „ „ „ „ | | 500 000 „ | 17,00 „ |
| „ „ „ „ „ „ | | 1 000 000 „ | 22,00 „ |
| „ „ „ „ „ „ | | 3 000 000 „ | 26 00 „ |
| „ „ „ „ „ „ | | 5 000 000 „ | 28,00 „ |
| von den höheren Beträgen . . . . . | | | 30,00 „ |

Bei Beurteilung dieses Tarifes muß man wohl im Auge haben, daß es sich nicht um eine gewöhnliche Progression, sondern um eine Durchstaffelung handelt, und daß die Sätze daher in Wirklichkeit nicht so hoch sind, wie es auf den ersten Blick scheint. Wenn z. B. der Höchstsatz auf 30 % angegeben ist, so gilt dieser Satz nur für einen Teil des Gesamtvermögens, nämlich jenen Teil, der über 5 Millionen Mark hinausgeht. Bei der Durchstaffelung wird nicht wie bei den gewöhnlichen Vermögenssteuern auf das ganze Vermögen ein einheitlicher Steuersatz angewendet, der nur je nach der Höhe des Vermögens verschieden ist, sondern das Vermögen wird gewissermaßen als allmählich anwachsend gedacht und der Steuersatz jeder Staffel immer nur auf jenen Teil des Vermögens angewendet, der nach Überschreitung der vorhergehenden Vermögensstaffel in in die betreffende Staffel hineinfällt. Das erfordert zwar eine etwas umständliche Berechnung, weil bei größeren Vermögen nacheinander so viele verschiedene Abgabensätze anzuwenden sind, als das Vermögen Staffeln durchlaufen muß, um bis zu der tatsächlichen Höhe zu gelangen. Es wird aber auf diese Weise das sprunghafte Emporschnellen der Steuer vermieden, wie es bei den bisher üblichen Vermögenssteuern jedesmal beim Überschreiten einer Steuerstufe eintrat.

Am besten kann man sich das an einem Beispiel klarmachen. Nehmen wir an, es sei die einmalige Vermögensabgabe von einem Vermögen von 500 000 Mark zu entrichten. Dann beträgt die Steuer

| | | | |
|---|---|---|---|
| von den ersten | 50 000 Mark | 3 % = | 1 500 Mark |
| von den folgenden | 50 000 „ | 7 % = | 3 500 „ |
| „ „ „ | 100 000 „ | 10 % = | 10 000 „ |
| „ „ „ | 300 000 „ | 14 % = | 42 000 „ |
| zusammen von | 500 000 Mark | = | 57 000 Mark. |

Das ist gewiß ein schweres Opfer. Aber in der Regel wird die wirtschaftliche Existenz doch noch nicht gefährdet, wenn jemand, der $^1/_2$ Million besitzt, davon 57 000 Mark opfern muß und auch nicht, wenn der Besitzer

von 200000 Mark davon 15000 Mark abzugeben genötigt ist. Für einen „einfachen" Millionär würde die Steuer allerdings schon 142000 Mark betragen, für einer zweifachen 362000 Mark, für einen vierfachen 1142000 Mark, für einen neunfachen 2542000 Mark und für einen vierzehnfachen Millionär 4042000 Mark. In allen Fällen bleibt dem Steuerzahler ein so großer Teil seines Vermögens übrig, daß er seinen Betrieb, wenn auch mit einigen Einschränkungen, ungehindert wird fortsetzen können. Und sind diese Steuerbeträge wirklich so übermäßig, wenn man sie auffaßt als den Anteil an der allgemeinen Bürde, den der einzelne nach einem Daseinskampf des deutschen Volkes ohnegleichen auf sich nehmen muß?

Es können aber auch ohne wesentliche Beeinträchtigung des Steuerertrages gewisse Erleichterungen eintreten, die das Opfer noch erträglicher machen. Allgemein könnte die Entrichtung auf mehrere Jahresraten verteilt werden, wenn auch nicht, wie von einigen vorgeschlagen wurde, auf 10 (wegen der Wertveränderungen), so doch auf 3, wie beim Wehrbeitrag. Für gewisse Arten des produktiven Vermögens müßten aber noch besondere Schutzmaßregeln getroffen werden, damit die Rentabilität des Unternehmens nicht beeinträchtigt wird. Sehr ausführlich wird das von Somary in der mehrerwähnten Abhandlung dargelegt. Bei landwirtschaftlichem Grund und Boden scheinen ihm entweder Naturalabtretungen (die zu Ansiedlungen und Abfindungen von Kriegsbeschädigten zu verwenden wären) oder Auferlegung von Grundschulden der gangbarste Weg; auch bei Hausbesitz und städtischem Bauland hält er diese Art der Lösung für durchführbar. Zur Finanzierung des Wertpapierbesitzes und der Industrieanlagen schlägt Somary die Gründung einer Nationalen Effekten- und Industriebank vor, die auf Grund der ihr vom Reich eingelieferten Vermögensobjekte Obligationen in vier verschiedenen Kategorien ausgeben würde. „Die Pfandbriefe der Nationalen Grundschuldbank und die Schuldverschreibungen der Nationalen Effektenbank würden gegen Kriegsanleihe auszutauschen sein, und zwar derart, daß quotenmäßig festgelegt wird, wieviel von den einzelnen Kategorien der Pfandbriefe in Tausch gegeben wird."[1] Bei Geschäftswerten hält Somary eine längere Stundung der Abgabe für erforderlich. Ein näheres Eingehen auf den scharf durchdachten und folgerichtig durchgeführten Organisationsplan müssen wir uns hier versagen und für die Begründung auf die Abhandlung selbst verweisen.

[1] Somary a. a. O. 97.

Neben der Abgabe vom Vermögen müßte, wie beim Wehrbeitrag, auch eine einmalige Abgabe vom Einkommen herlaufen, damit diejenigen, die zwar nur geringen oder mäßigen Vermögensbesitz, dabei aber ein hohes Einkommen haben, auch entsprechend zu der großen Volksabgabe beisteuern. Beim Wehrbeitrag betrug die Quote vom Einkommen bei einem Einkommen

| | | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | bis zu | 10 000 | Mark | 1 | % | des | Einkommens |
| von | mehr | als | 10 000 | bis zu | 15 000 | „ | 1,2 | % | „ | „ |
| „ | „ | „ | 15 000 | „ | „ 20 000 | „ | 1,4 | „ | „ | „ |
| „ | „ | „ | 20 000 | „ | „ 25 000 | „ | 1,6 | „ | „ | „ |
| „ | „ | „ | 25 000 | „ | „ 30 000 | „ | 1,8 | „ | „ | „ |
| „ | „ | „ | 30 000 | „ | „ 35 000 | „ | 2,0 | „ | „ | „ |
| „ | „ | „ | 35 000 | „ | „ 40 000 | „ | 2,5 | „ | „ | „ |
| „ | „ | „ | 40 000 | „ | „ 50 000 | „ | 3,0 | „ | „ | „ |
| „ | „ | „ | 50 000 | „ | „ 60 000 | „ | 3,5 | „ | „ | „ |
| „ | „ | „ | 60 000 | „ | „ 70 000 | „ | 4,0 | „ | „ | „ |
| „ | „ | „ | 70 000 | „ | „ 80 000 | „ | 4,5 | „ | „ | „ |
| „ | „ | „ | 80 000 | „ | „ 100 000 | „ | 5,0 | „ | „ | „ |
| „ | „ | „ | 100 000 | „ | „ 200 000 | „ | 6,0 | „ | „ | „ |
| „ | „ | „ | 200 000 | „ | „ 500 000 | „ | 7,0 | „ | „ | „ |
| „ | „ | „ | 500 000 | „ | „ . . . . | „ | 8,0 | „ | „ | „ |

Auch da greift, wie bei der Abgabe vom Vermögen, die Staffelung Platz, wodurch die scheinbar hohen Beträge bedeutend herabgedrückt werden. Aber es versteht sich von selbst, daß bei der einmaligen Vermögensabgabe nicht auch hinsichtlich des Einkommens eine Verzwanzigfachung der Steuersätze des Wehrbeitragsgesetzes eintreten kann. Vielmehr könnte hier über eine Verzehnfachung des Betrages nicht hinausgegangen werden, und selbst das wäre, namentlich in den höheren Stufen, zu viel. Dementsprechend kann auch das Erträgnis aus dieser Kategorie der Steuer nicht das Vierzigfache des beim Wehrbeitrag erzielten Betrages ausmachen. Aber das fällt für das Gesamtergebnis der Steuer nicht schwer ins Gewicht. Bei Veranlagung des Wehrbeitrages war der Ertrag aus der Einkommenbesteuerung auf ein Zehntel des Ertrages aus der Vermögensbesteuerung veranschlagt. Danach müßte bei einer einmaligen Vermögensabgabe in Höhe von 40 Milliarden die Einkommenbesteuerung rund 3,6 Milliarden einbringen. Selbst wenn also durch einen niedrigeren Tarif diese Summe auf die Hälfte herabgedrückt würde, würde die Steuer im ganzen doch ihren Zweck erfüllen, ganz abgesehen davon, daß durch schärfere Erfassung der Einkommen und andere Verbesserungen der Mindererertrag wieder ausgeglichen werden könnte. Die Heranziehung der Einkommen neben den Vermögen hat ja nicht in erster Linie den Zweck, den Ertrag zu erhöhen,

sondern eine ungerechte Bevorzugung der Personen mit hohen Einkommen zu verhüten.

Es sprechen also gewichtige Gründe sowohl für als gegen die vorgeschlagene einmalige Vermögensabgabe. Niemandem kann man es verdenken, wenn er gestützt auf diese Gründe einer so tief einschneidenden Maßregel nicht glaubt beipflichten zu können. Zu bedauern aber wäre es, wenn man, wie es leider schon geschehen ist, in dem Meinungsstreit für und wider die einmalige Vermögensabgabe mit Schlagworten operieren wollte, die aufreizend und verbitternd wirken und eine ruhige Diskussion hindern. Es ist nicht recht, wenn man die Verteidiger der einmaligen Vermögensabgabe als Anarchistenzüchter, als Schrittmacher des Sozialismus bezeichnet oder von einer Gefährdung des Privateigentumsprinzips redet. Es handelt sich ja um eine einmalige Maßregel, die unter ganz außergewöhnlichen Umständen zur Abwehr größerer Übelstände vorgeschlagen wird. Das ist keine Konzession an den Sozialismus und kein Aufgeben des Privateigentumsprinzips. Ebenso unrecht ist es aber auch, den Gegnern der Maßregel Egoismus und Mangel an Opferbereitschaft für das Vaterland vorzuwerfen. Nur ernste Gründe und gewissenhafte Abwägung des Für und Wider dürfen in einer für die politische und wirtschaftliche Weiterentwicklung unseres Volkes so bedeutsamen Frage den Ausschlag geben.

Hermann A. Krose S. J.

# Neue Wege in der Pentateuchforschung.

Die unverdrossene und opferfreudige Arbeit, die in den letzten Jahrzehnten Religion und Kultur des alten Vorderasien sozusagen neuentdeckt hat, brachte auch für die israelitische Religionsgeschichte außerordentlich wertvolle Ergebnisse. Israels Volks- und Geistesleben, seine Religion und sein Gottesdienst, mitten hineingestellt in das bunte, uns nunmehr oft zum Greifen nahegerückte Bild der altorientalischen Welt, sind in ihrer Eigenart und Bedeutung in ganz neuer Weise erkannt und gewürdigt worden. Dabei erwies sich die Darstellung, die J. Wellhausen vor 40 Jahren gezeichnet hat, in ihren Grundzügen als verfehlt, als ein schematischer Entwurf, dem die bunte Vielgestaltigkeit und der leuchtende Farbenglanz der lebendigen Wirklichkeit fehlte. So kam denn nach den ersten Jahrzehnten froher Siegesgewißheit eine „Zeit der Gärung und des Übergangs" (Sellin, 1914), und die nichtkatholische Pentateuchforschung ruft vielfach, besonders in ihren jüngeren Vertretern, nach neuen Wegen und neuen Lösungsmethoden. Sind diese jüngsten Bestrebungen auch weit davon entfernt, eine grundsätzliche „Rückkehr zur Tradition" zu bedeuten, so wird doch die katholische Wissenschaft bei der großen Wichtigkeit der Pentateuchforschung diesem Kampf der Geister nicht teilnahmslos gegenüberstehen können.

## I.

1. Die wissenschaftliche Verarbeitung des durch die Altertumskunde neu erschlossenen Materials übernahm auf nichtkatholischer Seite zunächst eine Gruppe von Forschern, die trotz des Unterschiedes in der Methode sich einig wußte mit der Wellhausenschen Schule in Weltanschauung und Bekenntnis. Durch sie erhielt die neue Richtung der israelitischen Religionswissenschaft und Literaturgeschichte von vornherein eine Umbiegung, die weit abführt von der christlichen Lehre über Ursprung und Geschichte Israels und seiner heiligen Schriften. Wenn man einen greifbaren Zeitpunkt bezeichnen soll, so darf man wohl auf Fr. Delitzschs Vorträge über „Babel und Bibel" (1902) hinweisen, in denen diese neue Richtung zum erstenmal vor die breitere Öffentlichkeit trat.

Die Auffindung und Entzifferung der El-Amarnabriefe hatte einen tiefgehenden babylonischen Einfluß in Vorderasien geoffenbart und damit die Frage nach der Ursprünglichkeit der israelitischen Religion unter den Gesichtspunkt der vergleichenden Religionswissenschaft gestellt. Im Winter 1901/02 kam die epochemachende Entdeckung des Hamurabbigesetzes und seine rasche Entzifferung durch den Dominikanerpater Vinz. Scheil, auf die Delitzsch bereits in seinem zweiten Vortrag hinweisen konnte. Der neue Fund machte die Frage noch brennender. Ein Gesetzbuch des bürgerlichen Rechts, viel umfangreicher als die entsprechenden Gesetze des Pentateuchs, in 282 Paragraphen[1] das Leben eines Volkes von sehr entwickelter Kultur regelnd, dabei vielfach in sachlicher, bisweilen sogar in wörtlicher Übereinstimmung mit dem mosaischen Gesetz des sog. „Bundesbuches" (2 Mos. 20, 22—23, 33) und anderseits doch wieder grundsätzlich von diesem übertroffen durch den religiös-sittlichen Unterton des mosaischen Gesetzes: das war ein neues großes Problem, das sich in voller Schärfe den Fragen über Schöpfung, Sabbat, Sündenfall, Sintflut an die Seite stellte. Die „panbabylonistische Formel" Hugo Winclers, deren Gültigkeit sich über die ganze alte Geisteskultur erstrecken sollte, bezeichnet das Extremste, was aus dieser neuen Problemstellung herauswuchs. Spätere Jahre haben sie im allgemeinen als Übertreibung erkannt und abgelehnt[2].

2. Nicht mit Hugo Winckler sich identifizierend, aber durch den gleichen Ideenkreis angeregt und gefördert, entstand ungefähr gleichzeitig eine neue Schule, die man mit H. Gunkel als die literargeschichtliche im Gegensatz zur literarkritischen[3] bezeichnen kann. H. Gunkels Psalmenerklärung (1. Aufl. 1904) und später sein Kommentar zur Genesis (jetzt 3. Aufl. 1910) sind eine Probe der neuen Art geworden. So sehr auch H. Gunkel, Greßmann u. a. auf dem Boden der Wellhausenschen Quellenscheidung stehen — Gunkel hat sie sogar in der allerextremsten Weise durchgeführt —: in der ästhetisch-literarischen Würdigung der Quellen, dem Gefühl für Stimmungsgehalt und dichterischen Wert, im Aufsuchen ähnlicher oder gleicher Erzählungen in andern Literaturen, im Forschen nach den Schicksalen der einzelnen Erzählungskreise, kurz, in der sachlich-literarischen Seite gegenüber den sprachlich-literarischen Interessen der älteren Schule

[1] Eine leicht zugängliche Übersetzung bietet Greßmann, Altorient. Texte und Bilder I 140—171.

[2] Vgl. dazu F. X. Kugler S. J., Im Bannkreis Babels (1910).

[3] Vgl. Gunkel, Israel. Literatur, in Kultur der Gegenwart (I, 7) 99.

liegt die Bedeutung dieser neuen Methode. Sie hat unstreitig schärfere Augen für die künstlerische Komposition der einzelnen Abschnitte, Werden, Wachsen und Verwandtschaft von Ideen, Zusammenhänge der einzelnen Literaturen untereinander, Einflüsse ausländischer Kultur: lauter Dinge, von denen die ältere Kritik in ihrem Suchen nach Worten und Silben, im starren Rahmen eines religionsgeschichtlichen geradlinigen Entwicklungsschemas wenig zu sehen pflegte.

Man vergleiche nur, um ein nicht innerhalb der Pentateuchfrage liegendes Beispiel zu nehmen, den Psalmenkommentar von B. Duhm (1899) mit den „Ausgewählten Psalmen" von H. Gunkel: bei Gunkel Leben, künstlerisches Fühlen, Ausblicke in fremde Literaturen und auf andere Werke der biblischen Literatur; bei Duhm das Dogma von den nachexilischen Psalmen, von der Kultlosigkeit der Vorexilzeit, von den „späten Worten und Wendungen", aber kein Verständnis für das Große, religiös Erhebende, Einzigartige dieser israelitischen Liederdichtung. Am greifbarsten zeigt sich der Gegensatz in der Behandlung der messianischen Weissagungen. Man kann die grundsätzliche Verschiedenheit nicht leicht übertreiben, die zwischen der Art von B. Stade, K. Marti u. a. und der Auffassung besteht, mit der H. Greßmann in seinem Werk „Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie" (1905) an diese auch dogmatisch so wichtigen Fragen herangeht.

Alles in allem genommen ist diese neue Richtung, die ihre Anhänger besonders unter den jüngeren Gelehrten findet, in mancher Hinsicht gesünder, wissenschaftlicher und verständnisvoller, und man wird ihr, wenn auch immer mit bewußter und ernster Zurückhaltung und unter stetem Hinblick auf unsere andersgeartete religiöse und philosophische Überzeugung, in manchen Methoden und Gedankengängen Rechnung tragen können. Allerdings kann auch sie nicht zum Ziele führen: das Postulat einer rein natürlichen Erklärung des Ursprungs und der Entwicklung der alttestamentlichen Religion, das auch dieser Richtung zugrunde liegt, wird der Geschichte Israels und seiner Religion, die schließlich in Christus und sein Reich ausmündet, nie gerecht werden können.

3. In der Pentateuchfrage geht die neuere Richtung bislang nicht grundsätzlich andere Wege[1]. Die Vierzahl und zeitliche Folge der Quellen ist auch für diese Forscher eine gegebene Größe. Man kann dies eine, dem einzelnen Gelehrten allerdings nicht bewußte, Inkonsequenz nennen. Wer die tragenden Balken der Wellenhausenschen Anschauungen herausnimmt, dürfte sich eigentlich in dem stützenlosen Haus nicht mehr heimisch

[1] E. Sellin, Einleitung in das Alte Testament[2] (1914) 18.

fühlen. Das tragende Gebälk aber ist nach Wellhausens eigener Ansicht zu einem großen Teil die gesetzmäßige evolutionistische Religions- und Kultusgeschichte, und gerade diese wird durch die weiterblickenden Untersuchungen religionsgeschichtlicher Zusammenhänge und gegenseitiger Abhängigkeiten grundsätzlich durchbrochen. In Einzelfragen zeigt sich aber vielfach der veränderte Standpunkt. So in dem Heraufrücken der Quellen oder ihrer Einzelerzählungen in eine viel ältere Zeit und in dem größeren Vertrauen, das man den Quellen entgegenbringt. „Wenn man alle Umstände, die hierfür in Betracht kommen, sorgfältig erwägt, so wird man", meint z. B. Greßmann, „wohl ungefähr die Periode von 1300 bis 1100 als die Entstehungszeit für die große Masse der Einzelerzählungen der Genesis betrachten dürfen."[1] Auch Gunkel, der zwar seinerseits entschieden daran festhält, daß die Genesis „mit dem Feuergeist dieses gewaltigen, zornigen Titanen"[2], des Moses, nichts zu tun habe, sagt sich los von denen, die durch späte Ansetzung der Quellenschriften alle Rätsel lösen und alle Schwierigkeiten bannen wollen. „Es steht nichts im Wege, J und E im wesentlichen für ‚vorprophetisch' zu halten."[3]

## II.

1. Altertumskunde und vergleichende Religions- und Literaturgeschichte führen weit ab von dem entwicklungstheoretischen Schema, in das die „Prolegomena" die Geschichte des Pentateuchs eingestellt haben. Aber auch auf ihrem allereigensten Gebiet, in der Textkritik, ist der Wellhausenschen Quellenscheidung eine starke Gegnerschaft erwachsen. Einer der wenigen, die nie den Nacken gebeugt haben vor der Großmacht Quellenscheidung, war August Klostermann († 1915). Seitdem er den Aufsatz „Der Grundfehler aller heutigen Pentateuchkritik" (1893) geschrieben hatte, hat er nie aufgehört, auf die Bedeutung der Textgestaltung, besonders

[1] Zeitschrift für alttestamentl. Wissenschaft 30 (1910) 34.

[2] H. Gunkel, Genesis S. c.

[3] A. a. O. S. xci. Die unter Gunkels Ägide seit 1911 erschienene neue Übersetzung „Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt" (Göttingen 1911) ist in dieser Hinsicht eine seltsame Mischung von alt und neu, hat aber trotz des vielen Fragwürdigen und Unrichtigen, trotz des eigenartigen, oft sehr unangenehmen und unreligiösen Tones, das menschlich Große an der Religion und Geschichte des Volkes Israel viel besser herausgehoben als die große Kautzschsche Übersetzung und Erklärung, die ganz im Banne Wellhausenscher Ideen steht.

auf die Wichtigkeit des Septuagintatextes, hinzuweisen und den Einfluß der gottesdienstlichen Verwendung der heiligen Schriften auf die Form des Textes zu betonen. Klostermann hatte recht mit seiner Warnung. Die Anhänger der Quellenscheidung verwendeten in der Tat jede Färbung und jede Schattierung des massorethischen (d. h. jetzigen hebräischen) Textes mit einer Zuversicht, die durch die Textgeschichte und den Zustand dieses Textes in keiner Weise gerechtfertigt ist.

Was Klostermann und seine wenigen Anhänger theoretisch geltend machten, zeigte sich praktisch bei der Auffindung einiger hebräischer Texte, die nicht aus der Massorethenschule hervorgegangen sind. Hier sei nur erwähnt der 1902 aufgefundene Papyrus Nash, eine Abschrift des Dekaloges und des sog. Schema'[1], deren Abweichungen vom massorethischen Text „nur abermals daran erinnern, daß das hebräische Alte Testament auch nach der Zeit seiner Kanonisierung noch vielfach mit Varianten abgeschrieben worden ist"[2]. Auch die Auffindung der hebräischen Fragmente des Buches Jesus Sirach (1896) ließ das Problem des Verhältnisses zwischen dem hebräischen Text und der Septuaginta mit neuer Schärfe heraustreten. Die auf breitester Grundlage aufgebauten Untersuchungen des Septuaginta-Unternehmens der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen (begonnen 1908, bis jetzt zwei Bände Mitteilungen), die Neuausgabe des hebräischen Pentateuchs der Samaritaner durch A. von Gall (seit 1914), die kritisch und methodisch genaue Ausgabe anderer alter Übersetzungen des Alten Testamentes, die wissenschaftliche Erörterung des Einflusses der Metrik, der Schriftentwicklung, der philosophisch-theologischen Spekulation auf die Textgestaltung: all das werden erst die notwendigen Vorarbeiten sein für die Herstellung eines wissenschaftlich gesicherten hebräischen Pentateuchtextes und einer Geschichte und Beurteilung desselben, die sich ihren neutestamentlichen Gegenstücken einigermaßen an die Seite stellen könnten.

Es ist trotz des Widerspruchs der älteren Schule immer wieder mit Recht darauf hingewiesen worden, daß gerade über jenes eigentümliche Faktum, welches für Astruc den Ausgangspunkt seiner Aufstellungen bildete und auch heute noch in manchen Kreisen als das „Hauptkriterium" für die Abgrenzung von J und E betrachtet wird, die Verschiedenheit der Gottesnamen, vor der grundsätzlichen und allseitigen Erforschung des

[1] Vgl. darüber N. Peters, Die älteste Abschrift der zehn Gebote (1905) 46 f.
[2] E. König, Die moderne Pentateuchkritik (1914) 34.

Septuagintaproblems ein wissenschaftlich begründetes Urteil nicht zu gewinnen ist. Bei der Schwäche der gegnerischen Position an diesem Punkte kann man leicht verstehen, warum die Angreifer, so verschieden ihre religiöse und wissenschaftliche Richtung auch sein mag, immer wieder gerade die Frage der Gottesnamen zum Ausgangspunkt ihrer Angriffe machen, obwohl die Schwierigkeiten eigentlich viel tiefer liegen und das Gottesnamenproblem nur eine Seite der Frage, und nicht einmal die wichtigste darstellt. Der katholische Theolog G. Hoberg mit der Verteidigung der mosaischen Urheberschaft des Pentateuchs[1], der evangelische Pfarrer Joh. Dahse mit seiner an Klostermann erinnernden „Perikopentheorie", der Rationalist B. Eerdmans, der den Pentateuch in „monotheistische" und „polytheistische" Quellen zerlegen will, glauben gleichmäßig an dieser Stelle den ersten Durchbruch durch die Wellenhausensche Linie erzwingen zu können. Daß anderseits die neuen Bestrebungen auf dem Gebiete der Textkritik nicht unfruchtbar bleiben, zeigt die Tatsache, daß der letzte Kommentator der Genesis, O. Procksch, in der Einleitung seines Buches auf den Septuagintatext, besonders auf die Minuskeln, mit einer Ausführlichkeit eingeht, wie man sie bislang bei den Vertretern der Quellenscheidung vergeblich gesucht hat[2]. So wird auch die Textkritik, von der das Pentateuchproblem ausging, im Laufe der nächsten Jahrzehnte wertvolle Beiträge zu dessen Lösung zu liefern haben.

2. Noch ein Feind der modernen Quellenscheidung hat sich bei der straffen Durchführung des Wellhausenschen textkritischen Schemas nach und nach in seiner ganzen Bedeutung geoffenbart: die innere Zersetzung auf Grund der eigenen Prinzipien und Methoden. Schon einmal hat die Pentateuchkritik den Übergang von einer Urkunden- zu einer Fragmentenhypothese durchgemacht. Heute liegen die Verhältnisse ähnlich. Unter den Händen der Kritiker zersetzen sich die Hauptquellen in weitere Einzelschichten; die Siglen $E_1$, $E_2$, $J_1$, $J_2$, $J_3$, Pg, Ps usw., die von manchen Pentateuchkritikern noch um eine gute Zahl vermehrt werden[3], dazu die zahlreichen „redaktionellen Zusätze" und Überarbeitungen „ursprünglich älterer Stücke", zeigen zur Genüge, wie groß die Gefahr ist, daß die mühsam aufgefundenen „Quellen" sich doch wieder verlieren. Es

[1] G. Hoberg, Moses und der Pentateuch (1905), in Bibl. Studien X, 4.

[2] O. Procksch, Die Genesis (1913) 12—15.

[3] E. Sievers (Metrische Studien II 179—203) findet auf Grund seiner metrischen Theorien für die Genesis allein schon vier „Unterfäden" von J, drei von E, sechs von P.

liegt dies in der Natur der Sache. Die Kriterien, wie die Wellhausensche Schule sie aufstellt, sind zu scharf: sie zerreißen nicht nur den Pentateuch; im Ernst angewandt und mit Konsequenz durchgeführt zersetzen sie jedes größere Werk, das nicht in einem Guß, ohne jede Beiziehung fremden Materials und aus den Händen eines originellen Meisters der Sprache hervorgegangen ist. Nicht umsonst klagt Holzinger heute, im Gegensatz zu der Sicherheit, mit der er in seinem „Hexateuch" vor 25 Jahren sprach, über „die Verwirrung des Augenblicks", über „das immer unlösbarer werdende Rätsel $E_1$, $E_2$"[1]. Rud. Smend hat (1912) mit einem kühnen Machtwort die ungerufenen Geister bannen wollen; er verwirft grundsätzlich die Zerstücklung der Quellen, durch die der einheitliche Charakter derselben immer mehr schwindet, und führt die vordeuteronomischen Quellen (J und E) auf drei selbständige, in Juda entstandene Schriften zurück, deren zweite die erste, deren dritte die Kompilation der zwei andern ersetzen sollte, die aber schließlich durch den Unverstand der Redaktoren alle ineinander verarbeitet worden seien. „Vielleicht wird man", so schrieb E. Sellin kurz vor dem Kriege, „Smend noch einmal besonders dankbar dafür sein, daß er so nackt diese Ironie der israelitischen Literaturgeschichte, wie sie sich bei den herrschenden Voraussetzungen ergibt, herausgearbeitet hat."[2]

Der Kampf zwischen der alten und neuen Richtung ist vor dem Kriege nicht mehr zum Austrag gekommen. Gerade hatten noch zwei bedeutende Forscher, Cornill als Vertreter der alten Schule, Sellin als Wortführer der neuen Methode, in scharfen Auseinandersetzungen das Wort genommen, da brach der Weltkrieg aus. Wie er den Grabungen in Vorderasien und den Forschungen in Palästina ein Ende machte, so scheint er auch in der Heimat die wissenschaftliche Arbeit der alttestamentlichen Exegeten zu einem großen Teil stillgelegt zu haben. Die jüngere Richtung hofft auf die Zukunft. „Der schließliche Sieg dieser (neuen) Methode, die auch ich vertrete", so schreibt Sellin, „ist für mich sicher; wo sie herrscht, da sehen wir jetzt wissenschaftlichen Fortschritt und Leben; wo man sich nur an das Wellhausensche Geschichtsbild und das auf Grund desselben gestaltete Literaturschema hält, wird die allmähliche Versandung immer offenkundiger."[3]

---

[1] Studien und Kritiken 87 (1914) 301.

[2] Neue kirchliche Zeitschrift 24 (1913) 143.

[3] E. Sellin, Zur Einleitung in das Alte Testament. Eine Erwiderung auf die gleichnamige Schrift C. H. Cornills (1912) 104.

## III.

1. Die katholische Exegese kann dieser Entwicklung nicht teilnahmslos gegenüberstehen. Auch sie hat ein Interesse an der Überwindung der Wellhausenschen Ideen, selbst wenn sie sich von der neuen Richtung für die kirchliche Wissenschaft nicht viel Besseres versprechen kann. Es war dem katholischen Forscher, auch vor der Entscheidung der päpstlichen Bibelkommission über die mosaische Urheberschaft des Pentateuchs nicht möglich, mit der Wellhausenschen Schule grundsätzlich zusammenzugehen, also ebenso nicht möglich, die Folgerungen anzuerkennen, soweit sie sich aus diesen Grundsätzen ergaben. Das von Wellhausen aufgestellte Schema für die Entstehung der fünf Bücher Moses' ist zu fest verankert in rationalistischen und entwicklungstheoretischen Voraussetzungen, als daß man diese ablehnen könnte, ohne damit auch die Ergebnisse umzustoßen.

So war die katholische Pentateuchforschung von vornherein auf eine allseitige, sorgfältige Nachprüfung des von der Kritik vorgebrachten Tatsachenmaterials und der aus den Tatsachen zu ziehenden Schlußfolgerungen hingedrängt. Daß bei dieser Aufgabe, die zu den allerschwierigsten und bedeutungsvollsten der alttestamentlichen Exegese gehört und ein für den einzelnen Forscher fast unübersehbares Gebiet umfaßt, unter den katholischen Vertretern der Bibelwissenschaft mancherlei Meinungsverschiedenheiten über das Maß der vom katholischen Standpunkt aus möglichen Zugeständnisse entstehen mußten, lag bei der Neuheit der Frage, bei den Jahr für Jahr auftretenden neuen Hypothesen, neuen Funden und Entdeckungen in der Natur der Sache. Die kirchliche Autorität hat durch das Dekret der Bibelkommission über den mosaischen Ursprung des Pentateuchs (27. Juni 1906) in diesen Widerstreit der Meinungen eingegriffen, wie zu erwarten war und es der Praxis der Kirche in der Beaufsichtigung der theologischen Lehrmeinungen entspricht, nicht im Sinne des unbewiesenen und in sich widerspruchsvollen Neuen, sondern zum Schutz der alten, durch die Tradition gestützten Anschauungen. Gerade die Entwicklung der letzten 40 Jahre und vor allem der jüngsten Zeit zeigt, wie gut die Kirche daran tat. Hätte sie die Gläubigen etwa auf irgendeines der vielen sich widerstreitenden Pentateuchsysteme verpflichten sollen? So stellt sie denn fest, die von den Gegnern der mosaischen Echtheit des Pentateuchs vorgebrachten Gründe seien nicht so schwerwiegend, daß die in der Tradition behauptete mosaische Herkunft des Pentateuchs als Ganzes betrachtet aufgegeben werden müßte;

anderseits aber trägt sie auch den Schwierigkeiten Rechnung, indem unter Betonung des Inspirationscharakters Niederschrift der Bücher durch andere, Benutzung von schriftlichen oder mündlichen Quellen, mannigfache Veränderungen durch unwesentliche Zusätze, Glossen, Erläuterungen, Ergänzungen durch einen inspirierten Verfasser, Modernisierungen der Sprache, Eindringen unrichtiger Lesarten als grundsätzlich möglich anerkannt werden. Eine positive Lösung der Pentateuchprobleme im einzelnen hat die kirchliche Autorität damit nicht gegeben; diese bleibt der theologischen Wissenschaft überlassen, der somit die planmäßige und umfassende Nachprüfung des gesamten Tatsachenmaterials gerade durch die Stellungnahme der kirchlichen Autorität als pflichtmäßige Aufgabe bezeichnet ist.

2. Die katholische Exegese ist sich der gewaltigen Bedeutung dieser schwierigsten aller Bibelfragen vollauf bewußt, wie die zahlreichen und verdienstvollen Einzelarbeiten über diesen Gegenstand und vor allem die grundsätzlichen Erörterungen beweisen, die viele Jahre lang die Seiten unserer Zeitschriften füllten. An dieser Stelle können die wissenschaftlichen Forschungsarbeiten und Schriften der einzelnen Exegeten nicht namhaft gemacht werden; es möge genügen, die großen Unternehmungen zu erwähnen, die für alle Zeiten ein Denkmal des regen wissenschaftlichen Lebens unserer Periode bleiben werden: das große Werk des Cursus Sacrae Scripturae, 1885 begonnen von den Patres Cornely, Knabenbauer und v. Hummelauer aus der Gesellschaft Jesu; die Herausgabe der „Biblischen Studien" durch O. Bardenhewer (seit 1895); die Gründung und Leitung der „Biblischen Zeitschrift" mit ihren unvergleichlich wertvollen „Bibliographischen Notizen" durch J. Göttsberger und J. Sickenberger (seit 1903); die Herausgabe der „Alttestamentlichen Abhandlungen" durch J. Nikel (seit 1908); die Schöpfung des Päpstlichen Bibelinstituts (1909), an dessen Ausbau und Arbeiten Gelehrte deutscher Herkunft in hohem Maße beteiligt sind; die Errichtung alttestamentlicher Seminarien an zahlreichen theologischen Fakultäten unserer deutschen Universitäten; die Bemühungen von N. Peters und J. Göttsberger um eine dem heutigen Stand der Textkritik entsprechende katholische Handausgabe der hebräischen Bibel.

Schon diese knappe Übersicht zeigt, daß die katholische Exegese in Deutschland die zeitgemäßen Mittel zur Lösung ihrer großen Aufgaben erfaßt hat und bereit ist, tatkräftig mitzuwirken auf dem weiten und schwierigen Arbeitsfeld, selbst wenn die Lösung der Probleme, die manchen Forschern schon vor der Türe zu stehen schien, noch lange Jahre opfer-

voller Kleinarbeit und Einzelforschung in Anspruch nimmt, wie ja auch die Überwindung der Wellhausenschen Richtung, die sich in der jüngsten Zeit angebahnt hat, nur auf dem Boden jahrelanger mühevoller Einzelarbeit erwachsen konnte.

Die katholische Exegese erstrebt mehr als eine bloß negative Überwindung falscher Anschauungen; ihr Ziel ist die positive Vereinigung und wissenschaftliche Verknüpfung der Ergebnisse der Forscherarbeit mit den Sätzen der christlichen Offenbarung. So freudig sie daher jede neue Grabung auf dem Boden des Heiligen Landes und seiner Nachbarländer, jedes neugefundene Tontäfelchen aus grauer Vorzeit, jeden wiederentdeckten Papyrus aus alten Tagen begrüßt, so sehr sie interessiert ist für die Geschichte Ägyptens und Mesopotamiens, für die großen Völkerverschiebungen am Becken des Mittelmeeres, für die Sprache der Chetiter und die Schriftzeichen des alten Kreta; so eifrig sie mitarbeitet an der wissenschaftlichen Gestaltung des alttestamentlichen Textes und an der Erforschung der Sprachen jener Völker, mit denen das Volk Gottes einst in Wechselbeziehung stand: bei all dieser Arbeit auf dem Felde profanen Wissens und im Gebiete natürlicher Erkenntnis hebt sie ihr Auge empor zu den unverrückbaren Sternen der göttlichen Offenbarung, zu den Wahrheiten von der übernatürlichen Erwählung und Führung des israelitischen Volkes, von der übernatürlichen Mitteilung der Glaubenslehren des Alten Bundes, vom göttlichen Ursprung der inspirierten heiligen Bücher und von der Kirche als der gottbestellten Hüterin und Erklärerin des Schatzes der Offenbarung. Nur die Verbindung von Natur und Übernatur unter vollkommener Berücksichtigung der Rechte, die beiden nach Gottes Plane zukommen, wird die unverdrossene Arbeit katholischer Forschung zu einer wissenschaftlich begründeten und theologisch unanfechtbaren Erkenntnis über den Pentateuch und seine Geschichte führen.

**August Bea** S. J.

# Die Freiheit der Bühnenkunst.

Die deutschen Bischöfe haben in ihrem gemeinsamen Hirtenschreiben vom Allerheiligenfeste 1917 neben andern wertvollen Weisungen für unsere Zukunftsarbeit auch diesen Wunsch ausgesprochen: „Möchte endlich die Obrigkeit jene entartete Kunst und verkommene Literatur in Schranken weisen, die in gemeingefährlicher Weise ihr Spiel und ihren Spott treibt mit dem, was die erste Lebensquelle und Lebenskraft des Staates ist, die das Laster verherrlicht, den Ehebruch in Schutz nimmt, die Würde der Frau schändet."

Ungefähr gleichzeitig mit der Veröffentlichung des bischöflichen Hirtenbriefes hat der Schutzverband deutscher Schriftsteller unter dem Titel „Die Zukunft der deutschen Bühne" (Berlin 1917, Oesterheld) ein Buch herausgegeben, an dessen Spitze der Satz steht: „Die Zukunft der deutschen Bühne darf und kann nicht abhängig gemacht werden von obrigkeitlicher Bevormundung, noch von Stimmung und Willensäußerung einzelner Gruppen oder organisierter Massen; sie kann nur in der Freiheit geistiger Entwicklung dem Volke Kraft und Erhebung zuführen."

Die Leitung des Schutzverbandes war durch verschiedene Vorgänge im deutschen Theaterleben der Kriegsjahre zur Ansicht gekommen, daß der Bühnenkunst eine schädliche Einengung drohe. Gegen diese Gefahr berief der Schutzverband mit vier gleichgesinnten Vereinen (dem Goethebund, dem Verband deutscher Bühnenschriftsteller, der Vereinigung künstlerischer Bühnenvorstände und der Gesellschaft für Theatergeschichte) im Mai 1917 eine Versammlung nach Berlin. Die Versammelten einigten sich auf eine längere Entschließung, die mit dem angeführten Satz beginnt. Der Schutzverband legte darauf die Entschließung einer großen Zahl von Vertretern der Kritik, der Dichtung, der Bühne zur freien Äußerung vor. Die fünf Vereine aber schlossen sich zu einem „Kartell freier Kunstverbände" zusammen, um dauernd „alle etwaigen Maßnahmen, die der freien Entwicklung der deutschen Bühne hinderlich werden könnten, rechtzeitig festzustellen und abzuwehren".

Die fünf Vorträge der Berliner Versammlung und die 92 Antworten auf die Rundfrage sind nun zwar in dem oben genannten Buche vereinigt,

aber sie bewegen sich nicht alle in der vom Schutzverband bevorzugten Richtung. Auch ich war um meine Ansicht gefragt worden, und ich habe, soweit es die jedem zugemessenen 40 Zeilen erlaubten, darzulegen versucht, warum eine schrankenlose Freiheit der Bühne nicht zu billigen sei. Das Gesamtergebnis der Umfrage zeigt, daß ich nicht allein stehe, und daß die Gegenseite trotz eines starken Aufgebotes bekannter Namen keine triftigen Gründe für die Abschaffung des staatlichen Aufsichtsrechts über das Theater vorzubringen vermag.

Schon die Frage, ob die deutsche Theaterzensur den Vorwurf zu großer Strenge überhaupt verdiene, wird von Leuten verneint, von denen die Veranstalter der Umfrage das wohl kaum erwartet haben. Fedor v. Zobeltitz, der bekanntlich selber Dramen schreibt, ist der Ansicht, die Zensur werde auch während des Krieges so milde geübt, daß man im allgemeinen nicht über sie zu klagen brauche. Der Dichter Emil Strauß meint, daß sich der Zensor mehr durch Unterlassungen als durch Übergriffe bemerkbar mache. Und der Kritiker Karl Scheffler schreibt: „Ich vermag nicht einzusehen, daß es der deutschen Bühne an Freiheit fehlt. Mir ist kein Fall bekannt, daß die Zensur ein Talent dauernd hätte unterdrücken, ja, daß sie ihm hätte ernstlich schaden können."

So schlimm, wie die lautesten Freiheitsschwärmer die Zensur hinstellen, scheint sie also jedenfalls nicht zu sein. Wenn sie Mißgriffe macht, ist doch zunächst zu versuchen, ob sich diese nicht durch Verbesserungen des Verfahrens soweit abstellen lassen, wie das die Mangelhaftigkeit menschlicher Einrichtungen zuläßt. Es wird behauptet, die Polizei sei nicht sachverständig. Ganz allgemein ist das keineswegs richtig. In ihren Reihen fehlt es nicht an Männern, die geistig und sittlich durchaus befähigt sind, zu entscheiden, ob durch die Aufführung eines Stückes die öffentliche Ordnung verletzt würde. Dennoch wird in den meisten Fällen ein zuverlässiger Beirat von Nutzen sein. Daß bei guter Besetzung die Zensur auch heute noch zu billigen ist, spricht der Berliner Ästhetiker Max Dessoir mit den allerdings reichlich dehnbaren Worten aus: „Die Zensur scheint mir unentbehrlich, aber auch ungefährlich, sofern sie nach allgemein bekannten und gebilligten Grundsätzen von fähigen Köpfen ausgeübt wird." Dr. Ernst Leopold Stahl, der Herausgeber der „Dramaturgischen Berichte" des „Verbandes zur Förderung deutscher Theaterkultur", sagt auf Grund seiner Erfahrungen, man habe in Mannheim, wo die Zensur nicht durch einen Polizeibeamten, sondern durch ein Mitglied der städtischen Theaterkommission

ausgeübt werde, „seit vielen Jahren von der ungerechtfertigten Zurückweisung eines Kunstwerkes nichts gehört".

Merkwürdigerweise trauen manche das Verständnis, das sie ausgesuchten Beamten absprechen, unbedenklich der Masse des Publikums zu. „Die Zensur der Bühnenstücke", schreibt Gabriele Reuter, „sollte man ruhig dem Publikum überlassen." Otto Falckenberg, der einst in München zum Scharfrichterkabarett gehörte, behauptet sogar, „das in seiner Vielheit alle menschlichen Wesenselemente umfassende Publikum" werde sich, wo es Kunst verlange, niemals „Unsittlichkeit bieten lassen". Der aus Schweden stammende, aber seit Jahrzehnten in Deutschland lebende und Deutsch schreibende Dramatiker Adolf Paul will „über das Unwürdige einer Bevormundung, die einem reifen und kulturell erwachsenen Publikum sein ureigenstes Recht zu nehmen sucht, selbst zu entscheiden, was ihm an geistiger Nahrung wohl tut", kein Wort verlieren. Auch Karl Strecker, der Theaterkritiker der „Täglichen Rundschau", erblickt „in der geistig-künstlerischen Bevormundung eines ganzen gebildeten Volkes, wie das deutsche, etwas Beschämendes". In einem Kulturvolke will er nur den Geschmack als Zensor gelten lassen, aber er fügt sofort bei: „Allerdings gehört dazu, daß es auch Geschmack *hat*." Und über diese Bedingung urteilt Walter Harlan, der Dramaturg des Berliner Lessingtheaters: „Es ist eine bewußte, verfluchte Demagogenlüge, daß ja die Nähmädchen und Handlungsreisenden freie Menschen wären, also schon selber wüßten, was gut und böse, schön und häßlich ist." In der Tat liefern die Bühnenerfolge jedes Jahr den Beweis, daß sich das Publikum, nicht am wenigsten das auf den teuersten Plätzen, weder durch die Geschmacklosigkeit noch durch die Unsittlichkeit eines Stückes abschrecken läßt; eher könnte man sagen, daß große Massen auch sog. „Gebildeter" dadurch angezogen werden. Auf keinem Gebiete des Geisteslebens findet die Menge ohne Führung den Weg zur Höhe, und die verhältnismäßig wenigen, die des Führers irgendwo ganz entraten können, würden ihrer Einsicht ein beschämendes Zeugnis ausstellen, wenn sie eine Leitung, die für den Durchschnitt notwendig ist, nicht als eine Forderung des Gemeinwohles, sondern als eine Verletzung ihrer persönlichen Würde empfänden.

Nun meinen gewisse Kritiker, in Theatersachen komme die Führung des Publikums nur ihnen und ihresgleichen zu. Aber die Menge läßt sich bekanntlich sehr oft nicht abhalten, lieber ihren Instinkten als dem Urteil des Kritikers zu folgen. Zudem ist es vielfach um das Urteil des

Kritikers eine eigene Sache. Karl Strecker warnt vor „Sippschaften und Verlagstrabanten", die einen „Modegeschmack" züchten möchten. Franz Kranewitter und Hermann Sudermann halten die ästhetischen Machthaber der Kritik für ärgere Tyrannen als den staatlichen Zensor. Unliebsame Erfahrungen mögen die beiden Dramatiker beeinflussen, aber zu einem guten Teil haben sie recht. Die Theaterkritiker der Tagespresse werden, selbst wenn sie von den besten Absichten beseelt sind, durch die Nachtarbeit nicht selten zu Schädlingen. Den Zwang, schon im Morgenblatt ausführlich über die Aufführung des Vorabends zu berichten, nennt Siegfried Jacobsohn, der Herausgeber der „Schaubühne", eine „barbarische Sitte", weil die Würdigung eines neuen Stückes „mehr Verstand und Muße erfordert, als in anderthalb Abendstunden selbst Meister des kritischen Handwerks zu ihrer Verfügung haben". Das gilt übrigens nicht bloß für die ästhetische, sondern oft noch mehr für die sittliche Wertung. Die Theaterkritik liegt aber auch bei den größten Blättern durchaus nicht immer in den Händen von Meistern. Vielmehr macht sich selbst da nach Kurt Hillers starken Worten ein „Feuilletonistenpack" breit, das Lob und Tadel nach dem „Verlagsinteresse" bemißt und „täglich zweimal für die schmierigsten Schmarren gratis die umfänglichste Reklame veranstaltet".

Allein auch wenn alle Zeitungen Kritiker von höchster Begabung und lauterstem Charakter hätten, könnte der Staat sein Aufsichtsrecht über die Bühne nicht völlig preisgeben. Was im Namen der Kunst dagegen eingewandt wird, ist nicht stichhaltig. Es mag manche Mißgriffe treffen, und die können und sollen, wie schon gesagt worden ist, vermindert werden. Aber gegen die Zensur als solche bedeutet es doch recht wenig, daß z. B. der Prager Lyriker Franz Werfel schimpft: „Die Duodeztyrannei eines fiskalischen Dreckfinken, dem das Recht gegeben ist, die einzige Tröstung, die es noch gibt, rot auszustreichen, könnte wahrlich rasend machen, wenn dieser menschliche Wärmegrad in stärkeren Prüfungen uns nicht schon verlorengegangen wäre." Und was soll man zu einem Satze sagen, in dem Robert Breuer, der Geschäftsführer des Schutzverbandes deutscher Schriftsteller, behauptet, die Kunst sei „der eigentliche Sinn der Welt und das, worum es sich überhaupt zu leben verlohnt"? Robert Breuer wird wissen, was im Laufe der Geschichte Tausende der Besten freiwillig der Religion, der Tugend, dem Vaterlande geopfert haben. Wie viele starke und edle Menschen haben gleichgroße Opfer für die Kunst gebracht?

Wer sich nicht gänzlich vor den Wirklichkeiten des Lebens verschließt, kann es nur als grenzenlose Überschätzung bezeichnen, daß die Kunst zum höchsten aller irdischen Werte gemacht wird, und daß Eulenberg, Kyser und andere sich gebärden, als ob jede Einengung des Dramatikers ein Majestätsverbrechen wäre. Man wird sich doch darauf einigen können, daß auch der größte Künstler bloß ein Mensch ist, und daß er für sein körperliches und geistiges Leben die menschliche Gesellschaft dauernd in Anspruch nimmt. Legt ihm das gegen die Rechte dieser Gesellschaft keinerlei Pflichten auf? Die Lenker eines Staatswesens haben noch für anderes zu sorgen, als daß jeder Dichter ungehemmt sagen könne, wozu seine Eingebung ihn drängt. Wenn er das öffentlich sagen will, betritt er das Bereich, das dem Hüter der öffentlichen Ordnung untersteht. Dessen Sache und nicht Sache des Dichters ist es, zu entscheiden, ob durch die Aufführung eines Stückes die öffentliche Ordnung verletzt würde.

Daß sich der Dichter den Forderungen des allgemeinen Wohles ebenso bescheiden fügen soll wie jeder andere, ist keine Herabwürdigung der Kunst, sondern im Gegenteil ein Gebot ihrer eigenen Bestimmung. Denn auch die Kunst ist für den Menschen da. Sie ist nur ein Teil seiner Kultur und erreicht deshalb ihre Vollkommenheit nicht dadurch, daß sie ihre Leistungen einseitig steigert, sondern indem sie unter allseitiger Rücksicht auf die Einheit der Gesamtkultur den Platz zu erringen sucht, der ihrem Werte für die Menschheit entspricht. Bühnenwerke, die in diesen Rahmen nicht passen, verstoßen also nicht bloß gegen außerkünstlerische Gesetze, sondern gegen den wesentlichen Beruf der Kunst selber. Insofern ist jede sittliche Forderung an die Kunst zugleich eine künstlerische Forderung, und schon aus diesem Grunde muß die Befürchtung, als ob die Schranken der Sittlichkeit für die volle Entfaltung künstlerischer Möglichkeiten zu eng werden könnten, ein Irrtum sein. In der Weltliteratur haben wir denn auch bedeutende Dramen in großer Zahl, deren Aufführung kein Zensor zu verbieten braucht. Grenzen, die in so vielen Stücken der verschiedensten Art ohne Schaden für die Kunst eingehalten worden sind, bieten dem dichterischen Spiel auch der Zukunft wahrlich Raum genug. Ein Drama wird nicht im unwiderstehlichen Sturm einer übermächtigen Eingebung niedergeschrieben. Es ist ein Werk langer, bewußter Arbeit, bei der aus technischen oder persönlichen Ursachen der anfängliche Plan bekanntlich sehr oft geändert wird: wie kann man also ohne Heuchelei über jede Streichung,

die der Zensor verlangt, als über ein Verbrechen gegen die heilige Naturkraft des Genies zetern?

Der Leipziger Germanist Albert Köster, der allerdings einverstanden ist, daß ein völlig unabhängiger „staatlich anerkannter Beirat" über die Bühnenkunst wache, will aus der Theatergeschichte die Folgerung ziehen: „Zeiten der Bevormundung der Kunst durch die Zensur sind stets Zeiten des Tiefstandes gewesen." Das wird doch nicht heißen sollen, wo eine Zensur bestand, habe die gleichzeitige dramatische Kunst daniedergelegen? Das Spanien Lopes de Vega und Calderons hatte die Zensur. Das Deutschland der Klassikerzeit hatte sie ebenfalls; an den Hoftheatern ließ die dem Fürsten verantwortliche Leitung oft ebenso strenge Vorsicht walten wie anderswo die Polizei. Die glänzendsten Jahre des Wiener Burgtheaters standen unter der Herrschaft der Hofzensur. Als in Frankreich Ludwig XIV. gegen Ende seiner Regierung das Zensurwesen neu ordnete, begann allerdings kein Aufstieg des französischen Dramas. Aber der hätte über Corneille, Molière und Racine hinausführen müssen, und wer will behaupten, daß diesen Toten, wäre die Zensur nicht verschärft worden, größere Nachfolger erstanden wären? Mag also die Geschichte lehren, daß die Zensur oft fehlgegriffen hat, sie lehrt nicht, daß Zensur und Hochblüte dramatischer Kunst unvereinbar seien.

Völlig mißlungen ist der Versuch, schrankenlose Freiheit dem Theater dadurch zu sichern, daß man es aus einer Stätte der Kunst in einen Kampfplatz verwandelt, auf dem die großen Fragen des Lebens entschieden werden sollen. „Begreifen wir doch alle", ermahnt uns der junge Dramatiker Georg Kaiser, „die Schaubühne ist keine moralische Anstalt — sie ist ein Kampfplatz." Und ausführlich philosophiert der alte Julius Hart: „In einer schöpferischen, vorbildenden und vorschauenden, neue Ideen und Lebenswerte gestaltenden Kraft des künstlerischen Geistes sehe ich dessen höchstes Gut, das ihn zum berufenen Führer der Menschheit macht, und auch diese befähigt, stets neue und bessere Lebensbedingungen und Formen unter sich herzustellen. Der große Künstler als Idealbildner, Um- und Neuformer steht damit auch in einem natürlichen Kampf wider das, was schon wirklich ist, zur Wirklichkeit bereits wurde, und die Freiheit seines Schaffens und neuen Sehens darf ihm nicht vergewaltigt werden durch irgendwelche herrschenden Mächte, welche ihn bevormunden und ihre ‚kategorischen Imperative' als Gesetze ihm auferlegen wollen." Gewiß ist nicht zu leugnen, daß der Geistesflug eines begnadeten Dichters oft der Wissen-

schaft und dem Leben vorauseilt, und daß ein Drama uns Wahrheiten nahebringen kann, die wir noch nicht in wissenschaftliche Begriffe zu fassen vermögen. Aber ebenso sicher wäre es weltfremde Torheit, den Dichter in irgendwie bedeutenden Angelegenheiten auch dann von der Bühne herab für seine Anschauungen werben zu lassen, wenn Wissenschaft und Erfahrung sich nicht überholt sehen, sondern ernsten Widerspruch erheben. Sollen wir etwa im neuen Deutschland Familie, Staat und Kirche nach den Einfällen unserer dramatischen Jugend ordnen, und sollen wir die sehr bunte Menge, die zufällig die Sitzreihen des Theaters füllt, zur gesetzgebenden Körperschaft erheben?

Es wird richtiger sein, auch fernerhin der Meinung zu bleiben, das Theater habe die Aufgabe, Kunstgenuß zu vermitteln. Der kommt aber nicht voll zustande, wenn der Zuschauer sich in einen Angriff auf seine begründete Weltanschauung verwickelt fühlt. Dann wird notwendig die rein künstlerische Betrachtung durch den in Verstand und Willen entbrennenden Streit und oft auch durch sinnliches Begehren getrübt. Schon um der Kunst willen darf also der Dichter die Spitze des Dramas niemals gegen das richten, was seinem Publikum durch Wissen, Glauben und Leben zu festen Werten geworden ist. Er hat, wenn er die künstlerische Wirkung nicht schädigen will, keine andere Wahl, als jene Werte deutlich zu machen und, indem er ihre Herrlichkeit enthüllt, den Menschen, der ihnen trotz des Bewußtseins ihrer Wahrheit immer wieder untreu wird, zu größerer Treue zu begeistern. Die Aufrüttelung des besitzträgen „Philisters", den der sozialdemokratische Abgeordnete Wolfgang Heine (wie übrigens Klemens Brentano vor ihm und der Intendant Karl Hagemann auf der Mannheimer Tagung des Hildesheimer Theaterverbandes nach ihm) als geschworenen Feind des Theaters bezeichnet, ist der Kunst nur im Sinne einer auf dem Grunde der Seele noch lebendigen, wenn auch vielleicht nur schlummernden Überzeugung, niemals im entgegengesetzten Sinne möglich. Und es ist nicht bloß unsittlich, sondern auch eine kunstwidrige Störung des ästhetischen Genusses, wenn das Geschlechtliche auf öffentlichen Bühnen eine Darstellung findet, die den Zuschauern zu einer schweren sittlichen Gefahr wird.

Hier knüpfen nun andere Streiter gegen die Zensur an und bemühen sich, statt im Namen der Kunst, im Namen der vielfachen Freiheiten, die dem Menschen von heute unentbehrlich sind, ihre Forderungen durchzusetzen. Sie verweisen auf die Tatsache, daß ja außerhalb des Theaters die aller-

verschiedensten Anschauungen öffentlich ungehindert ausgesprochen werden; dasselbe Recht könne man der Bühne nicht vorenthalten. Viktor Barnowski und Konrad Schmidt meinen, die Theaterzensur sei ebenso unwürdig wie die längst abgeschaffte Zensur der Bücher und der Zeitungen — wobei natürlich nicht an die Kriegsjahre zu denken ist. Der Dresdener Geheimrat Dr. Karl Wolf verlangt auch für die Kunst allgemeines und gleiches Wahlrecht. Der Dramatiker Franz Dülberg schreibt: „Wer eine Kirche betritt, muß darauf gefaßt sein, daß ein überzeugter Priester schwere Angriffe gegen die Anhänger einer naturwissenschaftlichen Weltanschauung richtet. Wer sich in eine Arbeiterversammlung begibt, braucht sich nicht zu wundern, wenn dort den Großindustriellen und Großgrundbesitzern minder freundliche Worte gesagt werden. Und wer in ein Theater geht, hat kein Recht zur Klage, wenn dort ein dem Leben gegenüber erregter Mensch Blut- und Hirnprobleme seiner Zeit — ‚wie sie erglüht vor seinen Augen schwebten' — vor ihn hinstellt." Alle diese Ansichten beruhen offenbar auf einer Verkennung der Voraussetzungen, unter denen die zum Vergleich herangezogenen Freiheiten berechtigt sind. Sie sind es nicht an und für sich. Denn an und für sich hat der Staat in Religion, Politik, Wissenschaft, kurz in allen öffentlichen Angelegenheiten das Wahre und Gute gegen das Falsche und Schlechte zu schützen. Erst wenn er das nicht kann oder nicht will, ist es klar, daß er die Freiheit, die er dem Falschen und Schlechten läßt, auch dem Wahren und Guten zugestehen muß. Solange also der Staat durch die Theaterzensur sich selbst, die Religion und die Sittlichkeit gegen schwere Gefahren verteidigen kann, ist er dazu verpflichtet.

Freilich erklärt Robert Breuer kühn, eine Religion und ein Staat, die durch eine Dichtung geschädigt werden könnten, seien innerlich schon verfallen, also sei es unangebracht, sie noch durch eigene Verordnungen zu schützen. Aber auch wenn sie durchaus nicht verfallen sind, kann großer Schaden entstehen, weil die Menschen bekanntlich schwach genug sind, sich auch gegen gute und notwendige Einrichtungen des Staates oder der Kirche aufwiegeln zu lassen. Daß die Jugend „durch zügellose Dichtungen erregt werden" kann, „auch wenn diese hohen Kunstwert besitzen", gibt Gabriele Reuter zu. Nur meint sie, wer solche Erregungen suche, finde sie „tausendmal verlockender auf allen Straßen". Soll also das Theater deshalb an der Verführung der Jugend nicht gehindert werden, weil anderswo dieses traurige Geschäft noch viel gründlicher betrieben wird? Die Töchter will

Gabriele Reuter durch die Mütter behüten lassen. Sehr gut, wenn nur nicht Millionen von Töchtern und Söhnen außerhalb der Familie leben müßten! Und wie viele von den Theaterbesuchern sind denn über die „Jugend" so vollständig hinaus, daß die Bühne auf sie überhaupt keinen schädlichen Reiz mehr ausüben kann? Walter v. Molo sagt freilich mit einigem Recht, um eine bessere Bühne zu bekommen, müßten wir die seelische Gesamthöhe steigern, von der die Bühnenkunst getragen werde. Aber das minderwertige Theater ist nicht bloß Wirkung der minderwertigen Menschheit, es ist auch eine der vielen Ursachen, die diese Minderwertigkeit erhalten und immer mehr ausbreiten.

Umsonst bemerkt Max Grube, Hamburg beweise, „daß ein Gemeinwesen ohne Theaterzensur bestehen" könne; über einen sittlichen Nachteil, den die Theaterbesucher davon gehabt hätten, sei nie geklagt worden. Es würde die Hamburger Theaterleiter ehren, wenn sie alles, was gegen Religion und Sittlichkeit verstößt, von ihren Bühnen ferngehalten hätten. Nach meiner Kenntnis der Spielpläne muß ich das leider bezweifeln. Daß übrigens auch in Hamburg die Regierung eine schrankenlose künstlerische Freiheit nicht immer gelten läßt, geht z. B. daraus hervor, daß dort vor dem Krieg der Straßenverkauf des „Simplizissimus" verboten gewesen ist. Wer den Quellen des sittlichen Elends der Gegenwart nachzugehen Gelegenheit hat, der weiß, daß die Theater daran bei alt und jung in weitem Umfang mitschuldig sind, und deshalb muß verlangt werden, daß der Staat sie weit gewissenhafter überwache als bisher.

Wolfgang Heine nimmt dagegen, unbekümmert um „das ewige Lamento über die Unsittlichkeit", für die Kunst ein Wort in Anspruch, das einst sein Parteigenosse Lassalle auf die Wissenschaft gemünzt hat: „Frei soll sie sein, auch bis zum Mißbrauch frei!" Denn ihr Wert liege darin, daß sie rastlos suche und suchend und irrend immer höher strebe. Er sagt: „Das Wahre, das Gute, das Schöne in der Kunst und im Leben, in der Sittlichkeit und in der Religion, in allem Geistigen, das ist für uns Deutsche nichts Endgültiges; es ist immer nur eine Stufe im Werdenden, etwas, über das wir hinauswollen." Ebenso verlangt der Münchener Kritiker Edgar Steiger, der Zensor solle sich mehr den Kopf darüber zerbrechen, „welche Sittlichkeit" für die Kunst gelte. Mit „der Schulmoral und dem gesellschaftlichen Anstand" habe das Theater nichts zu schaffen, und es gehe nicht an, „das Leben und die Kunst mit dem Katechismus totzuschlagen". Theodor Däubler schreibt: „Sogar Frivolität,

Abspannung des moralischen Gefühls sind angebracht!" Und auch Gerhart Hauptmann versichert herablassend: „Nach bürgerlichen Gesichtspunkten entwickelt sich keine dramatische Kunst; und auf die Maßstäbe bürgerlicher Moral zurückgeführt, endet sie in Verkümmerung."

Für jeden Christen ist es natürlich eine ausgemachte Sache, daß die Sittenlehre seiner Religion ihn auch als Theaterdichter oder Theaterbesucher unbedingt verpflichtet. Die christliche Sittenlehre gibt also dem Zensor eines christlichen Staates endgültige Richtlinien. Aber auch abgesehen vom Christentum ist es falsch, daß wir keine festen sittlichen Maßstäbe hätten. Das Sittengesetz ist, wie der bekanntlich nicht auf christlichem Boden stehende Ethiker Friedrich Paulsen mit Recht betont, von unsern Anschauungen letzten Endes unabhängig. „Wer die Gesetze der Statik nicht beachtet", sagt Paulsen in seiner „Einleitung in die Philosophie" (Stuttgart 1892, 75), „dessen Bau stürzt ein, er mag über seine Gesetze denken, wie er will. Wer die Gesetze der medizinischen Diätetik übertritt, der büßt mit Übelbefinden und Krankheit, er mag die Verbindlichkeit jener Gesetze glauben oder nicht. Ebenso wer die Gesetze der Moral übertritt, der zahlt dafür mit eigenem Lebensglück, daran wird durch seine Meinungen nichts geändert." Eine jammervolle Erfahrung hat uns überreich bestätigt, daß gewisse Anschauungen über Liebe und Ehe, die oft und oft auf der Bühne verherrlicht worden sind, unserer Familie und unserem Vaterlande keinen Segen bringen, also nicht die der menschlichen Natur entsprechenden sittlichen Grundsätze sein können.

Damit sind die Gründe, auf die sich der neueste Gesamtangriff gegen die Theaterzensur stützt, vollständig erschöpft. Sie haben sich nicht als durchschlagend erwiesen. Das Recht und die Pflicht des Staates, Religion und Sittlichkeit um der öffentlichen Ordnung willen auch im Theaterbetriebe zu schützen, ist unbestreitbar. Der Staat kann, wie die Verhältnisse liegen, seine Verantwortung in dieser Sache weder auf das Publikum noch auf die Kritiker, noch auf die Theaterdirektoren abwälzen. Er muß die Zensur Leuten anvertrauen, die dem Bühnenwesen unabhängig gegenüberstehen, und die vermöge ihres sittlichen Ernstes und ihres künstlerischen Verständnisses befähigt sind, die Wirkung einer geplanten Aufführung auf das religiöse und sittliche Empfinden des in Betracht kommenden Publikums im ganzen richtig abzuschätzen. Die Kunst vergibt ihrer Würde nicht das geringste, wenn sich ihre Darbietung den Gesetzen der öffentlichen Ordnung fügt. Denn die Kunst ist keineswegs der höchste Lebenswert, und ihre

Vollendung liegt im harmonischen Zusammenwirken mit allen andern Kulturkräften. Aus der Geschichte der europäischen Literaturen wissen wir, daß sich das Drama unbeschadet der Zensur zu voller Blüte entwickeln kann. Das Theater ist nicht der geeignete Platz, Einwände gegen die bisher geltende Weltanschauung mit dem erforderlichen Ernste zu prüfen. Schon um die künstlerische Wirkung nicht zu stören, muß sich der Dramatiker davor hüten, gegen Religion und Sittlichkeit zu verstoßen. Daraus, daß der Staat diese geheiligten Volksgüter nicht mehr im selben Umfange wie früher gegen Vertreter der Wissenschaft und der Presse schützt, folgt nicht, daß er sie auch gegen Angriffe von der Bühne herab nicht mehr verteidigen solle. Der Schaden, der ihnen von der Zügellosigkeit der Bühne droht, ist ungeheuer, und zwar nicht bloß für die Jugend, wie schon jetzt die Erfahrung jedem Kenner des Lebens zeigt. Dieselbe Erfahrung beweist, daß nicht in endlosen Irrfahrten nach neuen Sittlichkeiten, sondern in der Treue gegen die alte Sittlichkeit des Christentums das Heil unseres Vaterlandes liegt.

Also weder den Rechten der Kunst noch den begründeten Ansprüchen auf Freiheit steht eine gut besetzte Theaterzensur im Wege, und wenn wir Katholiken im Sinne unserer Bischöfe darauf hinwirken, daß die Behörden die „entartete Kunst und verkommene Literatur in Schranken weisen", so können auch die nichtkatholischen Dichter und Kritiker dagegen nichts Stichhaltiges einwenden. Nicht wenige schließen sich uns sogar an. Aus den bisherigen Darlegungen erhellt bereits, daß die nahezu hundert Mitarbeiter an dem Buche, mit dem der Schutzverband deutscher Schriftsteller die sog. „Bevormundung" der Bühnenkunst zurückweisen wollte, keineswegs lauter Gegner der Zensur sind. Manche sprechen überhaupt nicht von ihr. Andere finden sie unschädlich. Theodor Däubler, Professor Max Dessoir, Walter Harlan, Professor Albert Köster, Friedrich Lienhard, Dr. Ernst Leopold Stahl, Fedor v. Zobeltitz wollen sie unter verschiedenen Voraussetzungen beibehalten wissen. Der Dichter Walter Nithack-Stahn, evangelischer Pastor in Berlin, sagt klar und richtig: „Daß der Staat aller Kunst — ganz abgesehen von Kriegszeiten — Grenzen ziehen muß, ist er seinem Bestande schuldig. Schrankenlose Freiheit hat die Kunst nie und nirgends gehabt und wird sie nicht haben können." Dr. Heinrich Stümcke teilt mit, bei der Rundfrage, die er als Leiter der Zeitschrift „Bühne und Welt" im Jahre 1901 veranstaltet habe, hätten sich für die Zensur die Theaterleute Friedrich Haase, Siegmund Lautenburg, Max

Staegemann, Franz Wallner und die Schriftsteller Karl Bleibtreu, Arthur Fitger, Hermann Grimm, Wilhelm v. Polenz, Fedor v. Zobeltitz ausgesprochen. Als im Jahre vorher der Sturm gegen die Lex Heinze vorübergebraust war, schrieb der greise Theodor Mommsen in einem offenen Brief unter dem 4. Oktober 1900: „Völlige Beseitigung der Theaterzensur werden wohl die Verständigen nicht wünschen." Bei der Anziehungskraft einer mißbrauchten Bühne sei „die Gefahr für die Sittlichkeit" nicht geringzuschätzen, und sie könne „durch keine nachfolgende Strafjustiz" aufgehoben werden. „Ernsthafte Dichter, denen die Bühne heilig ist, werden die ersten sein, die zustimmen", meinte Mommsen (Hermann Roeren, Die Sittlichkeitsgesetzgebung der Kulturstaaten, Kempten 1907, 135).

„Was sehen wir denn die Zensur verschulden", fragt Siegfried Jacobsohn, „sobald wir ein allgemein liberales Gerede verschmähen und ihre Verbrechen zu fassen suchen?" Die Taktik des allgemein liberalen Geredes geht so weit, daß Hermann Kienzl, der Vorsitzende der Berliner Versammlung vom Mai 1917, in der Frankfurter Zeitung (Nr. 343, 1. Morgenblatt, 12. Dez. 1917) behauptet, „zwei der Mitarbeiter" des Buches — Lienhard und ich — hätten sich zu den mehr oder weniger zensurfeindlichen Ausführungen „in einigen Widerspruch" gestellt. Noch liberaler versteht im Berliner Tageblatt (Nr. 631, 11. Dez. 1917) der Feuilletonredakteur Fritz Engel, ebenfalls Teilnehmer an der Umfrage, seine Gegner zu zählen. Er schreibt: „Zusammenfassend darf man sagen, daß die ‚obrigkeitliche Bevormundung', das ist unter anderem die Zensur, abgelehnt wird. Es geschieht in allen Spielarten des Ausdrucks, vom stärksten Widerwillen bis hier und da, an ganz wenigen Stellen, zu einem lauwarmen halben Nein. Nur eine einzige ahnungslose Stimme, gerührt durch ein paar erfreuliche Ausnahmefälle, fragt: ‚Was sehen wir denn die Zensur verschulden?'"

Wenn so unbedenklich zugunsten einer Zügellosigkeit, die sich immer gern Freiheit genannt hat, öffentliche Meinung gemacht wird, dürfen wir Katholiken erst recht nicht müde werden, die wahre Freiheit zu verteidigen: die Freiheit, die nicht in Tyrannei ausartet — und das kann nur eine Freiheit sein, die Grenzen anerkennt. Für eine andere ist in der Kulturwelt nirgends Raum. So wenig ein Bildhauer sich in schöpferischem Drang mit Meißel und Hammer auf einen Marmorblock stürzen darf, der ihm nicht gehört, ebensowenig darf irgendein Künstler so hohe geistige Güter der Menschheit, wie es Religion und Sittlichkeit sind, rücksichtslos

seinen Zwecken opfern. Sache des Staates aber ist es, den rechten Ausgleich zwischen den verschiedenen Kulturwerten durch seine Machtmittel zu sichern. In einer kurzen Bemerkung zu der Frage, „wie man den Schutz des Volkes vor gedrucktem und gezeichnetem Schmutz mit der Freiheit der Literatur und Kunst verbinden könne", schrieb die Redaktion der Frankfurter Zeitung am 19. Juni 1917 (Nr. 167, 1. Morgenblatt): „Daß Behörden Handhaben gegen die Schmutzproduktion haben müssen und sie kräftig anwenden sollen, wird niemand bestreiten, dem das geistige Wohl des Volkes am Herzen liegt. Daß aber ein Zustand, der immer wieder sehr fatale Mißgriffe hervorruft, verkehrt ist, wird man auch nicht bezweifeln können. Wie dem abzuhelfen sei, läßt sich nicht mit wenigen Worten sagen, und es wird noch mancher Anstrengung bedürfen, um in diesen Zustand mehr Vernunft zu bringen." Wir Katholiken wünschen sehr, an der Besserung der Zensurverhältnisse dadurch mitzuarbeiten, daß wir auch diesen Teil der staatlichen Einrichtungen mit dem rechten Geiste beleben helfen, aber wir widersetzen uns jedem Versuche, dem Staat eines der wenigen Rechte zu schmälern, die er sich bis jetzt in künstlerischen Angelegenheiten zum Schutze der öffentlichen Ordnung gewahrt hat. Religion, Sittlichkeit, Vaterland stehen höher als alle Kunst, und niemals kann die Kunst voll erblühen, wenn sie sich um Religion und Sittlichkeit nicht kümmert. Das ist unwandelbare katholische Überzeugung, und die mahnt uns der bischöfliche Hirtenbrief, auch in Kunst und Literatur offen und freudig zu bekennen und entschieden zu vertreten.

Jakob Overmans S. J.

# Übersicht.

## Geopolitik.

Kriegsschriften von R. Kjellén, Mitglied des schwedischen Reichsrates, Professor an der Hochschule zu Gothenburg.

1. Die Großmächte der Gegenwart. [Übers. von Dr. E. Koch.] Leipzig 1914, Teubner. 18. Aufl. 1918. (35./36. Tausend.) (VI u. 208 S.) *M* 4.60 (einschl. Teuerungszuschlag). Hier zitiert nach der 11. Aufl. 1916.
2. Die Ideen von 1914. Eine weltgeschichtliche Perspektive. [Deutsch von Dr. E. Koch.] Leipzig 1916, Hirzel. (46 S.) *M* —.80
3. Die politischen Probleme des Weltkrieges. [Übers. von Dr. F. Stieve.] Leipzig 1916, Teubner. 7. Aufl. 1918. (26./27. Tausend.) (IV u. 142 S.) *M* 4.20 (einschl. Teuerungszuschlag).
4. Der Staat als Lebensform. (VIII u. 235 S.) Leipzig 1917, Hirzel. *M* 4.—
5. Studien zur Weltkrise. [Autor. Übers. von Dr. F. Stieve.] (VIII u. 230 S.) München 1917, Bruckmann. *M* 3.60.

Namhafte Besprechungen der an erster und dritter Stelle genannten Bücher: in Zarnckes „Literarisches Zentralblatt" 65 (1914 Sept. 5) 1192 f., vgl. das. 1214. A. F. Pribram in „Deutsche Literaturzeitung" 36 (1915) 2546 f. A. Merz in „Zeitschrift der Ges. f. Erdkunde" 1915, 379—390. Ebendaselbst behandelt A. Penck 329—368, 417—448 „Die österr. Alpengrenze" mit gewohnter Meisterschaft; das „Grenzprinzip der Wasserscheide", das Kjellén vorwiegend geltend macht, wird abgelehnt; mit außerordentlich reichem Wissen dargelegt, was die „natürliche Grenze" ist und was die „Naturgrenze". Es gibt kaum einen kundigeren Führer in der so brennenden Tiroler Grenzfrage als diese Abhandlung des Meisters der Alpenforschung. F. Meinecke in Sybels „Historische Zeitschrift" 114 (1915) 152 f., und in „Die Neue Rundschau" 1916 I 721—733 [wieder abgedruckt in F. Meineckes „Die Probleme des Weltkrieges" (1917) 35—58]. Peter Rassow in „Preußische Jahrbücher" 161 (1915) 534—538; 165 (1916) 293—303. Kl. Löffler in „Historisches Jahrbuch d. Görres-Ges." 37 (1916) 718—723; J. Hashagen in „Neue Jahrb. f. d. klass. Alt." 37 (1916) 546—548.

Die wichtigste unter den Schriften Kjelléns ist die an erster Stelle genannte; von den vier übrigen verhalten sich drei zu ihr wie der Schwanz zum Kometen, ein Bild zu gebrauchen, das der Verfasser selbst, freilich in anderem Zusammen-

hang, verwendet (Großmächte 200). Nur die Schrift, die an zweiter Stelle genannt ist, steht in keinem unmittelbaren, inneren Zusammenhang mit den übrigen. Im Gegensatz zu den Ideen von 1789: „Freiheit und Gleichheit" sieht Kjellén Ordnung und Recht als die Ideen von 1914 an. Das geistreiche Schriftchen ist indes so sehr aus Stimmungen der Jahre 1915 und 1916 geschrieben, daß es schon heute durch die Ereignisse überholt erscheint. Denn die „Selbstbestimmung der Völker" und anderes, wie sie im Osten geübt und im Westen verstanden wird, zeigen, daß die Ideen von 1789 noch durchaus nicht abgelebt und abgetan sind. In der erfolgreichen Kriegsverwendung dieser Ideen als Platzgranaten lebt die jakobinische Taktik wieder auf: „Tod den Fürsten, Freiheit den Völkern", „Krieg den Palästen, Friede den Hütten" (vgl. diese Ztschr. 93 [1917] 650—659). Kjelléns Kritik an den Ideen von 1789 ist anregend und wertvoll. Seit Taine, Faguet u. a. hat sich indes auch im Mutterland dieser Ideen unter den feineren Köpfen die Einsicht zu verbreiten begonnen, daß, wie Graf von Hertling einst schrieb, durchaus nicht „Freiheit", sondern „Gleichheit" das folgerichtig demokratische Prinzip ist; daß Freiheit möglichste Freiheit vom Staatszwang, Gleichheit ein Höchstmaß von Staatszwang einschließt und heischt, vorab Gleichheit von Bildung und Besitz. Die Vermählung der Worte Freiheit und Gleichheit in einem Programm erzeugte denn auch eine sehr ungleichartige Nachkommenschaft. Die ältere Linie, der Liberalismus, verfiel der fixen Idee: Freiheit in allem und überall, nichts als Freiheit; die jüngere Linie, der Sozialismus, der fixen Idee: Gleichheit ist alles.

Das Buch „Die Großmächte der Gegenwart" ist ein gelehrtes, ein nachdenkliches, ein Buch, das nur Wille zu geistiger Arbeit bezwingt. Und dennoch erreichte es ohne Reklame in dreieinhalb Jahren die achtzehnte Auflage. Es erschien unmittelbar vor dem Krieg, war im Juni 1914 abgeschlossen. Treffend nannte man es eine „unwillkürliche Vorrede zum Weltkrieg". Es verhält sich zum Weltkrieg wie das Verzeichnis und die Kennzeichnung der in einem Trauerspiel auftretenden Personen zum Drama selbst. Wer mit einem solchen politischen Weltbild im Kopf die Weltereignisse miterlebte, mußte sich gedrängt fühlen, zu diesen Stellung zu nehmen, aus seinem Weltbild sie zu begreifen. Kjellén tat es in der Tagespresse; viele seiner Artikel sind in den „Studien zur Weltkrise" gesammelt. In den „Politischen Problemen des Weltkrieges" versuchte er die Leitsätze seiner „Großmächte" in den Kriegsereignissen bestätigt zu finden. Aus den Tatsachen und Beobachtungen, an denen beide Bücher reich sind, gestaltete er einen Abriß der allgemeinen Staatslehre: „Der Staat als Lebensform". Die Keimzelle dieser eigenartigen, sehr persönlichen Gedankenwelt meinen wir in den „Großmächten der Gegenwart" sehen zu sollen und beschränken uns auf eine Würdigung dieses Buches von erheblichem Wert und erstaunlichem Erfolg.

* * *

Dem Buch eignet ein bleibend zeitgeschichtlicher, wissenschaftlicher, lehrhafter Wert. Eine „unwillkürliche Vorrede zum Weltkrieg" wird man immer mit

Spannung zur Hand nehmen, um so mehr, als sie von einem Neutralen geschrieben ist. Eine Fülle von Tatsachen, von Kenntnissen ist zudem aufs schönste gesichtet und geschichtet. Es will nicht bloß wegweisend sein, sondern bahnbrechend. Es zeigt nicht bloß, auf welchem Wege die politische Geographie zum Rang einer Staatswissenschaft erhoben werden kann, die auch dem zugänglich erscheint, der nicht geographischer Fachmann ist, sondern, die Schwierigkeiten meisternd, gestaltet es die politische Geographie zur „Geopolitik" um, welchen Ausdruck nebst der entsprechenden Sache Kjellén in die Wissenschaft eingeführt zu haben sich rühmt (Studien zur Weltkrise v). Wir möchten das Studium des Buches dringend empfehlen und deshalb vornehmlich auf dessen Vorzüge hinweisen. Einige Vorbehalte betreffs der Grundanschauungen sind indes unvermeidlich; wir begnügen uns damit, sie anzudeuten. Kjellén vertritt nicht bloß die organische Staatsauffassung im Gegensatz zur mechanischen („juristischen"); er will einen „endgültigen Bruch" mit dieser vollzogen haben. Allein er steigert zudem die organische, die biologische Staatsauffassung („der Staat als Lebensform") dahin, daß er den Staat „psychologisch" würdigt, also im eigentlichen Sinn als Persönlichkeit ansieht. Und als das eigentliche Wesen der Großmacht bezeichnet er den „Willen zur größeren Macht". Es wird unseres Erachtens dann schwer sein, der Folgerung zu entgehen, die Großmacht sei wesentlich ein Eroberungsstaat, es sei denn, man spreche nur vom Willen zu größerer Kulturmacht. Hier streifen wir die Frage nach dem Verhältnis von Recht und Macht (vgl. diese Zeitschrift 89 [1915] 119), worüber eine treffliche, eben erschienene Arbeit von Professor Dr. Sawicki (Politik und Moral, Paderborn 1917) handelt, in der auch Kjellén erwähnt ist (S. 33 f.). Was diese Grundfragen angeht, sei auf Sawicki verwiesen[1]. Im übrigen dünkt uns Zusammenfassung fruchtbarer als Spaltung: nicht Recht oder Macht, sondern Recht und Macht; nicht organische oder juridische Staatsauffassung, sondern organische und juridische. Einer Zusammenfassung scheint uns auch die Staatslehre und die politische Geographie zu bedürfen, die einander ergänzen, aufeinander angewiesen sind und bisher sich kaum je auch nur „guten Tag" sagten. Die Staatslehre erörtert den Staat, kümmert sich aber nicht allzuviel um die Staaten; was allen Staaten gemeinsam ist, stellt sie mit Scharfsinn fest; was die Eigenart der einzelnen Staaten ausmacht, läßt sie fast unbeachtet. Die politische Geographie gießt eine Fülle von Tatsachen und Zahlen freigebig aus; aber ein scharf umrissenes, festgefügtes Bild von den einzelnen Staaten zu geben, ist ihr noch nicht oft gelungen. Da mag es förderlich sein, wenn man die Großmächte als gewaltige Lebewesen ansieht. Als heuristisches Prinzip, wie die Philosophen sagen, kann die Anschauung dienen, welche die Großmächte als Persönlichkeiten auffaßt, deren Physiognomie und Charakter erforscht werden soll, die man porträtieren, ja durchleuchten möchte. Das ist es, was Kjellén an acht solchen Per-

[1] Während des Druckes trage ich die lehrreiche Abhandlung nach: „Politik und Moral nach Thomas von Aquino", in [Tübinger] Theol. Quartalschr. 99 (1917/18) 79—98 (von Univ.-Prof. Dr. O. Schilling).

sönlichkeiten vorzunehmen mit Erfolg versucht hat, an Österreich-Ungarn, an Italien, Frankreich, Deutschland, England, der Union, Rußland und Japan.

* * *

Alle acht Groß- oder Weltmächte werden nach den nämlichen fünf Wesensbestandteilen und Lebensäußerungen betrachtet, deren Inbegriff die Eigenart darstellt: Reich, Volk, Gesellschaft, Staat, auswärtige Politik.

Statt „Reich" und „Volk" kann man auch Land und Leute sagen, wissenschaftlich gesprochen handelt es sich um die geographische und ethnographische Grundlage des Staates, die aber mit dem Staat in weit innigerer Verbindung steht als das Fundament und das Baumaterial mit einem Gebäude. Die geographische Grundlegung betrachtet das Staatsgebiet zunächst als Einheit nach außen und als Einheit nach innen. Einheit nach außen ist es durch seinen Grenzzug, Einheit nach innen durch den geographischen Zusammenhang des Staatsgebietes und dessen geographische Gliederung. Ein Musterbeispiel geopolitischer Grenzzugwürdigung ist neben A. Pencks obenerwähnter Abhandlung die Schrift von R. Sieger: „Über die Grundlagen der österreichisch-ungarischen Monarchie und ihrer Außenpolitik", zuerst in der Geographischen Zeitschrift 21 (1915) 1 ff., dann in Sonderausgabe erschienen (Leipzig 1915, Teubner). Weiterhin aber und vorab ist die Natur des Staatsgebietes als Mutterboden der wirtschaftlichen Kultur zu erforschen; was sie der Landwirtschaft bietet und was dem Bergbau, was der Industrie und welche Verkehrswege dem Handel, entweder von der Natur gegebene oder bloß angedeutete von der Kultur erst zu schaffende. Wie in der Beschaffenheit des Landes die wirtschaftliche Kultur verwurzelt ist, so in der Eigenart der Volksbegabung die geistige. Schwerer indes als die geographische Feststellung des Staatsgebietes und seiner Eigenart ist die ethnographische Erforschung des Volkscharakters. Er offenbart sich zumal in der Geschichte eines Volkes, und das dürfte eine der Ursachen gewesen sein, weshalb Kjellén den fünf Abschnitten über Reich, Volk, Gesellschaft, Staat, Außenpolitik jeweils eine einleitende Skizze vorausschickte, welche die Geschichte des Staates mit einigen Umrißlinien in Erinnerung bringt.

Die stärkste Seite in Kjelléns Buch sind die geopolitischen und ethnopolitischen Abschnitte (Reich und Volk), sodann die Ableitung der außenpolitischen Ziele (Außenpolitik) aus geopolitischen Voraussetzungen. Weniger tiefgreifend und eindrucksvoll sind die Abschnitte „Gesellschaft", während die „Staat" überschriebenen, in denen man eine Kennzeichnung der Staatsverfassung und Staatsverwaltung erwartet, zumeist in dem, was sie bieten, wohlgelungen erscheinen. Die Abteile „Gesellschaft" haben schon durch ihr Stichwort etwas Unbestimmtes, nicht scharf genug Umrissenes[1]. Es ist nach der Anlage des Werkes die „politische" Gesellschaft gemeint; deren Schichtung, soweit sie von politischem Belang ist, müßte

[1] Man kann das vielleicht auch daraus abnehmen, daß bei zwei Mächten (Italien und Japan) „Gesellschaft" mit „Staat" verbunden ist, an Stelle von „Gesellschaft" bei Österreich-Ungarn der Nationalitätenstreit trat.

also dargelegt werden. Im Anschluß an das, was im Abschnitt „Reich" über den Bodenreichtum gesagt wird, sollte hier der vorwaltend agrarische oder industrielle oder handelspolitische Charakter einer Großmacht wie in einem lebenden Bild, das von Zahlen gestellt würde, aufgezeigt werden. Fand dieses Berücksichtigung, ob in ausreichendem Maße scheint fraglich, so fehlen dagegen fast vollständig die politischen Parteien. Es hängt das freilich mit einer Tatsache zusammen, die auffallend genug ist. Im politischen *Leben* der Großmächte gibt es heutzutage zwei innere Großmächte, die Parteien und die Zeitungen. In der politischen *Lehre* aber werden sie beide im besten Fall als Aschenbrödel behandelt. Und zwar geschieht das sowohl vom staatsphilosophischen Standpunkt (Wesen der Parteien) wie vom juridischen (Dynamik der Parteien) wie vom geschichtlichen (Entwicklung der Parteien). Ein sehr dankenswerter Versuch, diesen großen Problemkomplex anzugehen, bietet das „Handbuch der Politik", das von einer Reihe der namhaftesten Vertreter der Staatswissenschaften bearbeitet wurde [1]. Eben dieser Versuch aber zeigt, wie wenig Vorarbeiten bisher auf diesem Gebiet vorliegen. Das gilt auch von der „Großmacht Presse" und von ihrem Zusammenhang mit den politischen Parteien. Die Art, wie Kjellén gelegentlich auf die rote und „schwarze" „Internationale" hinweist, dünkt uns keinen entsprechenden Durchblick durch die innere Politik der Großmächte, ihre Wandlungen und Ziele zu gewähren. Um so glänzender ist die Außenpolitik der Großmächte behandelt und in großartiger Weise aus ihren geopolitischen und ethnopolitischen Gegebenheiten abgeleitet. Es ist in *dieser* Zeitschrift bereits hervorgehoben worden, daß Kjellén vor dem Krieg weit ungünstiger über Österreich-Ungarn geurteilt hat als während des Krieges. Daran ist nichts Auffallendes, daß Kjellén dem national geschlossenen Staat als solchem große Überlegenheit zuspricht, wer täte das nicht! Allein er zeigt in dem Buch „Großmächte" Neigung, die Existenzberechtigung eines Völkerstaates wie Österreich-Ungarn als Großmacht in Zweifel zu ziehen. Dawider schrieb der Berliner Geograph A. Merz und der Grazer Geograph R. Sieger, deren Veröffentlichungen oben angegeben wurden.

Wenn der innere konkrete Staatszweck geschlossener Volksstaaten sich wie von selbst versteht, daß nämlich diesem Volk eine seiner Natur wie seiner Kultur gemäße politische Existenz gegeben werde, so entbehrt darum ein Völkerstaat noch nicht des inneren Zweckes, so daß er sich mit einem äußeren bescheiden müßte. Wird allgemein zugegeben, der äußere Staatszweck der österreichisch-ungarischen Monarchie sei der, ein Bollwerk wider den Osten zu sein und ein Kulturvermittler in der Richtung des Donauflußlaufes, wird ferner zugegeben, die innere *Einheit* des Völkerstaates, die oro-hydrographische, werde durch die Bezeichnung „Donaumonarchie" treffend hervorgehoben, so ist ebenso nachdrücklich zu betonen, der *innere Zweck* der Monarchie sei der, den Völkern und Volksteilen, aus denen sie besteht, einen ihrer Natur und ihrer Kultur entsprechenden

[1] Herausgegeben von den Exzellenzen Laband, Wach, Wagner u. a. Drei Bände. Zweite Auflage. Berlin 1914.

Anteil zu gewähren an einer höheren politischen Lebensform, als die es ist, die sie sich selbst zu geben vermögen, Anteil an der Existenzform als Großmacht. In einem Privatbrief des verblichenen Grafen Ährenthal an einen Jugendfreund schrieb[1] der bedeutende Staatsmann in Beziehung auf seine bosnische Aktion: „Wenn ich auf etwas stolz bin, ist es die Wahrnehmung von der Richtigkeit meines felsenfesten Glaubens an die Macht und Zukunft der Monarchie. Nur aus diesem Gefühl heraus konnte ich die Kraft schöpfen, die Aktion zu beginnen und durchzuführen. Ich unterschreibe mit beiden Händen den Satz: Großmachtpolitik ist das eigenste Interesse der Völker Österreich-Ungarns, und ich hoffe, Du wirst es nicht zu unbescheiden von mir finden, wenn ich sage, daß der Beginn einer leichten Besserung in den inneren Zuständen des Reiches auf die Initiative und die Erfolge der äußeren Politik zurückzuführen ist."

Kjellén schreibt im Abteil über Österreich: „Das Regieren mit einem solchen Reichsrat hat man respektwidrig mit dem Fahren mit einem Hundeschlitten verglichen (Lowell 1896), es ist auch vorgekommen (November 1911), daß man bei der parlamentarischen Debatte die Hundepeitsche als Argument benutzt hat" (Großmächte 17). Indes ist in einem geschlossenen Volksstaat ein Revolver zum nämlichen Zweck verwendet worden. Es folgt das also nicht aus dem Wesen des Völkerstaates, sondern aus andern Gründen. Bestechend ist die Formulierung: Jeder Staat kann Irredenten haben; was für ein Horoskop aber soll man einem Staat stellen, der ringsum nur aus Irredenten besteht? Hier scheint zur Geltung zu kommen, daß Kjelléns Betrachtungsweise zu vorwiegend auf die Welt-, auf die Außenpolitik eingestellt ist. Viele sog. oder scheinbare Irredenten werden nur als Trümpfe im Kartenspiel der inneren Politik angesehen. Während Irredenten ein wildes Geschrei zu machen pflegen, wie wenn Trümpfe im Wirtshaus auf den Tisch geschmettert werden, arbeitet still und stetig die Anziehungskraft höherer und größerer Kulturzusammenhänge im Gegensinn mancher Irredenta.

Bei der Schilderung von Frankreichs „Reich und Volk" kann Kjellén nicht verkennen, daß Frankreichs geographische Lage die günstigste ist, die eine Großmacht haben kann, daß keine Großmacht durch ihre Lage so sehr den Beruf erhielt, Weltmacht zu werden. „Auf dieses auserwählte Volk fällt aber in unsern Tagen von anderer Seite ein so tiefer Schatten, daß er von vornherein die ganze Prognose der Großmacht verdunkelt" (Großmächte 39). Der Verfasser meint die Bevölkerungsabnahme, die völkische Schwindsucht, deren Krankheitserreger das Zwei-, Ein- oder Keinkindersystem ist. Wie sehr dieses Gespenst auch jetzt im Kriege viele Franzosen beängstigt, beweisen die Artikel der Revue des deux mondes von E. Lamy im November und Dezember 1917 (La flamme qui ne doit pas s'éteindre).

Von großem Wurf ist Kjelléns Abschnitt über England. Eine sehr willkommene und höchst hervorragende Ergänzung dazu bildet die politische Studie

[1] Abbazia, 12. Mai 1911.

eines der ersten deutschen Geographen: „Englands Weltherrschaft und ihre Krisis" von A. Hettner (Leipzig 1917, Teubner. Dritte, umgearbeitete Auflage des Werkes „Englands Weltherrschaft und der Krieg"). Mit besonderem Interesse wird man bei Kjellén „Rußland" lesen, das im Weltkrieg aus der Stellung der neben England größten Weltmacht heraustrat. Als Weltmacht war es England überlegen durch die unermeßliche Kontinuität von Stammland und Kolonialland von Riga bis Wladiwostok, durch die Wucht dieses endlosen Festlandbesitzes. Ein wie loses, lockeres Gefüge schien das britische Weltreich neben dem riesigen zarischen Monolith. Die Klagen des Chronisten der ebenerwähnten Revue (1917 Dezember 15) verdienen Beachtung. War Rußland ein Reich? Oder bloß eine Regierung? Oder bloß ein Hof? Oder war es lediglich ein Autokrat, ein Patriarch, das „Väterchen" und weiter nichts? Seit er verschwand, weicht alles aus den Fugen. So überraschend das kam, so unmöglich ist es, sagen alle Kenner, zu wissen, was am Ende daraus wird, ob eine ehemalige Weltmacht wie Spanien, eine ehemalige Großmacht wie Schweden, oder ein neuer Wetterwinkel Europas? Es wäre zu viel verlangt, daß Kjellén vor dem Krieg Rußland anders eingeschätzt hätte, als alle Staatsmänner es taten, als eine riesige Macht, der ihre Verbündeten die Rolle der Dampfwalze zuschreiben mochten. Zwar sah Kjellén auch im zarischen Rußland die Möglichkeit einer Entwicklung zu einer „Föderation autonomer Gebiete und Landesteile" (Großmächte 173), fügte aber hinzu: „Es muß sich wahrlich vieles in diesem Staate ändern, ehe er zu einer definitiven Antwort auf seine Verfassungsfrage gelangen kann; denn sie bedeutet, daß sein jetziges Rückgrat, der Bureaukratismus, vollständig gebrochen sein muß." Über die Katastrophe des Zarismus äußerte sich Kjellén in zwei Artikeln (1917 April 12 u. 13), die in den „Studien zur Weltkrise" abgedruckt sind (S. 62—74). Der Verfasser hat da vorwiegend das schwedische Interesse an der russischen Umwälzung im Auge. Indes fehlt es nicht an Ausblicken nach dem weltpolitischen und weltgeschichtlichen Horizont. So wenn er der russischen Revolution lange Dauer voraussagt, der Republik aber die Prognose stellt: „Toren mögen sie für ewig halten" (S. 67); wenn er im April 1917 zunächst „den vollständigen und rücksichtslosen Sieg der sozialistischen Organisation kommen" sieht und diese Ansichten aus der geschichtlichen Erfahrung begründet:

„Die erste französische Revolution erlebte ein Jahrzehnt von spasmodischen Zuckungen, bevor sie einen modus vivendi auf der Grundlage der Reaktion gefunden hatte, und es dauerte 86 Jahre bis ihre Ideen zum dauernden Durchbruch im eigenen Lande kamen." ... Rußland „hat seine Umwälzung mit zwei Leitungen begonnen, mit zwei voneinander unabhängigen Kraftzentralen, die noch dazu miteinander unversöhnlich sind — mit dem Liberalismus und dem Sozialismus, den zwei trauten Duzbrüdern und Genossen gegenüber dem gemeinsamen Feind auf der Rechten, die aber in ihrem Herzen wie Hund und Katze sind, weil ihre Ideen sich im Grunde kontradiktorisch gegenüberstehen und daher den Keim inneren Kampfes" (des Bürgerkrieges) „in sich tragen, der sich entfaltet, wenn der Feind geschlagen ist" (Studien zur Weltkrise 66 f.).

Zahllosemal wurde in Kriegsschriften Clausewitzens Satz angeführt: „Der Krieg ist nur eine Fortsetzung der Politik mit andern Mitteln." Angesichts der Revolutionen, die mit den genannten zwei Leitungen beginnen, möchte man sagen: Der Bürgerkrieg ist nur eine Fortsetzung des politischen Parteikampfes mit andern Mitteln, zumal wenn diese Parteien einander in der Weltanschauung, in der Auffassung des Staates selbst und des Eigentumsrechtes „kontradiktorisch gegenüberstehen". Wenn Kjellén aber schreibt, „kein anderes Land" habe seine Umwälzung mit diesen „zwei Leitungen" begonnen, so muß demgegenüber an die Pariser Februarrevolution von 1848 erinnert werden; in der Straßenschlacht, die vier Monate später stattfand, entlud sich die Spannung zwischen den zwei Leitungen, vollzog sich die Fortsetzung des Parteikampfes „mit andern Mitteln".

* * *

Am Schluß seines Buches öffnet Kjellén einen neuen wissenschaftlichen Gesichtskreis, den der *vergleichenden* Geopolitik. Er versucht, die Großmächte und Weltmächte nach ihrer geopolitischen Grundlage zu vergleichen, um die Typen herauszuarbeiten und sie nach Gattungen und Arten zu klassifizieren.

Kjellén unterscheidet maritime, kontinentale und amphibische Groß- oder Weltmächte; Typen der maritimen seien England und Japan, Typ der kontinentalen das zarische Rußland, Typen der amphibischen Frankreich und Deutschland. Es ist offenbar richtig, daß eine Eigenart von Englands Weltmachtstellung darauf beruht, daß es nur Überseebesitz als Kolonialland hat, während die Eigenart von Rußlands Weltmachtstellung darin bestand, daß es gar keinen Überseebesitz von Belang hatte, sein Kolonialland vielmehr mit dem Stammland verwachsen war. Den Gegensatz zwischen England und Rußland steigert noch die weitere Tatsache, daß England im Gegensatz zu Rußland nach der Ausdehnung und Bevölkerungszahl seines Stammlandes zu den kleinsten Großmächten gehört, während es nach der Ausdehnung seines Kolonialbesitzes die riesigste Weltmacht ist, die es je gab. Diese beiden Reiche stellen also in der Tat zwei gegensätzliche Typen dar, die man den maritimen und kontinentalen nennen mag. Ist aber das Merkmal der kontinentalen Weltmacht dieses, daß Stammland und Kolonialland eine ununterbrochene Festlandmasse sind, so kann nur Rußland kontinentale Weltmacht sein, denn keine andere Großmacht hat unbegrenzte koloniale Ausdehnungsmöglichkeiten in einem andern Mächten unzugänglichen Hintergrund wie Rußland in Asien. Ist das Merkmal der maritimen Weltmacht der koloniale *Überseebesitz*, so wären auch Frankreich und Deutschland maritime Weltmächte. Sie sollen aber als Zwischenform, als „amphibische" Weltmächte, angesehen werden. Will man an dieser Dreiteilung festhalten, müßte gesagt werden, zur maritimen Weltmacht gehört *insulare Lage des Stammlandes* (England, Japan) und kolonialer *Überseebesitz*; den amphibischen Weltmächten eignet *kontinentale Lage des Stammlandes* und kolonialer *Überseebesitz*, der eigentlich kontinentalen Weltmacht endlich *kontinentale* Lage des Stammlandes *und* mit diesem verwachsener *kontinentaler* Kolonialbesitz. Es scheint uns indes, daß diese Einteilung keine weiteren Einsichten erschließt. Auch die

andere Einteilung der Großmächte, die Kjellén aufstellt, scheint uns weder durchsichtig noch einwandfrei. Da die Geldmacht und die Wehrkraft die Machtmittel der Staaten sind, unterscheidet er den „ökonomischen" Großmachtstyp „auf der Grundlage des Geldes" und den „militärischen" „auf der Grundlage der Waffen". Am reinsten repräsentieren nach Kjellén den ökonomischen Typ England und die Union, den militärischen Rußland und Japan, während auch hier Deutschland und Frankreich Mischtypen seien und Übergangsformen. Eine Weltmacht wie England als eine rein ökonomische Großmacht bezeichnen, im Gegensatz zu und mit Ausschluß der militärischen Großmachtsstellung scheint unseres Erachtens nicht angängig. Wehrmacht zur See ist ebenso Wehrmacht wie Wehrmacht zu Land. Ein Stand der Kriegsflotte, der mehreren Kriegsflotten anderer Staaten überlegen sein soll, gibt einer Großmacht ebensosehr militärischen Charakter als eine Wehrmacht zu Land, die den Armeen mehrerer anderer Großmächte überlegen sein sollte. Galt Rußland als die größte Landmacht, so ist England die größte *Seemacht*, und deshalb scheint es unzulässig, England als den Typ reiner Geldmacht den waffenstarken Militärmächten entgegenzustellen. Es dünkt uns, daß diese Einteilungsversuche deshalb nicht so vollkommen sind, als man wünschen möchte, weil Kjellén dem Wesen der *Weltmacht* und ihrem Unterschied von der *Großmacht* den Grad von Aufmerksamkeit nicht zuwandte, den er auf die Erforschung der großmächtigen Persönlichkeiten mit so viel Erfolg verwendet hat. In *dieser* Zeitschrift wurde einmal versucht, das Wesen der Weltmacht so zu bestimmen, daß alle diejenigen und nur diejenigen Großmächte Weltmächte sind, die wenigstens in zwei Weltteilen Großmachtstellung haben (89 [1915] 116 ff.) oder doch Kolonialmächte sind, deren Stammland als Großmacht gilt. Der erste Satz scheint die einzige Formel zu sein, welche die Weltmachtstellung Englands, die auf Überseebesitz beruht, und die des zarischen Rußland, die keinen hat, unter einen Hut bringt; beide sind in der Tat in mehr als einem Weltteil Großmächte. Mit dieser Formel kann aber die Weltmachtstellung der jüngsten Weltmächte, der Union und Japans, nicht gedeckt werden. Wohl aber gilt von ihnen, daß sie Großmächte sind, die zugleich Kolonial-, in diesem Fall Überseebesitz haben.

Es scheint uns indes anregender und fruchtbarer, wenn man auf die Bedingungen achtet, die erfüllt sein müssen, damit ein Staat als Großmacht, eine Großmacht als Weltmacht dastehe. Diese erfüllten Bedingungen wären dann zugleich Merkmale der Großmacht und der Weltmacht.

Keine Großmacht ohne große Ausdehnung, ohne *weiträumiges Staatsgebiet*. Wie groß es sein müsse, steht nirgends geschrieben, ist nicht zu bestimmen. Vergleichender Geopolitik genügt es, daß England, Italien, Japan zu den Großmächten gehören, die Ausdehnung ihrer Stammländer sonach als das gegenwärtige, relative Mindestmaß einer Großmacht anzusehen ist. Das nämliche kann von der zweiten Bedingung gesagt werden, der *hohen Bevölkerungszahl*, der absoluten wie der relativen. Spanien übertrifft an Ausdehnung nicht bloß Italien, sondern auch das Vereinigte Königreich, bleibt

aber, was die absolute Bevölkerungszahl betrifft, weit, was die relative betrifft, sehr weit sogar hinter Italien zurück. Auch da läßt sich indes keine untere Grenze in Zahlen feststellen.

Zu den von der Natur gegebenen Faktoren kommen nun weiter die durch Kulturarbeit geschaffenen. Damit treten unter den Großmächten führende Großmächte hervor. Solche nämlich, welche eine im geopolitischen wie im ethnopolitischen Sinn bodenständige und zudem hohe Eigenkultur hervorgebracht haben, und zwar in der ganzen Weite des Kulturstrebens, auf wirtschaftlichem, auf sozialpolitischem Gebiet und dem der geistigen Kultur; die ferner den ererbten Reichtum noch zu fördern vermögen. Das gibt diesen Großmächten an sich zwar keinen hegemonischen Anspruch, doch aber eine neue und wichtige Überlegenheit, Anziehungs- und Werbekraft. Es liegt am Tage, daß auch hierin, zumal betreffs der sozial-politischen und geistigen Kultur geschlossene Nationalstaaten weit besser veranlagt sind als ein Völkerstaatsgefüge. Auf dem Gebiet der wirtschaftlichen Kultur zeigt sich der Großmachtcharakter einmal durch den Grad der Befähigung zur Selbstversorgung (Autarkie), ferner durch die Leistungsfähigkeit der Industrie, die Art der Handelsbilanz, die Höhe des Volksvermögens. Da hier nicht von idealen Zuständen die Rede ist, sondern von harten Tatsachen, wie sie auch seien, wird man eine solche Stärke der Wehrmacht miteinbeziehen müssen, daß dadurch der Staat, der seine Großmachtstellung behaupten will, der benachbarten Großmacht ebenbürtig sei. Im Falle, daß mehrere Großmächte benachbart sind, muß ein defensives Bündnissystem Sicherung gewähren.

Wodurch erhält aber eine Großmacht die Fähigkeit und den Beruf, zur Weltmacht emporzusteigen? Vornehmlich durch die Eignung zu erfolgreicher Kolonialpolitik. Allein es wäre zunächst zu erwägen, daß die Weltmacht als eine höhere „Lebensform" der Großmacht erscheint, sonach die Weltmachtstellung nur ansteigenden, aufstrebenden Großmächten zugänglich ist. Erstes Erfordernis dazu ist das mindestens „normale" Wachstum der Bevölkerung, Bevölkerungszunahme und geringstmögliche Auswanderung, es sei denn, sie sei Abwanderung, Auswanderung in eigene Kolonien. Eine ansteigende Großmacht ist ferner die, deren wirtschaftliche Kultur in starkem und wohlabgewogenem Anstieg begriffen ist, bei entsprechendem Gleichgewicht des landwirtschaftlichen, des industriellen, des Handelsbetriebes, ohne daß die landwirtschaftliche Selbstversorgung zu schwer gefährdet würde. Bei der ungemeinen Bedeutung des Industriebetriebes ist die industrielle Selbstversorgung nicht weniger zu beachten, die mit Rohstoffen, zumal Kohle und Eisen. Da tritt von neuem die Abhängigkeit vom Naturhaften hervor; denn das Land, das diese völlig entbehrt wie Italien, entbehrt der industriellen Autarkie. Beim Volksvermögenszuwachs ist nicht nur der Zuwachs selbst maßgebend, sondern auch die Art der Verteilung, sonst ist dieser Zuwachs und mit ihm der wirtschaftliche Fortschritt überhaupt keine Volkssache, sondern die einiger Geldfürsten. Man könnte ferner darauf hinweisen, daß es dem kulturellen Anstieg einer Großmacht nicht förderlich ist, wenn sie aus einer inneren Krise in die andere gerät, wenn die innere Politik [Partei- und Zeitungs-

wesen] zuviel wertvolle Volkskraft aufsaugt und aufbraucht. Mit einem Wort es zu sagen, in allem, was man vor dem Krieg „den friedlichen Wettbewerb der Völker" nannte und was man nach dem Krieg wieder so nennen wird, muß eine ansteigende Großmacht unter den Führenden sein. Das ist freilich auf das zarische Rußland nicht anwendbar; das stand lediglich auf den unermeßlichen Größenverhältnissen von Raum und Zahl. Es kann ja geschehen, daß eine oder die andere der Bedingungen, welche eine Macht zur Großmacht, eine Großmacht zur Weltmacht erhebt, in so übermäßigem Maß vorhanden ist, daß es anderweitigen Ausfall zu ersetzen vermag.

Es kommt vor, daß hochgesteigerter Wirtschaftsbetrieb den Bevölkerungszuwachs in hohem Maße steigert, die rasch zunehmende Bevölkerung bedarf neuer Siedlungsräume. Es ist ein Kulturgesetz, daß hochgesteigerter Wirtschaftsbetrieb auf dem nämlichen Gebiet einer ungemein viel zahlreicheren Bevölkerung Arbeit, Nahrung, Auskommen schafft als primitiver Wirtschaftsbetrieb; das nämliche Gebiet hat für ein Kulturvolk einen weit höheren Wert als für ein Naturvolk. Allein die Möglichkeit, in begrenztem Gebiet wachsende Bevölkerung zu ernähren, hat ihre Grenze. Bedarf eine im angegebenen Sinn ansteigende Großmacht größerer Räume, für ihre Industrie gesicherte Rohstoffeinfuhr, für ihren Handel offener Absatzgebiete, so ergibt sich die Notwendigkeit der Kolonialpolitik, entwickelt sich der Drang, Weltmacht unter Weltmächten zu werden. Als erste der Bedingungen, welche den Anstieg von der Großmacht zur Weltmacht ermöglichen oder befördern, deren Abgang den Anstieg entweder ausschließen oder erschweren, erscheint die Möglichkeit der Erwerbung kolonialen Besitzes. Wird diese vorausgesetzt, so sind unseres Erachtens zwei weitere Fördernisse oder Hemmnisse maßgebend: eine entsprechend gewaltig bemessene Größe und wirtschaftliche Autarkie des Stammlandes, damit dieses nicht allgemach in schwere Abhängigkeit von seinen Kolonien gerate; ferner freier Zutritt zu immer befahrbarem Weltmeer, d. i. eine ozeanische Stammlandküste.

Legt man diese Maßstäbe an, so tritt das seltsame Ergebnis zutage, daß die außereuropäischen Großmächte, zumal die Union, die Weltmachtsprüfung weit besser bestehen als die europäischen.

Unter diesen weist Frankreich ganz außerordentliche Vorzüge auf: Größe und Reichtum des Stammlandes, verbunden mit drei verschiedenen Meeresküsten, der ozeanischen, der Binnenmeer-, der Durchfahrtsküste. Allein die völkische Schwindsucht, die oben erwähnt wurde, droht es aus der Reihe der ansteigenden Großmächte zu streichen. Alle andern kontinentalen Großmächte Europas entbehren der ozeanischen, immer frei befahrbaren Stammlandküste. Das war bekanntlich die, wenn man so sagen darf, unheilbare Achillesferse der zarischen Weltmacht. Auch Italien, trotz der übermäßigen Länge seiner Binnenmeerküste, ist durch dieses Hindernis beschwert, um so mehr als in diesem Binnenmeer ozeanische Leitlinien der Weltpolitik nebeneinander hergehen und sich schneiden. In noch höherem Maße gilt das vom Donaureich. Auch das Deutsche Reich, wenngleich in weit geringerem Maß als die ebengenannten, hat mit diesem Hindernis der

Weltmachtgeltung, dem Fehlen der ozeanischen Stammlandküste, zu rechnen, obgleich es alle übrigen Bedingungen der Großmachtstellung und Weltmachtgeltung in sehr hohem Grade erfüllt. England hat nicht bloß den Rang einer Weltmacht, sondern den einer Weltübermacht. Daß seine „Weltherrschaft" nicht ein übertreibender Ausdruck ist, sondern im Vollsinn des Wortes besteht, hat Hettner nachdrücklich dargelegt (a. a. O. 269 f.). Dabei ist aber das Mißverhältnis zu beachten zwischen der geringen Ausdehnung des Stammlandes und dem Fünftel der Erdoberfläche als Kolonialland, zwischen der Bevölkerungszahl des Stammlandes und dem vierten Teil des Menschengeschlechts als Kolonialbevölkerung; zudem das völlige Schwinden aller landwirtschaftlichen Selbstversorgung und die Minderung der industriellen, trotz des Stammlandreichtums an Erzen und Kohle; endlich die ungeheure Last der unbedingt notwendigen, monopolisierten Beherrschung der Meere, der unabwendbar nötigen festeren Bindung der aufstrebenden Reichsteile ans Stammland; manche meinen, auch das Arbeitstempo im Kulturbetrieb habe seinen Höhepunkt überschritten. Japan gebricht es, wie England, am großräumigen, im Großmachtsinn großräumigen Stammland, was vielleicht um so mehr ins Gewicht fällt, als seine bedeutendsten kolonialen Ausdehnungsmöglichkeiten am Festlandsgegengestade liegen. Die Union dagegen scheint in höherem oder geringerem Grade alle Bedingungen der Großmacht-, der ansteigenden Großmachtstellung und der Weltmachtstellung zu besitzen. Der Union indes, wie Japan, fehlt es an der aus eigenem Samen gezogenen Kultur; sie sind im Kultursinn Kolonialländer Europas. Ihre Kultur entbehrt der eigenständigen Überlegenheit und Werbekraft. Unter den starken Machtmitteln steht dieses indes nicht in erster Reihe, vielleicht nicht einmal in der zweiten. Immerhin scheint dafür gesorgt zu sein, daß auch die Riesenbäume der Weltmächte nicht in den Himmel wachsen.

Robert von Nostitz-Rieneck S. J.

# Besprechungen.

## Dogmengeschichte.

Der Streit über die selige Schau Gottes (1331—1338). Von Dr. Georg Hoffmann. 8° (194 S.) Leipzig 1917, Hinrichs. *M* 8.—

Im Vorwort zum dritten Band seines Lehrbuchs der Dogmengeschichte bezeichnet es R. Seeberg, unter Anerkennung der vielfach ausgezeichneten Arbeiten katholischer Forscher, als „ein dringendes Bedürfnis, daß auch die protestantische Theologie sich weit häufiger und intensiver mit der mittelalterlichen Theologie befaßt, als es leider heute üblich ist". Tatsächlich liegt hier ein reiches, noch viel zu wenig ausgebeutetes Forschungsgebiet, für dessen Bearbeitung für die Dogmengeschichte wie für die Geschichte der Theologie viel gewonnen werden kann. Doch hat dieses Arbeitsgebiet auch seine eigenen Schwierigkeiten. Von anderem abgesehen, scheint hier gerade die Sprache jener Zeit manchen das Quellenverständnis und damit die erfolgreiche Arbeit zu erschweren. Vertrautheit mit Sprache und Terminologie der Zeit, der die Quellen angehören, ist ja für deren Verständnis unerläßliche Vorbedingung. Die Kenntnis der lateinischen Sprache der klassischen Zeit mag ja wohl genügen, die einzelnen Worte zu übersetzen, gibt aber keine Bürgschaft dafür, daß man auch den Sinn der Quellen erfaßt. Gerade in der vorliegenden Arbeit drängt es sich dem Leser auf, wie der Verfasser mit dieser Schwierigkeit zu kämpfen hat, und der Kampf geht nicht immer, wie hier gleich beigefügt sei, zugunsten des Verfassers aus.

Wann erhalten die Gerechten die beseligende Anschauung Gottes, gleich nach dem Tode bzw. nach der Läuterung im Fegfeuer, oder erst nach der Auferstehung und dem allgemeinen Gericht? Das ist die Streitfrage, deren Geschichte der Verfasser darstellt. Papst Johannes XXII. hatte die Ansicht vorgetragen, bis zum Jüngsten Tage hätten die Seelen der Gerechten nur die Anschauung der Menschheit Christi und erst nach dem allgemeinen Gericht die Anschauung Gottes. Die Ansicht fand vielfachen Widerspruch; die theologische Fakultät der Pariser Universität erklärte sich dagegen und bat den Papst, die Frage in ihrem Sinne zu entscheiden. Der Papst ließ die Frage von Theologen eingehend studieren. Kurz vor seinem Tode widerrief er die von ihm vorgetragene Ansicht; eine Bulle war schon vorbereitet, in der er die entgegengesetzte Lehre vertrat; infolge seines Todes kam die Bulle nicht mehr zur Ausfertigung. Sein Nachfolger, Benedikt XII., legte die Frage wiederum Theologen zum Studium vor und definierte die Lehre: Die Seelen der Gerechten erhalten gleich nach dem Tode bzw. nach der Läuterung im Fegfeuer die beseligende Anschauung Gottes. Selbstverständlich hatten sich die Gegner Johannes' XXII. im Armutsstreit die Gelegenheit nicht entgehen lassen, die

Streitfrage gegen Papst und Papsttum auszuspielen, allen voran Ockham, der beide Päpste, Johannes und Benedikt, als Häretiker bezeichnete und ihre Absetzung verlangte. Gerade in Ockham sieht man ja vielfach gedankliche Verwandtschaft mit Luther, und so schreibt der Verfasser im Vorwort: „J. Haller (Papsttum und Kirchenpolitik I [1903] 96) bemerkt, man könne wohl sagen, daß die Bewegung des großen Abfalls im 16. Jahrhundert zu einem guten Teile Johannes XXII. gegolten habe. Man braucht nur die Schrift ‚An den christlichen Adel' einzusehen, um eine Bestätigung dieses Urteils zu finden. Wiederum vertritt auch die Opposition gegen die Visio-Lehre des Papstes Gedanken, die nach zwei Jahrhunderten von einem Kämpfer, der freilich auf einem andern und festeren Grunde stand, kraftvoll wieder aufgenommen werden. Damit gewinnt die vorliegende Schrift ein Anrecht, sich als eine Gabe zum 400jährigen Geburtstage der Reformation zu bezeichnen."

Die Arbeitsweise des Verfassers möchte ich an einem Beispiele, das in erster Linie den Dominikaner Thomas Walleis betrifft, darlegen. Thomas war in einer Predigt für die Ansicht eingetreten, nach welcher die Anschauung Gottes nicht bis zum Jüngsten Tage verschoben wird. Wenige Tage nach der Predigt wurde er von der Inquisition verhaftet. Gleich hieß es, der Grund hierfür sei eben, weil Thomas sich gegen die Ansicht des Papstes ausgesprochen habe. So auch der Verfasser. „Da Thomas' Gefangensetzung nur wenige Tage nach seiner Predigt erfolgte, ist es unmöglich zu glauben, daß nicht der wirkliche Grund dafür seine Polemik gegen die Sonderlehre Johannes' gewesen sein sollte" (S. 23). Das streitet freilich der Papst dem Könige Philipp gegenüber, der für Thomas eintrat, wiederholt ab; Thomas habe sich durch andere Äußerungen in seiner Predigt der Häresie verdächtig gemacht. Und tatsächlich ist in den Prozeßakten gegen Thomas von dieser Anklage keine Rede, und ebensowenig ist das der Fall in einer vom Papst einberufenen Theologenversammlung, in der neben anderem Irrtümer des Thomas zur Beurteilung vorgelegt wurden. Solche Gründe aber gelten für den Verfasser nicht. „Den Mönch aber unter Angabe des wahren Grundes festsetzen zu lassen, wäre höchst unklug gewesen. Damit wäre schon eine erste Entscheidung gefällt gewesen, während der Papst doch sehr wohl wußte, daß die Meinungen der Kardinäle und Magister über die Streitfrage auseinandergingen." Auf den Umstand, den der Papst dem König gegenüber betont, daß doch auch andere in diesem Punkte wie Thomas lehrten, diese aber nicht verhaftet seien, geht der Verfasser nicht weiter ein. Und wie erklärt sich, daß Thomas in Haft behalten wurde auch nach der Thronbesteigung Benedikts XII., der doch in dieser Frage mit Thomas übereinstimmte?

Durandus hatte über die Visio-Frage eine Schrift verfaßt und sie dem Papste überreicht. Auch er vertrat die Ansicht, die selige Anschauung Gottes werde den Gerechten gleich nach dem Tode zuteil. Der Papst gab die Schrift mehreren Theologen zur Durchsicht. Elf Sätze wurden beanstandet, darunter aber nicht der Satz von dem sofortigen Eintritt der Anschauung Gottes. Der Papst berief die vorhin erwähnte Theologenversammlung, in der achtzehn Sätze zur Prüfung vorgelegt wurden, jene elf des Durandus sowie sieben andere, die sich teilweise mit

denen des Thomas Walleis deckten. Selbstverständlich enthielt keiner der Sätze die Frage nach dem Zeitpunkt, in dem die Visio eintritt. Der Verfasser aber schreibt: „Aus wohlerwogener Absicht bietet kein einziger präzis die Hauptstreitfrage: Wann gelangen die abgeschiedenen Seelen zur Schau Gottes?, und ebenso gehen ihr auch die Vota der Magister möglichst aus dem Wege" (S. 43). „Aus wohlerwogener Absicht", dazu verweist der Verfasser auf S. 23 f., wo er gezeigt hatte, es sei unmöglich zu glauben, der Grund der Gefangennahme des Thomas habe nicht in seiner Polemik gegen die Sonderlehre Johannes' gelegen. Es liegt doch gewiß näher, anzunehmen, Thomas sei nicht aus diesem Grunde in Haft genommen, wie auch die Schrift des Durandus nicht wegen dieses Punktes beanstandet wurde, und dementsprechend wurde den Theologen auch nicht diese Frage vorgelegt, sondern eben jene, die beanstandet worden waren.

Am ersten und zweiten Tag der Verhandlung gaben die Theologen zu den einzelnen Sätzen ihr Urteil ab; die Mehrzahl der Sätze wurde für „irrig" erklärt, bei andern gingen die Ansichten auseinander. Acht Tage später fand eine dritte Sitzung statt. Den Bericht über diese Sitzung hat der Verfasser vollständig mißverstanden. Er schreibt: „Acht Tage nach dieser [Verhandlung] ... erklärten die 13 Magister ... zu Protokoll, daß sie besagte Artikel für irrig hielten und daß, wer sie bejahe und hartnäckig festhalte, ein Ketzer sei, unbeschadet der erwähnten Distinktionen und Modifikationen und unter Wiederholung der bei der Eröffnung der Beratung abgegebenen Protestatio. Nur der Dekan von Lincoln, Antonius Bec, wünscht bezüglich aller Sätze noch weitere Erwägungen, der Erzbischof von Rouen wenigstens beim 17., Bernardus Oliverii beim 5., 6. und 17., während er zum 7. seine Übereinstimmung mit dem Erzbischof erklärte. Der 12. Artikel, über den nicht einmal ein Votum per maiora zustande gekommen war, — daß die heiligen Seelen nicht jetzt, sondern erst am Gerichtstage die gloria corporis zu besitzen wünschen —, wird stillschweigend mit zu den irrigen gerechnet. Wenn alle Magister sich jetzt damit einverstanden erklären, wird wohl inzwischen ein erfolgreicher Druck auf die Widerstrebenden ausgeübt worden sein" (S. 47 f.). Die „weiteren Erwägungen", die einige Theologen noch wünschten, werden S. 49 so erklärt, als ob jene Theologen die Abstimmung über die betreffenden Artikel noch hinausgeschoben wissen wollten. In dem offiziellen Bericht nun, auf den der Verfasser sich stützt, heißt es, den Theologen sei die Frage vorgelegt worden utrum, ubi dixerunt in supradictis responsionibus suis certos articulos erroneos esse, ipsos articulos vel eorum aliquem tenere et asserere pertinaciter sit hereticum, also: ob da, wo sie in den obengenannten Antworten [nämlich in der ersten und zweiten Sitzung] gesagt haben, gewisse Artikel seien irrig, es häretisch sei, jene Artikel oder einen von ihnen hartnäckig zu halten und zu behaupten. Mit andern Worten, die Theologen werden gefragt nach dem Sinn, den das Urteil erroneum hat, das sie für gewisse Artikel gegeben hatten. Und die Theologen beantworten diese Frage non discedentes a suis primis responsionibus mit ja, salvis distinctionibus et modificationibus supradictis. Also die Theologen bleiben vollkommen bei ihrem früheren Urteil, erklären aber, daß sie das Urteil „irrig" so verstehen, daß es häretisch sei, einen

solchen als „irrig" bezeichneten Satz hartnäckig zu halten und zu behaupten. Nur die oben erwähnten wollen bezüglich der von ihnen genannten Artikel noch weitere Untersuchungen anstellen, nämlich bezüglich der Frage, ob das „irrig" in dem genannten Sinn zu verstehen sei. Von etwas anderem ist in dieser dritten Sitzung überhaupt nicht die Rede. Damit ist natürlich die weitere Erörterung, die der Verfasser an seine irrige Auffassung anknüpfen zu sollen glaubte, hinfällig. Aber man darf sich doch wundern, wie in einem so leicht verständlichen Satz ein derartiger Irrtum unterlaufen konnte.

Aus diesem Mißverständnis erklärt sich vielleicht auch wie der Verfasser S. 27 vom Papste schreiben konnte: „Von dem Gutachten, das inzwischen vom 6. bis 7. September die Magister in Avignon über sieben seiner Sätze abgegeben hatten, schreibt der Papst [gemeint ist der Brief des Papstes an den König vom 18. November 1333] nicht eine Silbe. Aus welchem Grunde, wird sich uns aus dem Gutachten selbst ergeben."

Aber gerade dieser Brief bezieht sich offenbar auf jenes Gutachten, ja auch auf die nähere Bestimmung, die das Urteil „irrig" am 16. September erhalten hatte. Der Papst schreibt, Thomas sei von den Inquisitoren verhaftet nicht wegen seiner Lehre über die Visio, „sed quia in eodem sermone plura predicare presumpserat, que per plures magistros in theologia sunt iudicata sic erronea, quod ea pertinaciter asserens hereticus est censendus", d. h. verschiedenes in seiner Rede hätten mehrere Magister für so irrig gehalten, daß einer, der das hartnäckig behaupte, als Häretiker anzusehen ist. Freilich, der Verfasser gibt das so wieder: „Nachdem er [der Papst] den Grund der Gefangensetzung stereotyp wiederholt hat, bemerkt er weiter, daß Thomas wegen hartnäckigen Festhaltens an seinen Irrtümern als Ketzer anzusehen sei" (S. 26).

Wo liegt der Grund für eine solche ungenaue Wiedergabe des Inhalts der Quellen? Sollte es nicht zu geringe Kenntnis der Sprache sein? Man möchte es fast annehmen. Ein Beispiel: Thomas Walleis hatte sich mehrfach über harte Behandlung in der Haft beklagt; der König verwendete sich für ihn; der Papst sorgte für Abhilfe und teilte dem König, 20. März 1334, mit: Sie autem detinetur [Thomas] humaniter, quod firmiter credimus, quod nec conqueretur nec habebit materiam conquerendi. — „Er wird so menschlich in Haft gehalten, daß wir fest glauben, er wird sich nicht beklagen und auch keinen Grund zur Klage haben." Das gibt der Verfasser wieder: „Thomas werde aber, wie er fest glaube (!), [das ‚!' ist vom Verfasser] so menschlich in Haft gehalten, daß er sich weder beklage noch dazu Ursache habe" (S. 28).

Das Gesagte möge zur Beleuchtung der Arbeitsweise des Verfassers genügen. An den bisher erwähnten Stellen handelt es sich um Wiedergabe von Texten, zu deren Verständnis genauere Kenntnis der eigentlich philosophisch-theologischen Terminologie jener Zeit nicht erforderlich ist. Wenn es sich um solche Texte handelt, ist der Verfasser vielleicht noch weniger glücklich. So bemerkte ich allein in der Übersetzung der so wichtigen Definition Benedikts XII. zwei bzw. drei Fehler.

So sehr es also auch zu begrüßen wäre, wenn nach dem Wunsche R. Seebergs auch nichtkatholische Forscher auf dem Gebiete der mittelalterlichen Theologie

häufiger und intensiver arbeiteten, so sehr müßte aber auch gefordert werden, daß sie vor allem mit der Denk- und Sprechweise jener Zeit sich vertraut machten. Sonst müßten die Ergebnisse ihrer Arbeiten immer recht zweifelhaft bleiben, und der Fortschritt in der Erkenntnis jener Zeit würde eher gehemmt als gefördert. So ist durch vorliegende Arbeit eine eingehende monographische Behandlung jener Frage keineswegs überflüssig geworden. Doch wäre es wohl zu empfehlen, zunächst das handschriftlich noch vorliegende Material möglichst vollständig zu veröffentlichen, damit man nicht genötigt ist wie bisher, in wichtigen Punkten mit Auszügen sich zu behelfen. Vorläufig dürfte über die Frage vielleicht am besten unterrichten X. Le Bachelet im Dict. de Théol. cath. II 657—696, eine Arbeit, die der Verfasser nicht gekannt zu haben scheint.

Heinrich Lennertz S. J.

## Kirchengeschichte.

Maria's Heerlijkheid in Nederland. Door J. A. F. Kronenburg C. SS. R. VIII. Band. Mit 5 Bildern. 8° (583 S.) Amsterdam 1914, Bekker. Alle acht Bände des Werkes zusammen *fl* 32.—, in Leinwand geb. *fl* 38.50, in Halbfranzband (zu sieben Bänden) *fl* 45.— (einzelne Bände werden nicht abgegeben).

Mit diesem Bande schließt das großartige Werk ab, das die Geschichte der Marienverehrung im heutigen Königreich der Niederlande von deren Anfängen durch alle Jahrhunderte hindurchführt (vgl. in dieser Zeitschrift 72 [1907] 461—463; 77 [1909] 231; 80 [1911] 356; 93 [1917] 207—211). Er umfaßt die Zeit vom ausgehenden 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Kwijning en Opbloei, „Hinwelken und Aufblühen": Mit diesen Worten hat der Verfasser selbst die zwei Teile des Bandes gekennzeichnet. Kalvinische Staatsmänner und jansenistische Gottesgelehrte stellen sich, von Josephinern und Rationalisten unterstützt, der katholischen Marienandacht mehr oder minder feindlich entgegen. Daraus erfolgt bei den Katholiken selbst eine merkliche Erschütterung ihres Vertrauens zu Maria und eine bedauerliche Abnahme ihrer Liebeserweise gegen die himmlische Mutter. Doch auch in den schlimmsten Tagen noch gebietet die hehre Königin über ein Häuflein Getreuer; und allmählich, besonders vom Beginn des 19. Jahrhunderts an, wird die Verehrung der Mutter des Herrn neu belebt und mehr und mehr gekräftigt, bis sie sich endlich in Gottesdienst und Unterricht, in gelehrten und volkstümlichen Schriften, im Kunstleben und Vereinswesen zu hoher und reicher Blüte entfaltet. Wir haben bei Besprechung des siebten Bandes den Fleiß und die Umsicht gerühmt, womit P. Kronenburg seinen Stoff gesammelt und verwertet hat. Die gleichen Vorzüge kommen auch dem vorliegenden Bande zu. Von allgemein kirchengeschichtlicher Bedeutung ist hier die Darstellung des holländischen Jansenismus. Wir wissen nicht, ob jemand berufener war als P. Kronenburg, die Schleichwege und Irrfahrten dieser traurigen Sekte vor der Welt bloßzulegen.

Es sei uns gestattet, aus dem reichen Bilde einige Züge hervorzuheben, die auch für Deutschland in hohem Maße lehrreich sind.

Seiner Gewohnheit, den „papistischen Aberglauben" des Rosenkranzbetens mit allerlei Plackereien zu verfolgen, blieb der generalstaatliche Kalvinismus auch in diesem Zeitraum treu. So beschwerten sich 1708 die Rotterdamer Protestanten darüber, daß die Katholiken, weil ihre kleine Kirche sie nicht fassen konnte, mit dem Rosenkranz in der Hand auf dem Platz vor der Kirche standen. Zu De Lutte mußte der Überlieferung nach noch im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts ein Mann mit einem Stocke vor der katholischen Kirche Wache halten, damit doch ja niemand sich außerhalb der Kirche mit einem Rosenkranz blicken lasse (S. 17 18). Ebenso ungünstig, vielleicht noch ungünstiger wirkte auf die Rosenkranzandacht der scheinheilige, romfeindliche Jansenismus. Gleich einem eisigen Winter legte er sich auf die Blumenwelt der Marienverehrung. In den ersten Zeiten führten die Jansenisten eine vorsichtige Sprache; wollten sie ja noch durchaus als wahre Katholiken gelten. „Auch wir schätzen den Rosenkranz", hieß es da; „denn er ist aus den schönsten Gebeten zusammengesetzt." Sogleich aber wurde mit allem Nachdruck beigefügt: „Zur Seligkeit ist der Rosenkranz durchaus nicht notwendig, und wer sein Vertrauen auf eine bestimmte Anzahl von Gegrüßet seist du, Maria setzte, der würde sich des Aberglaubens schuldig machen." Wenn sie dann trotzdem die Gläubigen mit großem Eifer den Rosenkranz beten sahen, drehten sie die Augen gen Himmel und seufzten: „Ach, wenn doch die Leute mehr an den ewigen Mittler sich hielten, als an sterbliche Geschöpfe! Wenn man doch den inneren Geist sorgsam pflegte, anstatt so viel auf Äußerlichkeiten zu geben!" Kurz, alles, was kindliche Liebe zu Maria und starkes Vertrauen auf die Macht ihrer Fürsprache atmete, wurde von ihnen benörgelt und in falsches Licht gestellt. Was sie der Gottesmutter mit der einen Hand gaben, das nahmen sie ihr mit der andern wieder weg. Je offener die Sekte von der Kirche abrückte, desto heftiger griff sie in Wort und Schrift den Rosenkranz an. Da konnte man wohl hören, Rosenkranz und Skapulier seien Schauspieleranbachten, wodurch die Mönche das unwissende Volk täuschten und in der Gewohnheit des Sündigens festhielten; und der würde der katholischen Kirche einen großen Dienst erweisen, der solch schwärmerisches Zeug ausrottete, das ja doch eher halbjüdischer Gottesdienst und Hanswurstiade sei als echte, gründliche Andacht (113). Recht schlimm war es, daß selbst manche katholische Priester um des lieben Friedens willen, wie sie sagten, den Jansenisten und später auch den Rationalisten Zugeständnisse machten, soviel sie konnten, und mehr noch, als sie konnten. In Friesland geschah es, daß die Bauernmädchen ihren Rosenkranz sorgsam vor ihrem Pfarrer verbargen, um nicht von ihm mit strenger Miene zurechtgewiesen zu werden. Ein anderer friesländischer Priester predigte auf Mariä Verkündigung, Rosenkränze, Skapuliere, Bruderschaften, Ablaßbücher seien armseliger Tand; gar manche Seelen brännten wohl jetzt in der Hölle, die allzuviel auf die Muttergottes vertraut hätten (155). Nach Rom wurde gemeldet, gute Frauen hätten es sich zur Sünde angerechnet, daß sie den Rosenkranz gebetet, und hätten fest gelobt, Gott nie mehr auf eine solche Weise zu beleidigen. Anderswo, heißt es in dem Berichte weiter, habe man Rosenkränze und Skapuliere ins Feuer geworfen (156). Der Jansenismus brachte es im Verein mit dem Rationalismus so weit, daß noch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bei vielen holländischen Katholiken die Ansicht herrschte, der Rosenkranz sei nur ein Gebet für die niederen Volksschichten; er tauge nur für Leute, die nicht lesen und nicht schreiben könnten. In Breda erregte es noch 1834 förmliches Aufsehen, als Bischof van Wijckerslooth nach seiner Messe an den Betstuhl ging, seinen Rosenkranz hervorzog und mit ihm seine Andacht verrichtete (155 156). In einigen Strichen war das Rosenkranzbeten völlig außer Gebrauch gekommen.

Besser stand es allerdings in den Gegenden, die außerhalb des Bereichs der Generalstaaten lagen. In Geleen nahm schon 1710 die Schützengilde in ihre Satzungen die Bestimmung auf, daß dem Leichengottesdienste für ein Vereins-

mitglied alle Schützen den Rosenkranz in der Hand beiwohnen müßten (206). Im Jahre 1761 verordnete der pfälzische und später bayerische Kurfürst Karl Theodor als Markgraf von Bergen-op-Zoom und Herr von Ravesteyn, alles Volk solle, um eine glückliche Niederkunft seiner Gemahlin zu erflehen, vor ausgesetztem heiligsten Sakrament Rosenkranz und Litanei beten (209). Als 1797 die französischen Umsturzmänner nach Roermond gekommen waren und den eidverweigernden Priestern alle geistlichen Verrichtungen untersagt hatten, wurde in der Domkirche an den Werktagen täglich dreimal, an den Feiertagen vier- oder fünfmal Rosenkranz und Litanei gebetet (138). Johann Augustin Paredis, der erste Oberhirte des wiederhergestellten Bistums Roermond, ging fast jeden Tag aus der Stadt nach dem nahen Heiligtum „Maria im Sand" und betete dort seinen Rosenkranz (301). Im Laufe des 19. Jahrhunderts verbreitete sich die Rosenkranzandacht immer mehr über das ganze Land hin. Hatten die Dominikaner 1700—1800 nur 92 Bruderschaften des Rosenkranzes eingeführt, so konnten sie 1801—1912 deren gegen 250 teils neu errichten teils nach langem Todesschlaf wieder zum Leben erwecken. Im Jahre 1852 zählte man in 130 Abteilungen 64 000 Mitglieder der Vereinigung des „Lebendigen Rosenkranzes", in der je 15 Personen monatlich die 15 Geheimnisse des Rosenkranzes so unter sich verteilten, daß jede täglich ein Gesetz betete und dessen Geheimnis betrachtete. Im Jahre 1913 besaß das eine Bistum Haarlem bereits 174 solche Abteilungen. Nicht wenige, so wird schon 1859 berichtet, die damit angefangen hatten, nur das einzige Gesetz zu beten, endeten damit, daß sie täglich einen ganzen Rosenkranz und noch mehr beteten (219). Ein glühender Eiferer für diese Gebetsübung war der 1868 verstorbene Bredaer Bischof Antonius van Hooydonk; er erreichte, daß es in den katholischen Haushaltungen seines Sprengels Gewohnheit wurde, täglich Rosenkranzandacht zu halten (215).

Anziehender noch und erhebender ist das, was unser Geschichtschreiber von den Marienwallfahrten seiner Heimat erzählt. Allerdings muß er auch hier zunächst eine Leidensgeschichte bieten. Dem Kalvinismus und dem Rationalismus war das Wallfahren ein Greuel. Im Jahre 1739 wurden Einwohner von Tilburg in den Kerker geworfen, weil sie andere zu einer Wallfahrt nach Kevelaer beredet und Geld gesammelt hatten, um dort der „Trösterin der Betrübten" eine große Kerze darbringen zu können. Sieben Jahre früher waren sogar Kölner Pilger, die auf der Fahrt zu Unserer Lieben Frau von Scherpenheuvel holländisches Gebiet berührt hatten, angehalten und festgenommen worden (18—24). Die Franzosenherrschaft des ausgehenden 18. Jahrhunderts begnügte sich nicht, die Gnadenstätte „Maria im Sande" zu schließen; Leute, die hinter dem geschlossenen Kirchlein beteten, wurden von bewaffneten Schutzleuten verhaftet; die Kerzen, die vor der Kirchentüre brannten, wurden von den Franzosen mit Füßen getreten (139). Solche Gewalttaten gutzuheißen, das wagten nun freilich die Jansenisten nicht. Um so mehr stellten sie aber die Mißbräuche in den Vordergrund, die beim Wallfahren vorkommen könnten. Es wäre doch sehr töricht, erklärten sie, wenn jemand meinte, Maria wohne in diesen Standbildern und Gemälden, oder sie sei in diesem Bilde mächtiger als in jenem, oder sie sei eine andere in Monserrat und eine andere in Scherpenheuvel und wieder eine andere in Kevelaer. Später gingen sie immer weiter. Im Jahre 1891 stieß das Jansenistenblatt De Oud-Katholiek Schmähreden aus gegen die Wallfahrt nach Lourdes; das sei, so las man dort, nicht eine Äußerung des Glaubens, sondern unchristlicher Aberglaube (127). Aber das Wallfahren läßt sich der katholische Holländer nun einmal nicht nehmen. Er ist ein geborener, man möchte fast sagen, ein leidenschaftlicher Wallfahrer. Besonders in der Zeit von Mariä Himmelfahrt bis Mariä Geburt entsteht eine wahre Völkerwanderung. Ganze Dörfer entvölkern sich, um die Gnadenstätten zu besuchen. Im Lande selbst gibt es deren eine schöne Anzahl. Das Lieblingsheiligtum des Volkes aber, sein Altötting und Einsiedeln, das ist seit Jahrhunderten das jetzt unter

preußischer Herrschaft stehende, aber hart an der holländischen Grenze gelegene Kevelaer. Es gibt kaum einen Katholiken in Holland, der Kevelaer nicht kännte. Die Amsterdamer kamen von 1715 an jedes Jahr dahin, und jedesmal brachten sie der Gottesmutter eine 100 Pfund schwere Kerze (269). Die Kerze, die der Pilgerzug von Breda 1790 spendete, wog sogar 160 Pfund (278). Lange war es bei mehreren dieser Pilgerzüge Brauch, daß ein Mädchen von 7 bis 12 Jahren am Ausgangsort des Zuges oder in Kevelaer selbst eine Lobrede auf Maria hielt. So geschah es noch 1813 in der Marienkirche zu Utrecht nach dem feierlichen Hochamt. Das Kind stand ganz nahe am Altar auf einem Tisch; es hatte ein silbernes Krönlein auf dem Haupt und ein silbernes Zepter in der Hand (281). Im Jahre 1913 kamen nicht weniger als 101 Pilgerzüge aus Holland nach Kevelaer. Einige Prozessionen pflegen sehr volkreich zu sein; so brachte 1865 die Utrechter Prozession 4000 Personen mit; es geschah auch schon, daß ein einziger Zug von 22, ja 24 Geistlichen begleitet wurde (291). Für jede Kevelaerer Pilgerfahrt wird eine eigene Wallfahrtsordnung gedruckt und jedem Teilnehmer in die Hand gegeben. Da ist auf Stunde und Minute die Zeit des Aufbruchs, des Aufenthaltes, der Heimkehr festgesetzt. In den Sonderzügen der Eisenbahn, welche die entfernteren Gemeinden benutzen, wird fortwährend gebetet und gesungen. Die Wallfahrtsordnung gibt dafür nicht nur jedes Lied an, sie verzeichnet auch genau die Meinungen, in denen die Insassen jedes Eisenbahnwagens ihre Rosenkränze zu beten haben. Wird es Abend in Kevelaer, so halten die niederländischen Waller ihre Lichterprozession und tragen dabei auf hohen Stangen Bilder, die durch viele kleine Lampen erleuchtet sind und bald die Mutter des Herrn zeigen, bald mit Riesenbuchstaben die Unbefleckte Empfängnis, die päpstliche Unfehlbarkeit oder einen andern Glaubenssatz verkünden. Danach scharen sich wohl auch noch viele auf offenem Markte zusammen, um, stundenlang an derselben Stelle stehend, ihre Marienlieder zu singen. Die Geschichte dieser Pilgerzüge, die leider durch den Krieg eine zeitweilige Unterbrechung erlitten haben, hat eine Reihe von außerordentlichen, merkwürdigen Krankenheilungen zu verzeichnen. Dazu kommen die Wunder der Gnade, die man nicht erzählen kann, weil sie sich im Beichtstuhl vollziehen. In besonderer Weise schreiben es die katholischen Holländer der Wallfahrt nach Kevelaer zu, daß ihre Vorfahren trotz so vieler Verlockungen und Verfolgungen im wahren Glauben standhaft blieben (293).

Die Sonne der Freiheit, die nach so langen Jahren der Knechtschaft über der katholischen Kirche der Niederlande aufgegangen ist, hat außer dem Rosenkranzeifer und der Pracht der Wallfahrtszüge noch viele andere köstliche Übungen des Marienlobes gezeitigt. Blicken wir auf die Bruderschaften! Im Jahre 1709 wurde ein Kölner Franziskaner auf sechs Jahre aus den Provinzen Holland und Westfriesland verbannt und zur Zahlung von 300 Gulden verurteilt, weil er zu Amsterdam einige Gläubige in eine Marienbruderschaft aufgenommen hatte (225). In den Jahren 1844—1911 dagegen haben allein die Redemptoristen von Wittem 129 978 Personen in die „Bruderschaft des heiligen, unbefleckten Herzens Mariä zur Bekehrung der Sünder" eingeschrieben (238). Die „Bruderschaft Unserer Lieben Frau von der immerwährenden Hilfe" zählte 1914 in Holland ungefähr 165 000 Mitglieder (387). Die „Bruderschaft Unserer Lieben Frau vom heiligen Herzen in Sittard" konnte sich schon 1873 rühmen, 3 600 000 Namen in ihre Listen eingetragen zu haben (534).

Um auch von der Kirchenmusik ein Wort zu sagen, so hatten noch bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts hinein in vielen holländischen Kirchen und besonders in den Kapellen der Klöster und der Seminare Lambillottes hüpfendes „Memorare" und Haydns weltliches „Stabat Mater" als die Gipfelpunkte des Marienlobes gegolten. Seit 1877 aber sorgt die „Sankt-Gregorius-Vereinigung" dafür, daß die Gottesmutter in Weisen gepriesen wird, die des Gotteshauses würdig sind (479).

Ihr zur Seite wirkt die „Sankt-Bernulphus-Gilde" für künstlerische Ausstattung der Kirchen. Vorüber sind jetzt die Zeiten, in denen man auf geheimer Treppe zum schmucklosen Betsaal emporstieg, die Zeiten, in denen die Amsterdamer Katholiken sich zum „Moses und Aaron", zum „Baum", zum „Papagei" schlichen, um dort in einer Scheune oder einem Warenlager ihren Gottesdienst zu halten und dann sofort Kanzel und Altar samt deren armseligem Zierat in einer Versenkung verschwinden zu lassen. Im Jahre 1854 erlebte Amsterdam die Vollendung des ersten kunstgerechten katholischen Kirchenbaues; die Kirche wurde dem Herzen Mariä geweiht (505). Der Vater und Meister der neueren niederländischen Baukunst, Malerei und Bildhauerei, der katholische Roermonder Dr. Petrus Joseph Hubert Cuypers, eröffnete seine ruhmvolle Künstlerlaufbahn damit, daß er 1851 das ehrwürdige Liebfrauenmünster zu Roermond in seiner ursprünglichen Schönheit wiederherstellte. Darnach haben er und seine Schüler über ganz Holland hin eine Anzahl stattliche Marienkirchen gebaut und kunstvoll ausgeschmückt und damit den Katholiken einen Ersatz geboten für die Heiligtümer der Himmelskönigin, welche die Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts ihnen entrissen hatte. Um die Höhe zu ermessen, auf die sich die marianische Kunst der Niederlande in den letzten Jahrzehnten emporgeschwungen hat, brauchen wir nur in der Sankt Anton- und Ludwigskirche zu 's Gravenhage Wilhelm Mengelbergs marmorne Madonna zu betrachten oder in der neuen Kirche von „Maria im Sand" die Marienbilder zu schauen, mit denen Petrus Cuypers und Albin Windhausen Wände und Gewölbe bedeckt haben (509 510).

Blicken wir dann noch auf das, was die Glasmaler Geuer in Utrecht und Nikolas in Roermond durch ihre Darstellungen der Vorbilder, des Lebens und der Wunder Mariens, der große Redner und Staatsmann Hermann Schaepman durch seine sinnigen Mariendichtungen, der geistvolle Literaturhistoriker Joseph Albert Alberdingk Thijm durch seine Wiedererweckung der mittelalterlichen Marienlegenden und ähnliche Veröffentlichungen zur Verherrlichung der Gottesmutter geleistet haben, gedenken wir des glänzenden Marienkongresses, der 1912 in Maastricht tagte, und des Mysterienspiels „Die sieben Freuden Unserer Lieben Frau", das, im 15. Jahrhundert entstanden, 1913 vom Juni bis zum September in Herzogenbusch wenigstens zweimal jede Woche wiederholt wurde, so werden wir sagen, daß P. Kronenburg seinem Werk mit vollem Recht den Titel geben konnte: „Mariä Herrlichkeit in den Niederlanden".

Der zweite Teil dieses letzten Bandes zeichnet sich in hohem Maße aus durch die Anschaulichkeit und Wärme des Berichterstatters. Der Verfasser war eben hier nicht bloß Augen- und Ohrenzeuge; er hat selbst in vorderster Reihe mitgearbeitet als Freund und Berater der führenden Männer und vor allem als Oberer eines Ordens, der von seinem heiligen Stifter die herzlichste Marienminne als Erbgut erhalten hat, wir meinen den in Holland weitverbreiteten und überaus segensreich wirkenden Redemptoristenorden.

Hohe Anerkennung verdienen auch die Romensche Druckerei zu Roermond und der Bekkersche Verlag zu Amsterdam dafür, daß sie das Werk so schön ausgestattet und namentlich mit zahlreichen künstlerisch und geschichtlich gleich wertvollen Bildern geschmückt haben. Möchten auf dem weiten Erdenrund viele Männer erstehen, die nach dem Muster dieses Werkes Mariens Herrlichkeit in ihren Ländern schildern und damit aufs neue beweisen, daß immer und überall die Weissagung des Magnifikat sich erfüllt: „Selig werden mich preisen alle Geschlechter!"

Otto Braunsberger S. J.

## Pädagogik.

1. Pädagogische Forschungen und Fragen. Herausgegeben von R. Stölzle. gr. 8° Paderborn, Schöningh.

5. Heft: Der Streit um die Schulaufsicht. Beiträge zur Geschichte der Schulaufsicht vor 100 Jahren. Von Emil Kämpfe. (X u. 54 S.) 1916. *M* 2.—

6. Heft: Ahasver Fritsch, ein pietistischer Pädagog vor Francke und ein Vorläufer Franckes. Ein Beitrag zur Geschichte der pietistischen Pädagogik. Von Hans Renker (IX u. 105 S.) 1917. *M* 3.40

7. Heft: Deutsche Sozialpädagogen der Gegenwart. Von Wilhelm Timmen. (X u. 125 S.) 1917. *M* 3.80

Diese drei neuen Hefte haben alle aktuelle Bedeutung und verdienen warme Empfehlung. Das erste führt in die Zeit um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts. Die alte Zeit sank, die neue hatte noch keine feste Gestalt, alles war im Gären. Auch die Schulfrage. Und eines der heißumstrittenen Probleme war die Schulaufsicht. Der Verfasser läßt einige Gegner der geistlichen Aufsicht zu Wort kommen: Steinbart, Schuderoff, Seidenstücker. Dann folgen drei Verteidiger: Dacheröden, Greiling, Zöllner. Nikolaus Funk endlich suchte einen vermittelnden Standpunkt einzunehmen. Es ist nicht ohne Interesse, die damals aufgestellten Gründe für und wider heute zu lesen. Gründe gegen die geistliche Aufsicht: dem Prediger fehlen Kenntnis der Schulwissenschaft und pädagogische Befähigung; es folgt aus ihr eine zu einseitige Bevorzugung der Religionsstoffe; die Ortsschulaufsicht ist überhaupt überflüssig; die geistliche Aufsicht mindert das Ansehen des Lehrers; gibt Ursache zu Zwistigkeiten zwischen Prediger und Lehrer, unter denen die Schule leidet; ihre Abschaffung eröffnet den Lehrern eine weitergehende Laufbahn und fördert dadurch ihre Berufsfreudigkeit. Dagegen wiesen die Verteidiger auf folgendes hin: das Schulaufsichtsrecht der Kirche ist historisch begründet, da sie Schöpferin der Schule ist; die Kirche als Vertreterin der praktischen Vernunft hat den Primat vor dem Staat; die geistliche Aufsicht ist verfassungsrechtlich gegeben; dem Prediger gebührt als dem Gebildeteren die Aufsicht über den Lehrer; auch wegen seines besseren Verständnisses für den wichtigsten Bestandteil des Unterrichts, die religiöse Unterweisung; der Wirkungskreis des Predigers ist der wertvollere; sein Ansehen macht ihn zu der geeignetsten Persönlichkeit. — Es ist Neuland, das der Verfasser hier bearbeitet hat.

Gleichfalls in eine vom Krieg durchtobte Periode führt uns das Leben von Ahasver Fritsch (1629—1701). Fiel doch seine Jugend in die traurige Zeit des großen Religionskrieges. Von diesem Zeitgenossen Speners (1635—1705), dem Vater des Pietismus, haben wir zwar wohl gewußt, daß er einer der fruchtbarsten Schriftsteller (gegen dreihundert Schriften sind von ihm bekannt), daß er der Dichter zahlreicher geistlicher Lieder und ein eifriger Pietist war. So gründete er eine „geistliche fruchtbringende Jesusgesellschaft". Daß er aber auch pädagogische Bedeutung hat, war unbekannt. Nun gräbt Renker aus dem Staub der

Bibliotheken einige pädagogische Opuscula aus. Darin verfolgte Fritsch vor allem praktische Zwecke, wie schon die Titel zeigen: Parens peccans, filius peccans, scholaris peccans; Anleitung, wie die Eltern ihren Kindern die Erkenntnis der Liebe Jesu ins Herz pflanzen können; Treuherzige Ermahnung an die Eltern, daß sie sich mehr bemühen sollen, ihre Kinder fromm denn reich zu machen; Unvorgreifliches Bedenken, wie den Duellen und Balgereien der Studenten auf Akademien mit mehrerem Nachdruck zu steuern sein möchte; Unvorgreifliches Bedenken über die Frage, woher es komme, daß heutigestags an recht gelehrten Leuten ein so großer Mangel sich ereignet. Die entsetzliche geistige und materielle Not, die Roheit und sittliche Entartung, die der Schwedenkrieg als Erbe hinterlassen hatte, dazu die Teilnahmlosigkeit der berufenen Führer, der Theologen und Prediger, die sich in öder, liebloser Polemik ergingen, wies gerade ernstere und tiefere Seelen auf das Evangelium. In der Rückkehr zum lebendigen Christusglauben, der sich in Aszese und Liebestätigkeit auswirkt, sahen sie das einzige Heilmittel für die Schäden ihres Volkes. Und bei der Jugend setzten sie ein. Francke hat bekanntlich diesen Ideen in seinen Schriften und Anstalten einen wahrhaft großartigen Ausdruck gegeben. Renker zeigt nun, daß schon Fritsch im wesentlichen die gleichen Anschauungen über Ziel und Mittel der Erziehung gehabt hat und deshalb mit Recht als Vorläufer Franckes angesprochen werden darf. Nur ist Fritsch in einigen Punkten maßvoller; er will die heidnischen Dichter nicht ganz aus der Schule verbannt wissen, und hat auch nicht daran gedacht, den Kindern Spiele zu verbieten.

Wie Ebbe und Flut folgen im Geistes- und Kulturleben individualistische und soziale Tendenzen. Auch die Pädagogik macht diese Schwankungen mit. Den Liberalismus, den Propheten der Persönlichkeitsrechte, löste gegen Ende des 19. Jahrhunderts im Bann der „sozialen Frage" und der Weltwirtschaft eine Strömung ab, die den Blick von den Rechten des einzelnen auf seine Gebundenheit im Rahmen größerer Organisationen richtete. Diese sozialpädagogischen Bestrebungen hatten 1905 durch Bamberger eine zusammenfassende Behandlung erfahren. Es ist also dankenswert, wenn Timmen diese Untersuchungen bis auf die unmittelbare Gegenwart fortsetzt. Schärfer als Bamberger unterscheidet er drei Richtungen: 1. Die sog. „Staatspädagogen", die mit Ausschluß der Kirche nur den Staat als Gemeinschaftsform anerkennen, also nur für ihn erziehen wollen. Die Hauptvertreter sind Natorp und Bergemann. Leider werden sie übergangen. 2. Die „Gemeinschaftspädagogiker" stellen neben den Staat als gleichberechtigt die Kirche und ordnen die übrigen sozialen Organisationen, Gemeinde, Schule, Familie, diesen beiden unter. Hier stehen Dörpfeld und Willmann an der Spitze. 3. „Volkspädagogiker" endlich nennt der Verfasser eine Gruppe von Forschern, die mehr praktische Zwecke verfolgen, besonders bezüglich der Volksschule und Volksbildung. Am kürzesten ist diese Richtung wohl mit dem Wort Einheitsschule charakterisiert. Genannt sind Rißmann, Tews, Kerschensteiner, Muthesius, Ziegler. Mit Recht weist übrigens der Verfasser am Schluß darauf hin, daß es nicht heißen darf: Sozial- **oder** Individualpädagogik, sondern Sozial- **und** Individualpädagogik. Die Erziehung will in erster Linie eine

Persönlichkeit bilden, aber diese Persönlichkeit muß sich einfügen in größere Verbände. Nur vermisse ich einen Verband und eine Solidarität: die der Menschheit. Der Zögling ist nicht nur Kind, Schüler, Bürger, Kirchenglied, er ist auch Mensch schlechthin. Das zu betonen, dürfte angesichts des Völkermordens nicht überflüssig sein.

2. E. Meumann, Zeitfragen deutscher Nationalerziehung. Herausgegeben von G. Anschütz. 8° (VI u. 137 S.) Leipzig 1917, Quelle & Meyer. *M* 2.60

Das gewaltige Geschehen des Weltkrieges, der die nationalen Leidenschaften in ihren Tiefen aufpeitschte, hat natürlich den alten Kampf um Menschheits- oder Nationalerziehung, der schon eine ganze Literatur hervorgerufen hat, neu verschärft. Auch der Altmeister psychologischer Pädagogik ist wenige Monate vor seinem Tod noch in die Arena gestiegen, um für die Nationalerziehung eine Lanze zu brechen. Im November und Dezember 1914 hat er in Hamburg sechs Vorlesungen gehalten. Da seine handschriftlichen Aufzeichnungen lückenhaft waren, mußte die Hand des Herausgebers ergänzend eingreifen, ohne daß man immer sieht, wo und wieweit. — Als Ziel hat sich Meumann gesteckt, auf dem Hintergrund der großen Zeit zu zeigen, daß nur auf nationaler Grundlage von einer echten Volkserziehung die Rede sein könne, daß der Kosmopolitismus vollständig versage. Der Inhalt entspricht dieser Ankündigung nun freilich keineswegs. Nach einer Einleitung, die so, wie sie vorliegt, sehr skizzenhaft den Beweis für die Notwendigkeit der nationalen Erziehung zu erbringen versucht, folgen Erörterungen über den Begriff Nationalbewußtsein, über Methoden zur Bestimmung des Volkstypus, über den deutschen Volkstypus. Erst im Schlußvortrag finden wir praktische Vorschläge, aber nicht etwa für nationale, sondern für politische Erziehung des deutschen Volkes. Dieser Schluß enthält zwar manches Sympathische, so die Forderung einer Aufrüttelung zumal der besseren Stände aus der politischen Gleichgültigkeit, einer eigenen Ausbildung der Berufspolitiker und Presseleute, einer größeren Selbstzucht der öffentlichen Meinung. Aber das Wertvolle der Schrift liegt doch in den Vorträgen über Nationalbewußtsein und Volkstypus, wo Meumann auf seinem ureigensten Gebiet sich befindet, der Psychologie. Wegen der Wichtigkeit der Sache sei eine kurze Gedankenentwicklung hergesetzt. In Gegensatz zum naiven Nationalgefühl, das instinktmäßig wirkt, setzt Meumann das reflexe Nationalbewußtsein, das diese drei Ideenkreise in sich schließt: Selbstbewußtsein, Solidaritätsgefühl, Bewußtsein der geistigen und sittlichen Verwandtschaft. Zum nationalen Selbstbewußtsein gehört der Selbsterhaltungstrieb (der aber auch die Erhaltung der andern mitverlangt), das Bewußtsein von der Eigenartigkeit der Nation (negativ: sie ist unersetzlich; positiv: sie ist sich ihres Eigenwertes bewußt, woraus die Pflicht der Selbstachtung erwächst), das Bewußtsein der Selbständigkeit. Der sittlich wertvollste Bestandteil ist das Solidaritätsgefühl, die Überzeugung vom Wechselverhältnis zwischen einzelnem und Nation, das passiv besagt die tatsächliche Abhängigkeit des einzelnen vom Ganzen und die Überzeugung, daß sein Wohl und Wehe mit dem des Ganzen verquickt ist, und aktiv den festen Willen in sich beschließt, bedingungslos (?) für

das Wohl der Nation einzutreten, wogegen die Nation für das Schicksal des einzelnen eintritt. Hier liegen die Wurzeln des Pflichtbewußtseins des einzelnen und der Stärke der Nation. Das Bewußtsein von der Verwandtschaft der Volksgenossen war ursprünglich bedingt durch Rassengleichheit. Diese Blutsverwandtschaft spielt heute nicht mehr die entscheidende Rolle. Geistige Kräfte sind in den Vordergrund getreten: Gleichheit der Sprache, gemeinsame Geschichte, Gemeinsamkeit praktischer Interessen, der Handelsbeziehungen, der Staatsverfassung, des Bodens (geographisch und klimatisch betrachtet), der Kunst. — Für die Bestimmung des Volkstyps entwickelt Neumann ein System verschiedener Methoden. Man kann von der Einzelpersönlichkeit ausgehen, etwa fünfhundert Deutsche, fünfhundert Franzosen usw. aus den verschiedenen Berufsklassen, Ständen, Geschlechtern auswählen, mit Hilfe geistiger Stichproben, der sog. Tests, ihren Charakter feststellen, um so auf die Eigenschaften der ganzen Nation zu kommen. Ergänzend müßten dazu kommen anthropometrische Untersuchungen über Körpereigenschaften, Größe, Gewicht, Gehirnvolumen usw. Man kann aber auch das Volk zum Gegenstand der Untersuchung machen. Der geschichtliche Werdegang wird reichen Aufschluß geben, wobei noch besonders darauf zu achten wäre, ob das Volk in seinem Stammsitz geblieben ist, ob es sich mit den Elementen seiner eigenen Kultur entwickelt hat oder von fremder Kultur überflutet wurde, ob es politisch ein geschlossenes Ganze blieb, ob es sich mehr kriegerisch oder friedlich entwickelt hat. Ein anderer Weg ist die Analyse der Werke und geistigen Leistungen eines Volkes (besonders in Kunst und Wissenschaft, in Sitte und Sittlichkeit, in äußerer Kultur, politisch und sozial). Aufschluß kann auch geben die Betrachtung der Ideale eines Volkes, wie sie sich äußern in den Helden seiner Epen und in den Zielen seiner Wünsche, sodann die der natürlichen Landesverhältnisse, die den Charakter eines Volkes ganz wesentlich beeinflussen, endlich die Beobachtung, ob ein Volk mehr aufnahmefähig und bedürftig ist für fremde Einflüsse oder ob es sich abschließt. — Für diese Partien wissen wir Neumann Dank, wiewohl sie zu seinem eigentlichen Thema, dem Beweis, daß nur auf nationaler Basis von wahrer Volkserziehung die Rede sein könne, in etwas losem Verhältnis stehen. So ausschließlich und schroff gefaßt, scheint uns übrigens Neumanns Satz unhaltbar, sosehr wir davon überzeugt sind, daß die Entwicklung der guten Eigenschaften heilige Pflicht jeder Nation und eine Bereicherung der ganzen Menschheit bedeutet. Nur muß ebenso entschieden betont werden, daß jede Nation auch ihre Fehler ablegen muß. Neumann kommt an verschiedenen Stellen seiner Schrift auf die Tatsache zu sprechen, daß wir Deutsche in der ganzen Welt unbeliebt sind; er findet nur einen Grund: „Niemand kennt uns in der Welt, deshalb finden wir so wenig Sympathie“ (S. 130). Höchst merkwürdig! Der gleiche Verfasser sagt: „Wir sind eben einfach in Europa noch nicht so weit, daß auch bei unsern Gegnern höhere geistige und sittliche Motive, wie das sittliche Gebot der Achtung vor der geistigen und sittlichen Eigenart anderer Menschen als der Volksgenossen . . ., eine massensuggestive Kraft erlangt hätten. Sie haben das bei uns Deutschen“ (S. 7; vgl. preußische Polenpolitik). „Wenn Völker, die von uns gelernt haben . . ., uns zum Dank dafür Barbaren schelten . . ., dann müßten

wir doch blind sein und nicht mit Tatsachen rechnen können, wenn wir von solchen Völkern noch durch andere Mittel Anerkennung hoffen wollten, als durch unerbittliche Entschiedenheit unserer Machtentfaltung" (S. 7). „Man sollte es kaum für möglich halten, daß noch immer ein großer Teil der Wahlberechtigten gerade aus den gebildeten Ständen nicht wählt, obgleich wir doch angesichts der Macht solcher Parteien wie des Zentrums, der Polen, der Dänen und Elsässer und Sozialdemokratie Grund genug hätten, die Verpflichtung zur Wahl allgemein zu fühlen" (S. 108). S. 118 ist die Rede vom Terrorismus, den manche Preßorgane ausüben, wie die sozialdemokratischen und ultramontanen; S. 121 vom Bruch des Burgfriedens in unserer ernsten und großen Zeit durch einige Zentrumsblätter und den Vorwärts; S. 135/36 werden drei Richtungen in der Jugendbewegung unterschieden, die kirchliche, die sozialdemokratische und die „nationale". Ob man uns wenigstens jetzt, nach Erscheinen dieser Proben deutschen Taktes, im Ausland richtig kennt? Nein, wir Deutschen können uns gewiß im Chor der Nationen mit Ehren sehen lassen, aber die Engel sind wir auch nicht. In weiten Kreisen unseres Volkes ist jedenfalls eine Art von Dünkel und Herrenmenschentum, die innerhalb und außerhalb der schwarz-weiß-roten Grenzpfähle aufreizend wirkt.

3. Unsere Jugend eine Wehrmacht. Beitrag zum Problem: „Das Recht des Staates, ungenützte Kräfte zur Erfüllung seiner Aufgaben heranzuziehen." Von S. Cybulz. 8° (99 S.) Berlin 1915, Concordia. *M* 1.50

Ein Schriftchen voll von herrlichen Gedanken, voll von Idealismus und Optimismus, aber wir fürchten, als Ganzes eine Utopie. Der Titel ist fast irreführend. Die Verfasserin denkt nicht etwa an militärische Wehrhaftigkeit; „wehrhaft sein heißt nicht nur Waffen tragen, sondern gewaffnet sein gegen alles Niedere und Schlechte, gegen alles, was den Menschen herabzieht von seiner Höhe" (S. 15). In Wirklichkeit steht das Problem zur Behandlung, wie die schulentlassene Jugend in den praktischen Lebensberuf und zugleich in das große Gemeinschaftsleben eingeführt werden kann, so daß der Staat dabei finanztechnisch diese Entwicklungsperiode ausnützen kann. Es wird vorgeschlagen, daß die ganze männliche und weibliche Jugend fünf bis sechs Jahre zu einem allgemeinen, unentgeltlichen Staatsdienst herangezogen wird. Die Verfasserin denkt dabei an Mitarbeit bei Jugendspielen, Tätigkeit in Jugendheimen, bei Berufsberatungsstellen, in der Krankenpflege, Vormundschaft, Armenpflege für die Knaben und für die Mädchen, unter anderem an Kleinkinderpflege (zwei oder drei Mädchen sollen einen eigenen Haushalt gründen und für einen Säugling und ein nicht schulpflichtiges Kind sorgen), Krankenpflege, Berufsvorbildung für die hauswirtschaftlichen Berufe, Wöchnerinnenpflege. Es ist ja sicher, daß hier sehr wichtige Probleme berührt sind. Die fortschreitende Auflösung des Familienlebens, dazu die soziale Zerklüftung unseres Volkes heischen dringend eine viel intensivere Sorge für die Schulentlassenen. Aber daß der vorgeschlagene Weg praktisch gangbar sei, erscheint uns sehr zweifelhaft. Unannehmbar ist uns jedenfalls eine Staatsauffassung, die nur den Staat als Quelle des Rechts und als Ziel des Strebens

anerkennt. Und neben dem Staat fällt auch der Religion und Kirche ein Teil an der Lösung der sozialen Frage zu, und nicht der letzte. **Viktor Hugger** S. J.

## Literaturgeschichte.

**Friedrich Wilhelm Webers Jugendlyrik** auf ihre literarischen Quellen und Vorbilder untersucht und kritisch gewürdigt mit Benutzung seines ungedruckten Nachlasses. Von Dr. **Maria Peters**. gr. 8° (182 S.) Paderborn 1917, Schöningh. *M* 4.—

Glühende Verehrer von Dichtern und Künstlern sehen es ungern, wenn die geistige Abhängigkeit ihrer Lieblinge in eingehender Untersuchung nachgewiesen wird. In ihren Augen sind die Geistesheroen so etwas wie eine sich selbst speisende Wunderquelle, die dem allgemeinen Naturgesetz der Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit des Irdischen nicht oder doch nur in geringem Grade unterworfen ist. Die heutige wissenschaftliche Literaturbetrachtung geht von einer wesentlich verschiedenen Ansicht aus. Sie weiß sehr wohl, daß es solche Wunderquellen überhaupt nicht gibt, daß die größten und unabhängigsten Geister die Arbeit der Vorzeit nicht entbehren können, daß insbesondere die ersten Anfänge ihres Schaffens ausnahmslos durch Vorbilder und äußere Einwirkungen der verschiedensten Art bedingt sind. Sie hält daher den Nachweis dieser Abhängigkeit nicht nur für erlaubt, sondern auch für nützlich, ja unentbehrlich. Daß diese Suche nach Quellen und Vorlagen leicht ausartet und dann ins Unfruchtbare und Kleinliche gerät, ist nicht zu leugnen, aber die Gefahr des Mißbrauchs beweist schließlich nichts gegen die Richtigkeit der Grundsätze.

Man muß es der Verfasserin der vorliegenden Arbeit lassen, daß sie im allgemeinen recht glücklich die Klippe der Pedanterie zu vermeiden wußte. Da die Jugendpoesien Webers nicht eben zahlreich sind und der ehrliche, offenherzige Dichter die Anregungen und Einwirkungen, die er andern verdankte, gelegentlich selbst bezeugte, so war die Aufgabe von Dr. Maria Peters verhältnismäßig leicht. Der Wert der Schrift wird aber dadurch nicht verringert; denn wir erhalten so statt zweifelhafter Kombinationen und geistvoller Vermutungen durchweg feststehende, wohlbegründete Resultate.

Die Erstlingspoesien des Paderborner Primaners Friedrich Wilhelm Weber stehen deutlich unter dem Einfluß der deutschen Klassiker, zumal Schillers, den unser Dichter zeitlebens außerordentlich hochschätzte und noch als Greis mit Verehrung nannte. Goethes Einwirkung war dagegen nicht sehr bedeutend: das aktive, immer zu Tätigkeit und gewissenhafter Pflichterfüllung drängende Naturell des ernsten Westfalen fühlte sich in der Genußwelt des Weimarer Lebenskünstlers nicht recht heimisch. In formeller Hinsicht schulte sich Weber auch erfolgreich an den Meisterwerken der lateinischen Klassiker. Als der Kreis seiner Kenntnisse sich erweiterte, zog ihn unter den Hainbunddichtern besonders Hölty an, dessen wehmütige, gefühlvolle Lyrik den Sohn der roten Erde zu manchen hübschen Naturschilderungen begeisterte. Die den Dichtern des Hains nahestehenden Sänger Salis und Matthisson haben ähnlich auf den empfänglichen Jüngling eingewirkt,

während Voß und Bürger nur schwache Spuren in seiner Jugendlyrik zurückließen. Sehr viel verdankte der angehende Universitätsstudent dem großen Meister in der Ballade Ludwig Uhland, mit dessen Geistesschöpfungen er im Jahre 1834 bekannt wurde. „Der schwäbische Sänger erschloß ihm die Pforten der mittelalterlichen Dichtung und führte ihn zuerst in die in verklärendem Lichte leuchtenden Hallen altdeutscher Heldenzeit. Er schlug ihm die Brücke zur Romantik." Mehr lähmend als fördernd erwiesen sich indes um diese Zeit für den jungen Mediziner die intimen Beziehungen zu einem dichterisch veranlagten, aber zur Schwermut geneigten Jugendfreund, Rudolf Rochs, der schließlich durch Selbstmord endete. Dieser Verkehr hat viel dazu beigetragen, Weber jahrelang in einer pessimistischen Lebensauffassung zu erhalten, aus der ihn endlich sein gesunder Sinn und die wiedererwachte Religiosität der Kinderjahre befreiten.

Daß in dieser trüben Zeit die dekadente Richtung eines Heinrich Heine und der düstere Weltschmerz des unglücklichen Lenau in seiner Seele einen Widerhall fanden, der in den gleichzeitigen Gedichten zum Ausdruck gelangte, setzt nicht in Erstaunen. Anderseits beweisen die von Maria Peters angeführten Stellen doch auch, wie gering im Grunde die innere Verwandtschaft Webers mit dem Spötter Heine war, dessen Pariser Boulevardwitz im Munde des kernigen Sachsen der feingeschliffenen Pointe entbehrt und durchweg den Eindruck des Unechten, Gekünstelten und Geborgten macht. Um vieles näher stand unser Dichter seinem westfälischen Landsmann Ferdinand Freiligrath, von dem er neben manchen fruchtbaren Anregungen zeitweilig auch die Neigung zum Gebrauch von ungewöhnlichen Ausdrücken und seltsamen Reimen und die Lust zur Betätigung als politischer Sänger empfing.

Zum Schluß erörtert die Verfasserin die literarische Stellung und die Weltanschauung ihres Helden, wobei sie den Gegensatz scharf hervorhebt, der nach ihrer Ansicht Friedrich Wilhelm Weber von der Romantik trennt. Nicht in allen Punkten wird man ihr hier beipflichten. Es kommt eben ganz darauf an, was man unter dem dehnbaren Begriff der Romantik versteht. Wer in dieser Literaturbewegung in Anlehnung an das bekannte Wort Goethes nur eine Art Krankheit sieht, der muß natürlich zugeben, daß Weber lediglich vorübergehend — etwa in den Jahren geistiger Unreife und seelischer Verstimmung — romantischen Anwandlungen huldigte. Man kann sogar noch weiter gehen und behaupten, die Weise eines Tieck, Novalis oder Brentano sei Weber stets fremd geblieben. Aber wer wollte leugnen, daß unser westfälischer Sänger zu dem Schlesier Eichendorff, dem letzten Ritter der Romantik, kaum weniger Beziehungen und Berührungspunkte aufweist als zu irgendeinem unter den mehr realistischen zeitgenössischen Dichtern?

Die Schriften von Professor Julius Schwering, zumal seine schöne Biographie Webers, dienten Maria Peters als Grundlage, auf der sie in fleißiger, sorgfältiger Arbeit weiterbaute. Einige bisher ungedruckte Gedichte des unsterblichen Sängers von „Dreizehnlinden", die im Anhang mitgeteilt werden, vervollständigen den Wert der gediegenen Studie. **Alois Stockmann** S. J.

---

# Umschau.

## Eine beachtenswerte Stimme zur Jubelfeier von Wittenberg.

„Möchte der verheißene Zeitpunkt nicht mehr fern sein, wo unter Einem gemeinsamen Hirten alles in Einem Glauben, in Einer Liebe und Einer Hoffnung sich zu Einer Herde bilden wird!" Mit diesem schönen Wunsche schloß König Friedrich Wilhelm III. von Preußen seinen berühmten Aufruf vom 27. September 1817, durch den er die „Union", die Vereinigung der lutherischen und der reformierten Kirche in seinem Königreiche anbahnte und begründete. Dieselben Worte setzt Pfarrer Alexander Löwentraut von Eulo bei Forst in der Lausitz an die Spitze seiner „Säkularschrift" [1], mit der er an das Doppeljubiläum des verflossenen Jahres, an den hundertjährigen Gedenktag der Union und an den vierhundertjährigen Gedenktag der Kirchenspaltung erinnert. Es ist eine Festschrift eigener Art, die es verdient, daß wir Katholiken ihr Aufmerksamkeit schenken. Löwentraut hat ein tiefes Gefühl für den Mißklang und Widerstreit zwischen dem religiösen Unfrieden unserer Zeit und den Mahnungen zur Einheit, Eintracht und Liebe, welche uns aus den Worten des Heilandes im Evangelium entgegentönen, und welche die alte Kirche immer so hoch gehalten und eingeschärft hat. Wir lassen darum die leitenden Gedanken seiner Festschrift wörtlich folgen.

„Die evangelische Kirche hat sich von ihrer Mutter, was die katholische Kirche doch geschichtlich ist, so weit entfremdet, daß der Sinn für eine Wiedervereinigung ihr gänzlich abhanden gekommen zu sein scheint. Das sonntägliche Bekenntnis zu einer heiligen allgemeinen Kirche gleicht vielfach einem tönenden Erz und einer klingenden Schelle — ohne die Liebe (1 Kor. 13, 1). Gleichwohl sind auch auf evangelischer Seite Ansätze vorhanden, welche auf eine Einigung größten Stils hoffen lassen. Sie liegen weit zurück in jener denkwürdigen Urkunde, auf welcher das „gottgefällige Werk" des frommen preußischen Königs Friedrich Wilhelm III., die Union der evangelischen Landeskirche von 1817, dem Säkularjahr der Reformation, beruht."

Nun gibt sich Pfarrer Löwentraut daran, die Beweggründe aufzuzählen, die einen denkenden Protestanten auf den Weg der Wiedervereinigung mit der Mutterkirche hinweisen müssen. Er sagt:

---

[1] Eine heilige allgemeine Kirche! Eine Wiederaufnahme des Reunionsgedankens in ernster und großer Zeit zur Wiedervereinigung der getrennten Christenheit und Vollendung des gottgefälligen Werkes der Union. Eine Reformations- und Unionssäkularschrift. Von Alexander Löwentraut, Pfarrer. 8° (72 S.) Leipzig 1917, Krüger & Co. *M* 1.20

„Die katholische Kirche ist die gegebene Einheit. Eine Herde: Jener großen Verheißung des großen Hirten und der Forderung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses an eine heilige katholische oder allgemeine Kirche gemäß hat die katholische Kirche von Anfang an die Einheit und Allgemeinheit der Kirche erstrebt und erreicht. Sie blickt in diesem Betracht auf eine bald zweitausendjährige Geschichte ihres Daseins zurück. Sie ist daher die gegebene Einheit" ... (S. 16).

„Eine Herde und Ein Hirt.... Will die Kirche als menschliche Gemeinschaft bestehen, so muß sie auch einheitlich regiert werden. Wäre noch keine einheitliche Führung und Regierung für sie vorhanden, wahrlich, eine solche müßte sobald wie möglich noch erfunden werden" (18).

Der gemeinsame Oberhirt ist nach Löwentraut unzweifelhaft der Nachfolger des Apostels Petrus, dem der Herr auch nach protestantischer Schrifterklärung (Dr. B. Weiß) das Oberhirtenamt über die Gemeinde übertragen hat.

„Die katholische Kirche hat nun das kirchliche Oberhirtenamt des Papstes allzeit in hohen Ehren gehalten und damit die Erfahrung gemacht: ‚Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende' (Matth. 28, 20). Das Papsttum schaut auf eine bald zweitausendjährige Nachfolge Petri in einer Dynastie zurück, welcher keine andere in der Welt an die Seite gestellt werden kann. Stürme und Wogen auf dem Völkermeer im Lauf der Jahrhunderte sind nicht imstande gewesen, dasselbe zu erschüttern, geschweige denn zu vernichten, vielmehr haben solche dazu beigetragen, die Felsennatur des Papsttums zu offenbaren gemäß jener Verheißung: ‚Du bist Petrus und auf diesen Felsen will ich bauen meine Gemeinde, und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen'" (22).

„Ein Glaube. Die von dem Apostel (Eph. 4, 13) geforderte Einheit des Glaubens ist die Grundbedingung für die Einheit der Kirche. Sie ist die ‚Einheit des Geistes' (Eph. 4, 3), auf der die äußere Einheit der Kirche beruht. Die Wahrheit ist überhaupt im letzten Grunde nur eine. Daher kann auch der Glaube an jene Wahrheit im letzten Grunde nur eine sein: ein Glaube, der seinen Ausdruck im Apostolischen Glaubensbekenntnis gefunden hat" (24).

Dieser Glaube der katholischen Kirche, sagt Löwentraut weiter, finde seine schönste Auslegung im sog. Römischen Katechismus des Konzils von Trient, der „sich durch Übersichtlichkeit, Klarheit, Gründlichkeit, Vollständigkeit und Reichhaltigkeit, vor allem aber durch seine kirchliche Einheit, Reinheit und Hoheit auszeichne". Den Inhalt dieses katholischen Katechismus vergleicht nun Löwentraut mit dem, was Dr. Martin Luthers Kleiner Katechismus enthält, und kommt zu dem Schluß:

„So stimmen beide Katechismen, beide Konfessionen wesentlich überein. Ein Grund zur Aufrechterhaltung einer Spaltung liegt daher nicht mehr vor, wenigstens nicht für die, welche den Katechismus kennen und sich dieser Übereinstimmung im Kernpunkt der christlichen Religion bewußt geworden sind: ‚Du sollst Gott deinen Herrn lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allen Kräften und von ganzem Gemüte und deinen Nächsten wie dich selbst' (Luk. 10, 27)" (27).

Im einzelnen wird diese Übereinstimmung noch gründlich nachgewiesen in betreff der wichtigsten sog. Unterscheidungslehren, wie der katholischen Lehre von der Heiligen Schrift und der mündlichen Überlieferung, der Rechtfertigung durch

den lebendigen Glauben und ganz besonders in betreff der Sakramente (Absolution, Abendmahl, Meßopfer). Auch die katholische Lehre von der Heiligenverehrung, dem Fegfeuer, dem Ablaß ist kein Trennungsgrund, obwohl dieser letzte Artikel immer noch zu den „Schreckgespenstern" gehört, mit denen man „die Welt von der katholischen Kirche abzuschrecken sich alle Jahre wieder am Gedächtnistage der Reformation, auf Gustav-Adolf-Festen und sonstigen Veranstaltungen in mehr oder weniger protestantischem Sinn sich bemüht" (47).

„Ein Kultus. Die katholische Kirche hat auch überall und jederzeit einerlei Kultus oder Gottesdienst. Im Vordergrund des Kultus steht die tägliche Feier des Sakramentes des Altars oder die Messe nach dem Gebot des Herrn, das heilige Sakrament oft zu feiern und nach dem Vorbild der Urgemeinde, welche täglich zusammenkam, das Brot zu brechen" (51).

Nun sucht Löwentraut den Protestanten, von denen „nur wenige die Messe kennen, die meisten aber überhaupt nichts davon wissen", das heilige Meßopfer zu beschreiben und verständlich zu machen. Sein Schluß lautet:

„Ja, das müssen wir unbedingt zugeben, in dieser Feierlichkeit der Messe liegt die Anziehungskraft des katholischen Gottesdienstes, die der kahle Wortgottesdienst der evangelischen Kirche eingebüßt und verloren, weil diese das Verständnis des Sakramentes als eines Opfers und eines Opfermahles aufgegeben hat. . . . Sie hat in diesem Stück, wie man zu sagen pflegt, das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. . . . Laßt uns daher zurückkehren zu der ersten Liebe der katholischen Kirche!" (54 f.)

„Eine Kultur. Das Gedächtnisopfer Jesu Christi ist das Zentrum des katholischen Gottesdienstes. Das Selbstopfer des Christen [ist] Stern und Kern des katholischen Lebens in allen seinen Äußerungen und Beziehungen, kurz gesagt, der Kultur. Kultus und Kultur hängen zusammen wie Ursache und Wirkung. . . . Alles, Handel und Wandel, Kunst und Wissenschaft, Erziehung und Bildung, Kirche, Schule und Haus, Natur und Kreatur werden von der einen, heiligen, katholischen Kirche auf Erden in den Dienst der Verherrlichung Gottes und der Nächstenliebe gestellt. So ist die katholische Kirche die Schöpferin und Trägerin der neuen, christlichen Kultur geworden. In diesem Opfersinn haben die katholischen Orden nach Maßgabe der weltverleugnenden ‚evangelischen Räte' der Armut, Keuschheit und des Gehorsams christliche Kultur unter die heidnischen Völker gebracht, und als Träger und Pfleger der Caritas, der christlichen Nächstenliebe, gute Werke der Barmherzigkeit an den Armen, Elenden und Verlornen geübt. . . . Die katholische Kirche hat das große Kulturproblem schon längst gelöst in der Einheit von Staat und Kirche. Sie ist nach dem allen die gegebene Einheit und Größe und kann allein nur das Ziel einer Wiedervereinigung werden. Die religiöse Spaltung ist die Ursache alles innern kirchlichen und politischen Zerfalles" (56 f.).

„Der einzige Weg. . . . Das wird der einzige Weg zum Ziel sein: eine Gegenbewegung [gegen die ‚Los von Rom'-Parole] allergrößten Stils, die jener mit Nachdruck zu begegnen imstande ist. Lassen wir in der Liebe zu Gott und dem Nächsten in dem Bewußtsein der Forderung des Herrn (Joh. 17, 21), ‚daß sie alle eins seien', den alten konfessionellen Hader und Neid fahren, und richten wir das Steuer des evangelischen Kirchenschiffleins mit dem Kleinod der Rechtfertigung nach Apg. 28, 14 ‚gen Rom', der Kirche der Heiligung, um uns wieder mit einer heiligen allgemeinen Kirche zu vereinigen. ‚Eine heilige

allgemeine Kirche' sei die Losung. Reunion sei's Panier! Sie wäre die rechte Vollendung der vor 100 Jahren begründeten Union" (59).

In Kürze bespricht dann der Verfasser noch einige Einwendungen und Bedenken gegen seinen Vorschlag und richtet zuletzt an seine Glaubensgenossen das folgende herzliche Schlußwort:

„Der Herr erbittet und verheißt Einheit. Die Apostel fordern und mahnen zur Einheit. Die Vernunft fordert Einheit. Die Verhältnisse des Weltkrieges drängen zur Einheit. Not nähert. Das Streben unserer modernen Zeit ist im Grunde eine große Lossagung und Losbewegung von der Kirche. Die Feinde Christi wollen nicht, daß diese über sie herrsche (Luk. 19, 27). Es gibt aber dennoch einen Herrn, einen Glauben, eine Taufe, einen Gott und Vater unser aller, der da ist über uns allen und durch uns alle und in uns allen. Wir alle müssen daher ein Leib und ein Geist sein, berufen auf einerlei Hoffnung unseres Berufes (Eph. 4, 4—6). Soll und will die Menschheit erlöst werden und zum Frieden kommen, will sie Gottes Eigentum, ein priesterliches Königreich und ein heiliges Volk sein (2 Mos. 19, 5 6): so muß endlich eine Herde und ein Hirte werden, d. h. eine heilige allgemeine Kirche. Alle Götzen, welcher Art sie auch seien, müssen fallen, alle Trennungen müssen aufhören, alle eigenen Anschauungen und Meinungen aufgegeben werden. Das Land muß voll Erkenntnis des Herrn sein, wie Wasser das Meer bedeckt (Jes. 11, 9). Die Liebe und Barmherzigkeit Gottes muß aller Herzen erfüllen und regieren. Die Welt liegt in der Gewalt des Argen (1 Joh. 5, 19). Die Reiche der Welt aber müssen unseres Gottes, und alle Macht der Welt unseres Herrn Jesu Christi werden (Off. 12, 10). — Wie der Glaube ohne Werke, also ist auch das Reich Gottes ohne Politik tot. Die Politik aber des Reiches Gottes ist, wenn anders es zu Stand und Wesen, Geltung und Einfluß, Regierung und Herrschaft kommen soll: Einheit, Reinheit und Hoheit der Kirche. Es wird eine Herde, ein Hirt werden, auf daß sie alle eins seien. Die wahre Religion und Kirche sind allgemein (Eph. 4, 4—6). Ich glaube an eine heilige allgemeine Kirche" (71).

Solche Gesinnungen und Worte sind ein wohltätiges Gegengewicht gegen die zahlreichen Ausbrüche der Lieblosigkeit, Ungerechtigkeit und des Unverstandes, die im vergangenen Jahre gegen die katholische Mutterkirche laut geworden sind. Pfarrer Löwentraut wandelt, wie er selbst mehrmals hervorhebt, in den Fußstapfen des verstorbenen Breslauer Domherrn Dr. Seltmann und sucht einen Massenübertritt der Protestanten zur alten Kirche anzubahnen. Diesem gemeinsamen Übertritt, meint er, müßten Verhandlungen der beiden Teile und nötigenfalls beiderseitige Zugeständnisse (Konzessionen) vorangehen. Wir haben schon bei andern Gelegenheiten (z. B. im 94. Bd. dieser Zeitschrift [Nov. 1917] S. 230) darauf hingewiesen, daß angesichts der jetzt herrschenden Geistesverfassung des protestantischen Teiles der Christenheit, wo fast jeder einzelne seinen besondern Glauben hat, ein solcher Weg nicht zum Ziel führen kann. „Daß ein Übertritt einzelner nicht viel nütze" (S. 58), um das hohe Gut der Glaubenseinheit zu verwirklichen, mag richtig sein. Aber solange die meisten Protestanten nur in der einen Erkenntnis, daß sie keine Katholiken seien, miteinander übereinstimmen, wird keine andere Wahl übrig bleiben, als daß jeder für sich der erkannten Wahrheit dann folge, wann er zu ihrer Einsicht gelangt, ohne darauf zu achten, was der große Haufen tut. **Matthias Reichmann S. J.**

## Eine Bankrotterklärung des monistischen Jenseitsgedankens.

Mitten während des verheerenden Weltkrieges, der uns umtobt, hatte Ernst Haeckel in Jena eine neue Kampfesschrift gegen den christlichen Unsterblichkeitsglauben veröffentlicht unter dem Titel: „Ewigkeit. Weltkriegsgedanken über Leben und Tod, Religion und Entwicklungslehre". In einem eigenen Beihefte zu dieser Zeitschrift (Kulturfragen, 2. Heft, 1916) haben wir bereits die traurige Öde des Haeckelschen Ewigkeitsgedankens beleuchtet und seine Angriffe gegen die Lehre von der persönlichen Unsterblichkeit zurückgewiesen, welche die festeste Stütze unserer heldenmütigen Kämpfer im Felde und unserer ebenso heldenhaften Heimatarmee ist. Zugleich wurden in jener Schrift auch die unheilvollen Wirkungen von Haeckels Kulturarbeit enthüllt, wie sie in der zu seinem achtzigsten Geburtstage ihm vom deutschen Monistenbunde gewidmeten Festschrift „Was wir Ernst Haeckel verdanken" mit erschreckender Klarheit zutage treten. Wer die Verheerungen, die der moderne atheistische Monismus in dem religiös-sittlichen Empfinden unseres Volkes anzurichten droht, richtig einschätzen will, der lese in Adolf Levensteins 1912 erschienenem Buche „Die Arbeiterfrage" die Antworten, welche Hunderte von sozialdemokratischen deutschen Arbeitern auf die Fragen: „Glauben Sie noch an Gott?" und: „Welche Bücher haben Sie gelesen?" gegeben haben. Da klingen uns auf die erstere Frage Antworten entgegen wie: „Nein, ich glaube nicht an Gott" — „Ich bin aus fester Überzeugung Atheist" — „Bin Atheist. Materie und Energie bedingen auf Grund ihrer Wechselwirkung die Ereignisse in der Natur und im Universum. Als Mensch, der die biblischen Mythen und Sagen als das betrachtet, was sie sind, war ich es mir schuldig, der Kirche den Rücken zu kehren" — „Ich bekenne mich zur monistischen Weltanschauung" — „Ich glaube, daß ein paar Pfund Rindfleisch eine gute Brühe geben, sonst nichts" — „Stehe auf dem Standpunkt der Monisten" usw. Und auf die Frage, woher sie diese Weisheit geschöpft haben, erhalten wir Antworten wie: „Durch Dodels Schrift ‚Moses oder Darwin' erhielt mein Glaube an Gott den Gnadenstoß" — „Schon als Schuljunge warf ich den persönlichen Gott über Bord. Dann gaben mir die ‚Welträtsel' eine neue Weltanschauung. Ich möchte mich Antitheist nennen, nicht Atheist" usw. Unter den Büchern, die diese armen Leute gelesen, begegnen uns immer wieder Namen wie Haeckel, Büchner, Bölsche, Nietzsche, Horneffer und eine Masse niedriger Schundliteratur. Es ist hohe Zeit, die Gefahr zu erkennen, die aus der Popularisierung des Haeckelschen Monismus unserer christlichen Gesellschaftsordnung erwächst, deren Fundamente durch die Apostel des modernen Unglaubens untergraben werden. Diese Gefahr ist es, auf welche der protestantische Biologe J. Reinke bereits am 10. Mai 1907 im deutschen Herrenhause nachdrücklich aufmerksam gemacht hat.

Leider hat Haeckel mit seiner monistischen Weltanschauung auch Schule gemacht unter den jungen Lehrkräften an unsern Universitäten. Sogar an der Universität Bonn im katholischen Rheinland hat ein Privatdozent der Philosophie und ehemaliger katholischer Theologe, Dr. Johannes Maria Verweyen, sich bemüßigt gefühlt, in einem populärwissenschaftlichen Vortrage über Krieg

und Jenseitsglaube, den er während des gegenwärtigen Weltkrieges in Berlin, München, Kassel und zuletzt in der Lesegesellschaft zu Bonn am 1. Februar 1917 hielt, den „populären Unsterblichkeitsglauben" der Eifelbewohner seinem neuen monistischen Unsterblichkeitsglauben gegenüberzustellen und seinen Zuhörern die Annahme des letzteren an Stelle des ersteren zu empfehlen. Die Parallele, die er zwischen dem alten und dem neuen Unsterblichkeitsglauben zog, ist jedoch so sehr zum Nachteil des letzteren ausgefallen, daß sie einer Bankrotterklärung desselben gleicht und jeder denkende Mensch sich sagen muß: Nun, dann bleiben wir doch lieber beim alten! Ja, wir dürfen wohl behaupten, daß selten ein katholischer Apologet einen so überzeugenden Beweis für die Erhabenheit und die Unersetzbarkeit des christlichen Jenseitsglaubens erbracht hat wie gerade J. M. Verweyen in seiner erwähnten Rede. Deshalb wollen wir uns hier mit seinem Vortrage, der in der katholischen Presse anfangs einige Aufregung verursacht hat[1], etwas näher beschäftigen, nachdem er ihn jetzt in dem Münchener freimaurerischen Organ „Der unsichtbare Tempel. Monatsschrift zur Sammlung der Geister" (II, 4. Heft, April 1917, S. 146—161) veröffentlicht hat, und zwar, wie er versichert, in „wörtlicher" Wiedergabe.

Nachdem Verweyen in gelehrten Worten den Begriff des „Jenseits" erörtert hat, das der Gegenstand des Unsterblichkeitsglaubens sei, legt er zuerst den „populären Unsterblichkeitsglauben" dar. Allerdings ist seine Wesensbestimmung desselben nicht bloß philosophisch unzulänglich, sondern auch zum Teil geradezu unrichtig, was bei einem Privatdozenten der Philosophie, der ehemals sogar katholische Theologie studierte, einigermaßen befremden muß. Nach der „platonisch-christlichen Annahme" soll der Mensch „aus zwei Wesenheiten bestehen: einem sichtbaren Leibe und einer unsichtbaren, übersinnlichen Seele". „Diese sog. dualistische[2] Denkweise steht und fällt also mit der Behauptung eines vom Körper wesentlich verschiedenen, in ihm wohnenden Geistes als einer besondern Substanz, die nur vorübergehend mit jenem verbunden ist. Als monistisch bezeichnen wir demgegenüber die anthropologische (naturphilosophische) Überzeugung von der strengen Einheitlichkeit des menschlichen Wesens." Sollte Herr Dr. Verweyen denn wirklich noch nichts davon gehört haben, daß Seele und Leib des Menschen nach der christlichen Schulphilosophie eine einzige komplette Substanz und Natur bilden, und daß die Seele als Wesensform des Körpers nicht bloß „in ihm wohne", sondern auch das Prinzip aller seiner Fähigkeiten sei? Dadurch, daß man eine Ansicht falsch darstellt, sucht man sich vergeblich ihre Widerlegung zu erleichtern. Deshalb hat Herr Dr. Verweyen hier gar nichts bewiesen zugunsten seiner monistischen Seelenlehre gegenüber der

[1] Siehe z. B. die Artikel in der Köln. Volkszeitung vom 11. Februar 1917 (Nr. 117): „Weltkrieg und Jenseitsglaube"; 14. Febr. 1917 (Nr. 124): „Jenseitsglaube"; 19. Febr. 1917 (Nr. 139): „Nochmals Dr. Verweyen"; 29. April 1917 (Nr. 334): „Krieg und Jenseitsglaube".

[2] Die in den Zitaten gesperrten Worte sind auch im Original durch Sperrdruck hervorgehoben.

dualistischen. Die „strenge Einheitlichkeit des menschlichen Wesens" wird in letzterer ebenfalls vollkommen gewahrt, während die monistische Seelenlehre an Stelle der Einheitlichkeit die Einerleiheit setzt, die widerspruchsvolle „Identität" von Seele und Leib. Das hätte der Herr Privatdozent für Philosophie doch ebenfalls wissen können.

Die Beweise, die der Vortragende hierauf gegen die Annahme einer „selbständigen Seele", die nach der Trennung vom Leibe noch zu existieren und zu wirken vermag, seinen Zuhörern vorführte (S. 148 ff.), erheben sich nicht über das Niveau der materialistischen Seelenlehre eines Büchner und Haeckel und sind deshalb auch keiner weiteren Beachtung wert. Man kann wohl mit Grund bezweifeln, ob er selber an die Stichhaltigkeit dieser Argumente glaubt. Denn wenn er daran glaubte, müßte er doch seinen Zuhörern sagen: Also werft den christlichen Unsterblichkeitsglauben ruhig über Bord und schert euch nicht weiter um denselben; denn durch eine als falsch erkannte Überzeugung darf kein vernünftiger Mensch sein Handeln beeinflussen lassen. Aber nein, so schließt Herr Dr. Verweyen nicht, obwohl es der einzig richtige Schluß wäre; er behauptet vielmehr das gerade Gegenteil: „Theoretische Begründung und praktische Bedeutung, Lebenserkenntnis und Lebenswerte aber sind zweierlei. Beide können in umgekehrtem Verhältnisse zueinander stehen. Die Lebenslüge, die das Leben eines Menschen trägt und fördert, stellt unter rein biologischem, zuweilen auch ethischem (!) Gesichtspunkte einen höheren Wert dar als die Lebenswahrheit, an der ein Mensch zerbricht."

Klingt das nicht wie ein verzweifelter Schrei aus einer von innerem Zwiespalt zerrissenen Seele? Und Heimweh nach dem verlorenen Paradiese eines besseren Jugendglaubens klingt aus den folgenden Worten: „Er (der Jenseitsglaube) war und ist denen, die ihm mit lebendiger Überzeugung anhangen, eine unversiegliche Quelle des Trostes und der Kraft in allen Leiden und Kämpfen. Er gewährt den Mühseligen und Beladenen die Aussicht auf ein ewiges, besseres Leben, das sie für ihre Armseligkeiten des rasch verfliegenden gegenwärtigen überreich entschädigen werde. Wie es in einem alten Liede zu schlichtem Ausdruck gelangt: ‚Über den Sternen, da wird es einst tagen, da wird dein Hoffen und Sehnen gestillt; was du gelitten und was du getragen, dort ein allmächtiges Wesen vergilt!'" Wenn Verweyen (S. 151) den Text des hl. Paulus über die Auferstehung der Toten (1 Kor. 15) in chiliastischem Sinne auslegt und meint, „das ganze Urchristentum" habe die Jenseitserwartung nicht im Sinn einer „Seelenunsterblichkeit" verstanden, so ist er allerdings in einem großen Irrtum befangen, der aus seinen mangelhaften theologischen Kenntnissen entspringt. Sehr richtig aber ist es, was er weiterhin über die Bedeutung des Jenseitsglaubens für das Christentum sagt: „Das Credo in resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi — der Glaube an die Auferstehung der Toten und ein ewiges Leben — krönt das sog. Apostolikum und schallt als mächtiger Akkord durch die christlichen Jahrhunderte."

So spricht aus Dr. Johannes Maria Verweyen die anima naturaliter christiana unter dem mächtigen, unvergeßlichen Eindruck eines katholischen Hoch-

amtes. Jetzt kommt aber der moderne Mensch wieder zu Wort und sagt das Gegenteil. Die Hoffnung auf den Himmel und die Furcht vor der Hölle erklärt er für ein „geringwertiges, grobes und pädagogisch fragwürdiges Mittel zur äußeren Bändigung jugendlicher Wildheit bei Völkern wie bei Individuen. Er findet im Rahmen einer modernen, biologisch und psychologisch gerichteten Pädagogik keine Stelle mehr". Nur als „eine Durchgangsstufe zu Höherem" soll der christliche Jenseitsglaube heute noch historischen Wert haben, während er fünf Minuten vorher noch als „eine unversiegbare Quelle des Trostes und der Kraft in allen Leiden und Kämpfen" von demselben Dr. Verweyen gepriesen wurde! Er müßte auch aus seinem Katechismus noch wissen, daß die Beweggründe der Hoffnung und der Furcht in der christlichen Pädagogik nur eine untergeordnete Stelle einnehmen gegenüber dem Kardinalmotiv der Liebe.

Was will er aber nun an den Platz der vermeintlich veralteten Pädagogik des Christentums setzen? Der moderne Mensch, so meint er (S. 152), darf „das Jenseits nicht hinter dem Grabe suchen, sondern innerhalb der kontrollierbaren Erfahrung". Sein Jenseitsverlangen muß eine andere „Erscheinungsform" annehmen. „Wenn sich der alte Himmel nicht mehr über unserem Dasein wölbt, so muß sich ein neuer — vielleicht nur ein bescheidener, aber dennoch köstlicher — bilden. Denn ohne irgendeinen ‚himmlischen Ort', in dessen Stille wir uns aus allen Irrungen und Wirrsalen zu retten vermögen, dessen Höhe uns immer von neuem aus allen Niederungen und Ermattungen zum Adlerfluge einlädt, versinkt unser Leben in öde Wüstenei. An einem jenseitigen Ufer wachsen — wenn das Bild erlaubt ist — alle Lebensbäume unserer Ideale, und der höhere Sinn unseres Daseins liegt darin beschlossen, daß wir uns ihnen entgegenbewegen durch den Strom der Endlichkeit und Unvollkommenheit hindurch. Tief im Menschen lebt die Sehnsucht nach unvergänglichen Werten, welche die Stimme der Zeiten überdauern."

Als solche unvergängliche Werte nennt er an erster Stelle „das Wesen des Geisteslebens, das im Zeichen der Zeitlosigkeit steht". „Zwar gehört es als bestimmter innerer Vorgang wie alles Geschehen der Zeit an. Aber der Inhalt, der in ihm erfaßt wird, die Werte, um deren Verwirklichung es sich müht, sind der Zeitlichkeit entrückt. Jedes gültige Urteil ist seiner Idee nach für die Ewigkeit gefällt. Die Eigenart unseres Geistes verpflichtet uns auf ewige Wahrheiten." „Das Erkennen verläuft in der Zeit und teilt dessen Schranken. Doch die gültige Erkenntnis ist an sich zeitlos. Ja, alles Streben nach Wahrheit ist selbst schon vom Geiste des Ewigen berührt und empfängt durch ihn eine zeitüberlegene Weihe."

Das ist ja sehr wahr und sehr schön gesagt; aber paßt es auch in die monistische Psychologie Verweyens, die den christlichen Ewigkeitsgedanken seines Inhaltes längst entleert hat? Nein, da wird es zur leeren Phrase, zu einem Taschenspielkunststück, das nur auf Täuschung der frommen Zuhörer berechnet ist. Was ist der „Geist des Ewigen", was sind die „ewigen Wahrheiten", die aus ihm stammen, im monistischen Sinne? Der Geist des Ewigen bedeutet hier nur

den „Weltgeist", der identisch ist mit der Materie und an „Geist" nicht mehr besitzt als etwa der Weingeist oder der Schwefeläther; die ewigen Wahrheiten bedeuten hier nichts mehr als zufällige Denkgewohnheiten, die sich in unsern Gehirnatomen entwickelt haben und fortwährendem Wechsel unterliegen. Man sei also ehrlich und bediene sich nicht gleißnerischer Phrasen, um die christlichen Zuhörer auf den Leim des Monismus zu locken! Von dem gleichen inneren Werte ist auch „der moralische Wille, im Bilde geredet", der uns nach Dr. Verweyen „mit einem Reich zeitlosen Geltens" verbinden soll. „Wer der Stimme des Guten gehorcht, die er in seinem Innern vernimmt" ... „ist gesalbt mit dem geistigen Öle der Unvergänglichkeit, mag sein Leib der Verwesung erliegen, mag er draußen auf dem Schlachtfelde in Fetzen zerrissen werden" usw. Uns kann nur Trauer und Ekel bei diesem salbungsvollen monistischen Wortspiel erfassen, mit dem uns Dr. Verweyen mitten im Weltkriege aufwartet.

An Stelle der alten Unsterblichkeit der Seele soll nach ihm fürderhin das Fortleben im Andenken der Menschen treten (S. 154 ff.). „Von hier aus gesehen sind es in Wahrheit die Hinterbliebenen, welche den Toten Unsterblichkeit verleihen." ... „Wahrhaft Tote sind nur die Vergessenen." „In diesem völlig veränderten Sinne dürfen auch wir sagen, daß der Geist den Tod überdauert, daß er fortlebt, sofern er fortwirkt." „Wie in der Welt keine psychische Energie verlorengeht, so wird auch jede geistige Tat mit unvergänglichen Lettern in das Buch des Lebens eingetragen. Die Täter vergehen, aber die Taten bleiben." „Leb im Ganzen! wenn du lange dahin bist, es bleibt."

Damit glaubt Dr. Verweyen seine Zuhörer mit dem neuen Jenseitsglauben versöhnt zu haben: „Dies ist unsere Antwort auf die uralte, nie verstummende Frage: Was kommt nach dem Tode? Die Lebensfackel des Individuums erlischt. Kein Jenseits über Wolken wird sie je wieder — soviel wir wissen [!] — anzünden. Aber ihr Licht strahlt hinüber in das Zukunftsland der Menschheit, das zwar jenseits der Zone des Einzellebens liegt, aber sich doch der diesseitigen Gesamtwirklichkeit einfügt."

Aber ist diese Antwort auch genügend? Vermag sie einen denkenden, edlen Menschen wirklich zu versöhnen mit dem neuen Jenseitsideale? Dr. Verweyen scheint es jetzt selbst wieder ganz katholisch zu bezweifeln:

„Diese Fragen wiegen schwer. Und jeder Ehrliche, der ihm selber entsagte, wird bekennen: Der Glaube an ein Weiterleben im Jenseits, fern vom diesseitigen Jammer in seinen tausendfachen Gestalten, war ein wunderbar seliger Traum, aus dem mehr als einer mit Schmerzen erwachte oder aufzuwachen nicht einmal die Kraft besaß. ... Dem Jenseitsgläubigen aber ging die Frühlingssonne der Hoffnung niemals unter. So konnte er jubeln: ‚Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg?' Er wußte über seinem Haupte die schützende Hand eines gütigen Vaters, der seine Getreuen durch das Dunkel und die Heimsuchungen schnell vorübereilender Erdentage in den lichten Himmelssaal der Ewigkeit geleiten werde. Unter Jubel und Frohlocken

gingen die Märtyrer in den Tod, Christus, ihrem Gott entgegen, der ihnen im nächsten Augenblicke die ‚Krone des Lebens' reichen werde und sie tröstete in den Qualen mit der Versicherung: ‚Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, wenn er auch gestorben ist.' Stephanus, der erste Blutzeuge für die christliche Lehre, nahm allen späteren Märtyrern gleichsam das Wort von den Lippen, als er, gesteinigt von seinen Verfolgern, triumphierend ausrief: ‚Ich sehe den Himmel offen.' Die brechenden Augen aller im Herrn Sterbenden waren nach dem himmlischen Jerusalem gerichtet, wo sie in Gott die ewige Ruhe zu finden hofften. Solche Erwartung weckte den stärksten Trieb, durchzuhalten und auszuharren in allen Prüfungen; sie unterdrückte die Neigung zur Fahnenflucht vor dem Leben. Sie milderte die letzte Not des einsam und verlassen auf seinem Schmerzenslager Verscheidenden. Sie bot einen unvergleichlichen und in dieser Form ganz unersetzbaren letzten Rettungsanker, wenn das Schiff des Lebens hoffnungslos zu zerschellen drohte."

Schließlich hat es also Herr Dr. Verweyen ganz offen herausgesagt: Der neue monistische Jenseitsglaube vermag den alten christlichen tatsächlich nicht zu ersetzen.

„Eine Nänie möchte da mancher anstimmen, dem solche Träume jenseitiger Zukunftshoffnung zerrannen." Aber Dr. Verweyen stimmt darüber keinen Trauergesang an. Er setzt sich leichten Sinnes darüber hinweg:

„Und doch: Alles ist nach seiner Art. Verschiedene geistige Verfassung und Gewohnheit findet ihren Wesensausdruck auch in einem verschiedenen Glauben" usw. Das heißt mit andern Worten: Ich möchte als moderner Mensch Ihnen trotzdem empfehlen, zur neuen monistischen Lösung des Jenseitsproblems zu greifen, obwohl ich gestehen muß, daß sie eigentlich herzlich wenig wert ist. Verzichten Sie also lieber darauf, „die ideale Gleichung ganz aufzulösen"; denn es bleibt doch dabei nichts als „ein unidealer, tragischer Rest". Und dann folgen zum Schluß noch einige glättende Phrasen: „Die Geister scheiden sich, je nachdem sie die eine oder die andere Erscheinungsform des Idealismus höher bewerten." „Nicht einstimmig sind die Bilder und Vorstellungen, welche sich die Menschen von einem solchen Jenseits entwerfen. Doch auch hier verharren allgemeine Grundformen und Grundmotive in der Mannigfaltigkeit ihrer besondern Ausgestaltung. Diese trennen, während jene verbinden. Auf dem Gemeinsamen aber ruht unser Blick gerade heute mit berechtigter Vorliebe" usw.

Auch wir wollen unsern Blick zum Schluß dem Gemeinsamen zuwenden, das uns mit dem Redner verbindet. Wir danken ihm für die glänzende, wenngleich ängstlich verschleierte Bankrotterklärung des neuen monistischen Jenseitsglaubens, die er hier erbracht hat.

Erich Wasmann S. J.

## Matthias Kasimir Sarbiewski.

„Einsam und vergessen werde ich einst im Grabe ruh'n — Nichts als armseliger Staub." So hat Sarbiewski, der von seinen Zeitgenossen hochgefeierte polnische Dichter, einst gesungen (Lyr. IV Od. 28). Sein Wort schien nur allzusehr in Erfüllung zu gehen. In der ehemaligen Jesuitenkirche zu Warschau, wo er begraben wurde, bezeichnet keine Inschrift seine letzte Ruhestätte. König Ladislaus wurde an dem edlen Vorsatz, dem Dichter ein würdiges Denkmal zu errichten, durch den Tod verhindert. Eine Marmorbüste, mit der Graf Zaluski in der Warschauer Bibliothek das Andenken seines gefeierten Landsmannes ehrte, wurde von den Russen weggeschleppt oder zerschlagen. Endlich ist das schönste Denkmal, das der Dichter in seinen Werken sich selber schuf, in arge Vergessenheit geraten, nur von wenigen gekannt und geschätzt. Polen aber, sein geliebtes Vaterland, ist 1795 untergegangen. Unserer Zeit war es vorbehalten, das Interesse an dem ehedem so mächtigen Reich wieder erwacht zu sehen. Ob auch seinem berühmtesten lateinischen Dichter ein ehrenvolles Aufleben in der Nachwelt beschieden sein wird?

Man sollte geneigt sein, daran zu glauben, wenn man Leben und Wirken des hochbegabten Polen überblickt. Der altadeligen Familie Prawda in Sarbiewo, unweit Plonsk, 1595 entsprossen und an den Jesuitenanstalten Pultusk und Wilna vorgebildet, trat er 1612 in den Jesuitenorden, trotzdem sich über denselben gerade damals auf Grund der verleumderischen Monita secreta ein Sturm der Verfolgung erhoben hatte. Schon früh offenbarte sich das ungewöhnliche Dichtertalent Sarbiewskis und zog die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich. Ein zweijähriger Aufenthalt in Rom 1623—1625 gab seinem Gesichtskreis eine großartige Erweiterung, weckte das poetische Schaffen aus den tiefsten Gründen seiner Seele und verhalf ihm durch die antiken Muster zu einer erstaunlichen Formvollendung.

In Rom hatte er reichlich Gelegenheit, mit hervorragenden Männern zu verkehren. Am päpstlichen Hofe ward er von Urban VIII. hochgeehrt und feierlich zum Dichter gekrönt. In die auserlesene Zahl derer, welche sich damals mit der Verbesserung der Hymnen des Breviers zu beschäftigen hatten, wurde auch der jugendliche Jesuit Sarbiewski berufen. Nach Polen zurückgekehrt, übernahm er das Amt eines Professors der Philosophie und dann der Theologie. Als er vor Antritt seiner dogmatischen Vorlesungen in Wilna eine bestimmte Anzahl Thesen in öffentlicher Disputation verteidigen sollte, hatte sich der König Ladislaus IV. ebenfalls eingefunden. War dieser schon vorher durch die Oden Sarbiewskis mit höchster Achtung für ihn erfüllt, so zog er jetzt, unter dem allgemeinen Beifallsjubel des Auditoriums, den königlichen Ring vom Finger und ließ ihn durch den Reichskanzler dem jungen Doktor überreichen. Mit solcher Beredsamkeit, Geistesschärfe und Gründlichkeit hatte dieser disputiert. Noch näher wünschte ihn der König später an seine Person zu fesseln. Sarbiewski wurde sein Hoftheolog und Beichtvater. Gegen seinen Willen weilte der demütige und fromme Religiose unter den Großen dieser Welt. Soweit es immer möglich war, flüchtete er sich

in das Ordenshaus in den Kreis seiner Mitbrüder. Der hohe, dem Ewigen zugewandte ernste Sinn des Paters fand sich da mehr daheim als im glänzenden Palaste. Soweit er sich notgedrungen dort bewegen mußte, suchte er für das Heil der Seelen zu wirken. Rühmend erwähnen fast sämtliche Schriftsteller, daß er sich niemals in die Politik eingemischt und seinen Einfluß nicht anders als in apostolischer Weise geltend gemacht habe. In dem Dissidentenstreite, der nach Beseitigung der äußeren Gefahren das Reich von neuem erschütterte, trat Sarbiewski auch als Kontroversprediger auf. Zugleich predigte er auf den Reisen, wo er den König begleiten mußte, mit Eifer dem schlichten Volke. Ein frühzeitiger Tod machte seinem hochbegnadeten Leben 1640 ein Ende. Das in Kürze die Lebensumstände des Dichters, die Johannes B. Diel S. J. ehedem in dieser Zeitschrift (IV [1873] 159 ff. 343 ff.; V [1873] 61 ff. 365 ff.) eingehend dargestellt hat und von denen soeben in der Einleitung zu einer neuen, hochwillkommenen Arbeit Ferdinand M. Müller S. V. D.[1] berichtet.

Mitten in all den erwähnten anstrengenden Beschäftigungen wurde Sarbiewski der schönen Muse nicht ungetreu. Nach dieser Seite hin hat F. M. Müller vornehmlich seinen kritischen Blick gewendet und in ausdauernder, philologischer Kleinarbeit die vier Bücher Oden und das Buch der Epoden durchmustert, um den „Nachahmer des Horaz" bis in die einzelnen Züge hinein zu charakterisieren. Schon im äußeren Lebensgange und in der Naturanlage der beiden Dichter weiß er mancherlei Ähnlichkeiten aufzuzeigen, denen natürlich tiefeingreifende Verschiedenheiten gegenüberstehen. Viel ergiebiger fällt die Vergleichung aus, wenn die Metra, die Dichtungsformen, die Parallelstellen, Redefiguren und dichterischen Materien in Betracht gezogen werden. Vor allem dürften die zahlreichen Nachweise (S. 32—56) Interesse erregen, welche eine außerordentliche Kenntnis und Beherrschung des Horazschen Ideen- und Sprachschatzes erkennen lassen. Dabei ist selbstverständlich nicht ausgeschlossen, daß auch zahlreiche Reminiszenzen aus andern römischen Dichtern in Sarbiewskis Werke miteingeflossen sind. Hat er ja nach eigenem Geständnis den Vergilius nicht weniger als sechzigmal, die andern zehnmal durchstudiert. Obwohl ihm aber Inhalt und Form derselben in Fleisch und Blut übergegangen war, so hat er sich doch als origineller, selbständiger Dichter von Gottes Gnaden bewährt. Seine Gedichte sind nicht künstliche tote Blumen, die lebendigen Mustern nachgebildet sind, sondern es pulsiert in ihnen ein tiefinnerliches Leben voll Frömmigkeit, Vaterlandsliebe, Freundestreue und Naturfreudigkeit. Kühne Phantasie und glatte, reine Sprache spiegeln einen hochgestimmten, den edelsten Gegenständen zugewandten Geist. Am höchsten erschwingt sich dieser Dichtergenius, wenn er vom ewigen „Heimatland" (z. B. Lyr. I Od. 19), von der „Himmelskönigin" oder von den unglücklichen Zwisten und Fehlern seines Volkes singt. Seine Stimme wird vielleicht nunmehr bessere Beachtung finden als im alten Polenreiche. Es ist nicht zu

[1] De Mathia Casimiro Sarbievio Polono e Societate Iesu Horatii imitatore. Dissertatio inauguralis philologica quam ... scripsit Ferdinandus Maria Mueller. 8° (76 S.) Monachii 1917, C. Wolf & Sohn.

verwundern, daß, wie F. M. Müller hervorhebt, Kunstrichter ersten Ranges die Gedichte Sarbiewskis ungemein hoch bewerteten, ja auf gleiche Stufe mit denen seines römischen Vorbildes setzten. Um einen statt vieler zu nennen: Hugo Grotius ist der Ansicht, daß der Jünger den Meister nicht bloß erreicht, sondern hin und wieder sogar übertroffen habe.

Bei dem Bestreben des neulateinischen Dichters, christliches Denken in das antike poetische Gewand zu kleiden, ist es nicht zu verwundern, daß er manche sprachliche Wendung benutzt, die unser gläubiges Empfinden befremden könnte. Der Jesuit ermahnt z. B. einen Freund, er solle lernen, durch sich allein glücklich zu sein (ut se solus beatus esse disceret IV 34, 19). Er wünscht, das Innere seines Herzens so geordnet zu sehen, daß er nicht unter die Last äußerer Güter gebeugt, sondern als sein eigener Herr sterbe (ut non onustus sed suus moriatur II 16, 101). In dem Reichtum des eigenen Ich genügt er sich selbst, so daß er von außen nichts mehr zu begehren braucht (Me plenus extra quid cupiam? IV 12, 9 ff.). Wenn er sich selbst ganz angehört, bleibt Armut ihm fremd. Wenn sein Geist betrachtend in sich selbst einkehrt, findet er dort unermeßliche Schätze verborgen (III 6, 10 ff.). Solche Gedanken klingen allerdings stoisch und erinnern unwillkürlich an die Diatriben eines Epiktet, an das Stichwort τὰ ἐστ' ἐμοί. Aber derselbe Sarbiewski hat seinen christlichen Standpunkt an andern Stellen so glänzend und feurig zum Ausdruck gebracht, daß jede weitere Verteidigung überflüssig ist. Müller bemerkt mit Recht, daß der Dichter eine höhere Tugend als die der Stoiker zu verherrlichen pflege (S. 71). Mögen der fleißigen und dankenswerten Arbeit des Verfassers weitere Studien folgen, die sich mit dem lohnenden Thema befassen.

Joseph Stiglmayr S. J.

## Eine Erinnerung an Lord Byron.

In den Jahren 1816 bis 1818 vollendete Lord Byron den dritten und vierten Gesang seiner romantischen Reisedichtung „Ritter Harolds Pilgerfahrt". Der Glanz der Sprache, die jeder Übersetzung spottet, die prachtvollen Einzelheiten der Schilderung und lyrischer Stimmungen eroberten dem Gedicht einen bleibenden Weltruf, so zerrissen auch sonst des Werk ist, so trotzig und eigensinnig auch die unruhige und wild hinstürmende Phantasie des Dichters alle Gemarkungen künstlerischer Einheit durchbricht.

Manch sinniger Landsmann Lord Byrons muß heute bei vielen Stellen der „Pilgerfahrt" nachdenklich gestimmt werden. Da redet die Kunst und eifernde Wahrheitsliebe und gerechter Zorn eine großartige Sprache, deren Wucht das tönende Wortgepränge neidblasser Kriegshetzer erdrückt, deren Lauterkeit über dem zusammengeronnenen Schlamm des Hasses und der Verleumdung siegreich aufleuchtet.

Als 22jähriger Jüngling hatte Lord Byron die zwei ersten Gesänge der „Pilgerfahrt" vollendet und damit ein Meisterstück enthüllt, das von einem außerordentlichen Genie, nicht etwa bloß von Talent Zeugnis ablegte. Er selbst er-

kannte den Wert seiner Dichtung nicht. Erst Freunde rüttelten ihn auf. Im zweiten Gesang finden sich jene wundervollen Strophen über Hellas, die niemals wirkungsvoller als heute, einem sophokleischen Chorgesang gleich, Griechenlands ewige Tragödie trauernd begleiten. Damals seufzte das unglückliche Land unter osmanischer Herrschaft; der Knechtsinn griechischer Schwächlinge und der Hohn der erheuchelten Freundschaft Albions stachelten die Begeisterung Lord Byrons zu prachtvollem Ingrimm auf, zu einem einzigartigen Zwiegesang von Zorn und Liebe.

„O Hellas, düstrer Rest entschwund'ner Pracht!
Im Schutt unsterblich, groß wenn auch gesunken!
Wer führt nun dein zerstreutes Volk und macht
Es frei von langer Knechtschaft, freiheitstrunken?
Nicht deine Söhne, die als Helden prunken,
Sich stürzend in der Thermopylen Schluft,
Vermögen anzuschüren diesen Funken —
Wer ist's, der ihren Heldengeist beruft,
Schweift an Eurotas Strand und weckt ihn aus der Gruft?" [1]

Einem Propheten gleich überschüttet der Dichter die Schlafenden mit zornbebenden Worten:

„Erbliche Knechte, Freiheit sich zu schaffen,
Muß jeder selbst sein eigner Kämpfer sein,
Den Sieg erringen mit gerechten Waffen. —
Wird Frank' euch oder Russe retten? — Nein!
Zwar eure Dränger stürzen sie; allein
Nicht euch entzünden sie der Freiheit Licht,
Mögt ihr, Heloten, euch des Sieges freun?
Ihr tauscht den Herrn, doch nicht die Fessel bricht,
Der Tag des Ruhms verschwand, der Schande Jahre nicht." [2]

Es war im Jahr 1809. Ein englisches Schiff im Piräus nahm die letzten aus den unsterblichen Bauwerken Athens herausgebrochenen Kunstwerke für die Londoner Museen auf. Lord Elgin, der Schotte, lenkte den Raub; der italienische Maler Lusceri sorgte für kunstgerechte Zertrümmerung, der französische Konsul Fauvel mühte sich, knirschend vor Neid, einiges von den Schätzen für Paris zu ergattern.

„Doch von den Schändern jenes Heiligtumes, —
Aus dem gezwungen Pallas nur geflohn,
Da es der letzte Rest des Reichs und Ruhmes, —
Wer sprach am meisten aller Ehrfurcht Hohn?
Erröte, Schottland, denn es war dein Sohn!
England, mich freut, daß es dein Kind nicht war,
Du schonst sonst Freie, — alte Freiheit schon'!
Doch weh', man plünderte den Weihaltar,
Und schleppte Raub zum Meer, das grollend trug die Schar." [3]

[1] II, 73. Übersetzt von Adolf Böttger.
[2] II, 76. Übers. von Zedlitz.
[3] II, 11. Übers. von Böttger mit kleinen Änderungen.

„Der neue Pikt kann mit dem Raub sich brüsten,
Den Got' und Türk' verschont und Zeitgewalt!
Den Felsen gleich an seinen Landesküsten
Ist dessen Herz und Seele, starr und kalt,
Der jene Tat erdacht und sich nicht schalt,
Athenes letzte Trümmer zu verrücken;
Die Söhne schwach und ohne Widerhalt,
Sahn wohl der Mutter Leid von fremden Tücken,
Und fühlten jetzt, wie schwer Despotenketten drücken."

„Wie? es erzählen soll ein Britenmund:
Beglückt ward Albions durch Athenes Klagen?
Schlug es durch Sklaven ihre Brust auch wund,
Dem Ohr der Welt sollt ihr die Schmach nicht sagen:
Die Meereskönigin hat hinweggetragen
Die letzten Trümmer aus dem kranken Land;
Die schützend oft für andre sich geschlagen,
Sie riß herunter mit Harpyenhand,
Was sicher vor der Zeit und vor Tyrannen stand." [1]

Damals war es, als die letzte der Metopen vom Parthenon heruntergenommen ward und ein Teil des Obergebäudes samt einem der Triglyphen herabstürzte, da ein Grieche, der zusah, seine Pfeife aus dem Mund nahm, sich aus dem Auge eine Träne wischte und traurig flehend zu Lusceri sagte: Τέλος! — Das Ende! — Erst an den Gestaden des Rheins vernarbt langsam die Wunde des Dichters.

In einer erschütternden dichterischen Eingebung, die einzig dasteht, flüchtet Byron aus Waterloos blutigen Gefilden und aus seinen von Haß und Bewunderung zugleich zitternden Erinnerungen an den Korsen zu den Ufern des Rheinstromes und zur Liebe, die Harold dort genossen:

„Hinweg damit! Der echten Weisheit Welt
Ist nur in ihrer Schöpfung, — oder dein,
Natur, du heil'ge Mutter! Fruchtgeschwellt,
Prangst herrlich du am königlichen Rhein.
Ein Götterschauspiel dringt auf Harold ein,
Ein Schmelz von allen Reizen; glänzend schienen
Ihm Wälder, Berge, Früchte, Korn und Wein,
Herrnlose Vesten wehn mit ernsten Mienen
Ihm Lebewohl, wo Laub umrankt die Burgruinen." [2]

„So steht ein großer Geist, wie sie dort stehn,
Zwar morsch, und doch nichts mit dem Haufen eigen,
Ganz unbewohnt, bis auf der Stürme Wehn,
Verkehr nur haltend mit den Wolkenreigen.
In stolzer Jugend sahn sie oben steigen
Die Banner, wann Gefecht erklang im Tal;
Doch die gekämpft, sie mußten all sich neigen,
Und die gewogt, sind Staub und Schutt zumal,
Kein künft'ger Schlag bedroht die Zinnen morsch und fahl." [3]

[1] II, 17. (Böttger.) II, 13. (Böttger und Zedlitz.)
[2] III, 46. Übers. von Böttger. [3] III, 47. (Böttger.)

Hier hauste keck und gewaltig der stolze Raubgraf, hier starben und stürzten die Kriegstaten wilder Leidenschaft und ihre Zeugen, Burgen und Felsnester.

„Dich aber, freud'ger Strom, des reiche Wellen
Allwärts mit Segen tränken deinen Strand,
Dein Ufer würd' ein ew'ger Reiz erhellen,
Ließ unberührt dein Werk des Menschen Hand,
Und mähte nicht die Frucht von deinem Land
Des Krieges Sichel! In dein Tal hinein
Das Wasser schaut, heißt von der Erde Rand
Den Himmel sehn; doch fühl ich jetzt mit Pein,
Was dir, o Strom, gebricht, — du solltest Lethe sein!" [1]

Da zerschmilzt des Dichters Herz in Sehnsucht, und Harold singt das berühmte Lied:

„Der burggekrönte Drachenfels
Ragt hoch am vielgewund'nen Rheine.
Es spült die Flut des mächt'gen Quells
Um weinumrankte Felsgesteine;
Die Hügel all im Blütenglanz,
Die Felder reich an Korn und Weine,
Die Städte rings im bunten Kranz
Mit ihrer Mauern weißem Scheine:
Dies alles eint zum Bild sich hier,
Ach! doppelt schön, wärst du bei mir!

Manch blaugeäugte Maid bewies
Mit Blumen aus den lieben Händen
Sich freundlich in dem Paradies!
Von manches Wachtturms alten Wänden
Blickt grau Gestein durch grünes Laub,
Und von des Felsen schroffen Rändern
Sehn Bogen voller Schutt und Staub
Stolz in das Tal nach Rebgeländen!
Doch wünscht' ich eins am Strand des Rheins
Dein liebes Händchen drückte meins!

Geschenkte Lilien send' ich dir,
Ob auch, eh du sie wirst betrachten,
Sie längst verblüht. Nimm sie von mir,
Auch welk wirst du sie nicht verachten;
Ich habe sie so lieb gehegt,
Daß ihnen deine Augen lachten,
Und daß mein Bild in dir sich regt,
Wenn du sie welkend siehst verschmachten.
Sie sind, gedenk's, vom Strand des Rheins,
Mein Herz hat sie gesandt an deins!

Wie stolz der Fluß hier schäumt und rollt,
Der Reiz auf diesem Zaubergrunde!
Denn tausendfach sich schlingend, zollt
Er neue Schönheit jeder Stunde!
Ach könnt' ich immer leben hier!
Klingt seufzend es aus jedem Munde;
So teuer der Natur und mir
Ist wohl kein Ort im weiten Runde:
Doch glänzte mehr der Strand des Rheins,
Ach! säh dein liebes Aug' in meins!" [2]

Die erhabensten Klänge findet aber Byron in der tiefen Einsamkeit der Alpen und auf Italiens klassischem Boden. Noch einmal schleudert er Anklage und drohende Warnung gegen sein Vaterland, als er in Venedigs öder Herrlichkeit trauert.

„Und wenn kein besser Recht dir mehr verbliebe,
Venedig, wenn dein stolzer Ruhm verscholl,
So hätt' die allgefühlte Treu' und Liebe
Zu Tassos Geist, von der dein Busen voll,
Zerbrechen sollen der Bedrücker Groll.

[1] Die ersten vier Zeilen von Zedlitz, die andern von Böttger übersetzt, mit einer geringfügigen Änderung in Zeile 7.

[2] Nach Zedlitz und Böttger mit geringen Veränderungen.

Für dein Geschick trifft Schmach die Völker alle,
England zumeist; — Die Meeresfürstin soll
Des Meeres Kinder hüten; bei dem Falle
Venedigs denk' an dich, trau nicht dem Wasserwalle!" [1]

Von Schritt zu Schritt wird der Dichter wehmütiger gestimmt beim Anblick von Italiens Schönheit und Schmach. Er übersetzt (IV, 42 u. 43) die zwei berühmten Stanzen Filicajas, die beginnen:

„Italien, o Italien! — Böse Spende,
Ein tödlich Brautgeschenk hast du empfangen:
Die Schönheit! Sie schuf Leid dir ohne Ende!
Scham, Furcht und Sorge deine holden Wangen,
Und Flammenschrift erzählt, wie's dir ergangen."

Alles streitet sich um Italiens Boden. Kunst und Glauben sollte Italiens Beruf bleiben, nicht Waffenruhm.

„Italien! — Dein Weh sollt' jedes Land
Durchschallen, und es wird's, die du vor Zeiten
Der Waffen Mutter, jetzt der Kunst! Die Hand,
Die einst uns schützte, mag noch jetzt uns leiten,
Mutter des Glaubens! Völker aller Weiten
Sahst du zu deinen Himmelsschlüsseln ziehn!
Europa wird dir einst Ersatz bereiten,
Den Muttermord bereun, und rückwärts fliehn
Wird der Barbar und um Verzeihung knien." [2]

Lord Byron liebt diese prophetischen Zukunftsblicke. Mit seltsam scharfem Auge schaute er bereits ins Jahr 1811 von Griechenlands Gestaden zu seiner Heimatinsel herüber. Damals verfaßte er in Athen ein Fluchgedicht auf Lord Elgin, den Berauber des Parthenon, das aber erst 1818 veröffentlicht wurde. In diesem „Fluch der Minerva" lesen wir heute mit Staunen und Grauen das weissagende Schreckenswort, das die erzürnte Pallas Athene gegen England schleudert.

Es werde eine Zeit kommen, da die Insel in ihrem Reichtum und ihrer Meeresherrschaft erschüttert werde:

„Der müß'ge Kaufmann klagt um seine Waren,
Die jetzt zu Schiff nicht mehr das Meer befahren;
Man weist sie ab; sie lagern auf dem Sand
Und modern trostlos am blockierten Strand.
Der Weber bricht den Webstuhl; ohne Brot
Der Zukunft trotzt und grimmer Hungersnot. —
Jetzt zeigt mir doch am Steuer jenen Mann,
Der weisen Rat dem Staate leihen kann!"

[1] IV, 17, frei nach Böttger und Zedlitz.
[2] IV, 47, frei nach Böttger und Zedlitz.

England kannte bisher die Schrecken des Krieges nicht im eignen Land; es wird sie einmal erleben, die es anderswo so oft erregt.

„Beim Namen nur kennt ihr sein wüstes Grauen,
Erschlag'ne Pächter und entehrte Frauen,
Zerstörung, Öde; — ungewohnt erbebt
Ihr alle starr, weil ihr es nie erlebt. —
Mit welchem Auge flieht entlang dem Strand
Der Bauer, schaut entsetzt die Stadt in Brand,
Und wie die Flammenlohe Mauern leckt,
Und ob der Themse sich gespenstisch reckt.

Still, Albion! Selbst hast du die Fackelpracht
Vom Tajo bis zum Rheinstrom hin entfacht.
An deinen Strand stößt nun die Feuerplage;
Wer es verdient, die eig'ne Seele frage.
So fordert's das Gesetz: ‚Gib Blut um Blut!'
Vergebens klagt, wer selbst entfacht die Glut." —

Stanislaus von Dunin-Borkowski S. J.

## Musikalische „Plagiate".

Es dürfte kaum eine Kunst geben, bei der ein Reminiszenzenjäger leichter und öfter „zum Schuß" käme als in der Musik. Der Laie könnte glauben, solche Reminiszenzen fänden sich wohl nur bei mittleren und kleineren Komponisten, während die großen und genialen Meister so reich an originellen Einfällen wären, daß unsere Suche nach „Plagiaten" vergeblich sein müßte. Dem ist aber nicht so.

Mozart wurde einmal in Leipzig gebeten, die Messe eines von der Fama berühmt gemachten Meisters durchzusehen. Gefragt, was er davon halte, spielte er die Messe am Klavier und sang dazu in deutschen Worten eine humorgewürzte Kritik. Bei der Schlußfuge des Gloria setzte er an Stelle der Worte cum Sancto Spiritu in gloria Dei Patris: „Das ist gestohlen Gut, ihr Herren, nehmt's nicht übel." Aber gerade Mozart hatte wenig Grund, Steine auf andere zu werfen, denn er selbst benutzte sehr ungeniert fremde Motive, und seine Ouvertüre zur „Zauberflöte" ist nur eine Verwendung einer Clementischen Sonate. Näheres über Mozartschen Eklektizismus kann man in dem ausgezeichneten Mozartwerk der beiden französischen Forscher Wyzewa und Saint-Foix nachlesen. Freilich hat Mozart — und das unterscheidet ihn von kleineren Geistern — nie vergessen, den Stempel seines Genius aufzudrücken, auch wo er sich von andern hatte anregen lassen. Man kann überhaupt sagen, in der Verwendung fremder Motive unterscheiden sich die großen Meister nicht von den kleineren, sondern nur in ihrer Verarbeitung.

Reminiszenzen sind in der Musik stets vorgekommen und werden stets vorkommen, das ist ganz unvermeidlich. Es kommt nur darauf an, daß solche Motive mit dem Ganzen zu einer neuen organischen Einheit verschmelzen. Ein Motiv als solches ist kaum mehr als ein behauener Stein, der im neuen Ge-

bäude festsitzen muß. Wird eine Goldschmiedearbeit etwa deswegen, weil der Meister bereits gefaßte Edelsteine und Perlen benutzt, in ihrem künstlerischen Wert herabgemindert? Fast alle musikalischen Motive sind indifferenter Natur und gewinnen erst in dem Ganzen und durch das Ganze Charakter. Die geringste rhythmische Veränderung, eine andere Harmonisierung, eine Änderung des Tempos oder der Quantität der Noten, ja selbst die Lage der Tonart wird den Ausdruck modifizieren, und wäre es denn, daß ein Motiv völlig unverändert herübergenommen würde, so wäre auch das noch lange kein Nachschreiben, denn die bloße Umgebung, der Zusammenhang kann den Charakter, die Stimmung gänzlich ändern und dem Tongebilde eine eigenartige Temperatur verleihen.

Es gibt kaum ein einfaches melodisches Motiv, soweit größere, in der alten Musik ungewohnte Intervallschritte oder rhythmische Variationen nicht in Frage kommen, das nicht schon im gregorianischen Choral grundgelegt wäre, denn der Permutationsmöglichkeiten sind nicht allzu viele, jedenfalls nicht so viele, daß sie in der ausgedehnten gregorianischen Choralliteratur nicht hätten ausgeschöpft werden können. Es liegt darum auf der Hand, daß gerade bei einfacheren Tonstücken sich Anklänge niemals ganz vermeiden lassen.

Nun hat Prof. Max Chop in der Zeitschrift „Signale für die musikalische Welt" (1917, Nr. 34—37) zu unserem Thema gesprochen und zahlreiche Belege in Noten aus der klassischen Musikliteratur beigebracht, von denen wir einige aufs Geratewohl herausgreifen möchten.

Nur zu leicht, meint der Verfasser, stelle sich die Geneigtheit ein, bei irgendeiner aufstoßenden Gedankenähnlichkeit dem zeitlich uns Näherstehenden einen Strick zu drehen, ihm Unselbständigkeit vorzuwerfen oder gar bewußte Nachbildung, und die so erreichte Mißstimmung auf die Beurteilung des gesamten Werkes zurückwirken zu lassen. Man könne damit wohl einen bequemen Trumpf ausspielen und die blöde Mehrheit der Lacher auf seine Seite bringen, in den meisten Fällen aber bedeute es ein schweres Unrecht dem Schaffenden gegenüber. Wer einmal die Literatur in dieser Richtung durchforschte, würde bald zu seinem Erstaunen gewahr, daß An- und Gleichklänge bei den Klassikern ebenso heimisch seien wie bei den Romantikern und ihren Nachfolgern, daß Melodien aus dem gregorianischen Choral bei Bach, Beethoven, Schumann und Wagner als Leitgedanken auftreten. Für den Tonpsychologen aber bedeute es eine harte Nuß, wenn er entdecke, daß ein und dasselbe Gebilde, rhythmisch und tonisch nur ganz gering abgeändert, den allerverschiedensten, gegensätzlichen Stimmungen als Ausdruck diene.

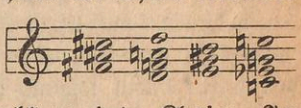
Chop kommt auch auf eigentliche Plagiate zu sprechen und führt davon etliche Beispiele an. So hat Joseph Hinterstößer, Chordirektor zu St. Ulrich in Augsburg, in den verflossenen achtziger Jahren eine Motette Domine Deus für vierstimmigen Chor veröffentlicht, die Note für Note übereinstimmt mit Moriz Brosigs früher gedruckten Motette op. 35. Doch solcher Diebstahl an geistigem Eigentum interessiert uns hier nicht weiter; wir möchten nur von unbewußten An- und Gleichklängen Kenntnis nehmen.

1. Das Choralthema praesulem doctissimum veneremur ($f^1\ a^1\ b^1\ c^2\ d^2\ c^2\ e^2\ b^1\ a^1\ g^1\ f^1$) findet sich etwas erweitert im Scherzo von Beethovens Klaviersonate in F und in dieser erweiterten Fassung Beethovens fast wörtlich in Schumanns Soldatenmarsch (Album für die Jugend, op. 68). Auch der leichte Offenbach hat das Thema in seinem „Orpheus in der Unterwelt" verwendet.

2. Das bekannte Thema $b^1\ es^2\ d^2\ c^2\ g^1\ b^1$, das sich bereits bei einer Orchesterphantasie von Ph. Em. Bach findet, hat auch Wagner wiederholt benutzt; ja es hat sogar dem bekannten Berliner Gassenhauer „Er liebte mich so tief, so tief, so tief" sein Gepräge gegeben.

3. Die ersten dreizehn Noten des Volksliedes „Zu Mantua in Banden" finden sich wörtlich im Rondosatz zum ersten Klavierkonzert Beethovens, und der Gefangenenchor aus „Fidelio" vom selben Meister deckt sich nicht nur notengetreu, sondern auch nach Rhythmus und Phrasierung mit einer Stelle aus dem Klavierstück „La Xenophone" von Ph. Em. Bach.

4. Das Gralmotiv aus „Parsifal" von Wagner entspricht dem per omnia saecula saeculorum der katholischen Liturgie, das Glockenmotiv ($c^2\ g^1\ a^1\ e^1$), das der Meister auch selbst bereits in der „Rienzi"-Ouvertüre gebracht hatte, finden wir schon in Bachs wohltemperiertem Klavier und in Beethovens „König Stephan". Auch Bendel, Goldmark und Suppé haben das Thema verwendet. Das harmonische Kleid der Stelle aus „Parsifal", die wegen ihrer ungewohnten Herbheit Staunen und bisweilen Entsetzen hervorrief, findet sich in



genau demselben Zuschnitt bereits bei Bach im wohltemperierten Klavier. Im „Fliegenden Holländer" steht ein Motiv von acht Noten, das uns vollkommen gleich in dem schwäbischen Volkslied von den drei Röslein begegnet, und die Melodie zu „Ach, lieber Südwind, blas noch mehr" aus derselben Oper deckt sich teilweise mit dem Eingangschor zu Kreutzers „Verschwender". Das Hans Sachs-Solo „Mein Freund, in holder Jugendzeit" aus den „Meistersingern" zwingt die Ouvertüre zu Nicolais „Lustigen Weibern von Windsor" in die Erinnerung, das Wellenmotiv aus „Rheingold" (zwölf Noten) Mendelssohns schöne „Melusine" und Rheinbergers „Waldmärchen". Die Schicksalsfrage im „Nibelungenring" ($a^1\ gis^1\ h^1$) verwandte schon Weber in seinem „Freischütz", das Speermotiv (zugleich die Warnung an Elsa im „Lohengrin") bringt ganz ähnlich Schumann in seiner „Genoveva", und eine Stelle aus dem Schlußgesang des beglückten letzten Wälsungensprosses (vier Takte) gleicht aufs Haar der Melodie zu den Worten „Da fahre der Teufel ins Heu" aus einem süddeutschen Volkslied. Beethoven stand Pate bei der Schwertfanfare, Schumann beim Schmiedemotiv.

5. Eine besonders reiche Ausbeute an Reminiszenzen bietet Richard Strauß. Das hat die Kritik auch stets fleißig hervorgehoben, in diesem Fall nicht einmal ganz zu Unrecht. Denn bei Strauß fühlt man den Fremdkörper oft noch zu deutlich als solchen heraus, und das Zusammenschmelzen mit dem Ganzen ist

nicht immer gelungen. Das Jochanaan-Motiv aus der „Salome“ erinnert an eine Stelle aus dem Nokturno des Mendelssohnschen „Sommernachtstraums“, der Lerchenausche Walzer aus dem „Rosenkavalier“ ganz auffällig an „Die Dynamiden“ des Wiener Walzerkönigs Johann Strauß. Anderswo hört man wieder Schubert oder Mendelssohn oder Max Bruch oder Tschaikowsky.

Alles das sind nur einige Beispiele aus der reichen Sammlung Professor Chops. Wohl jeder von uns, der einmal auf solche Dinge geachtet hat, könnte die Exempelsammlung um viele neue Nummern bereichern. So findet sich der Anfang der „Eroika“-Symphonie von Beethoven schon bei Mozart, bei dem unter Nr. 1 angeführten Beispiel ist die Erweiterung des Themas in der Schumannschen Fassung gleichlautend mit dem Anfang der Fronleichnamssequenz Lauda Sion, das in Nr. 2 wiedergegebene Motiv hat auch Mascagni in seiner Cavalleria rusticana in den verschiedensten Variationen gebracht, der Beginn der „Tannhäuser“-Ouvertüre und des gleichlautenden Pilgerchors ist wie der Anfang des Kirchenliedes „Das Grab ist leer“, der Brautchor aus „Lohengrin“ beginnt melodisch wie das Volkslied „O Tannenbaum“, die ersten zwei Takte des Kirchenliedes „Großer Gott“ sind dieselben wie bei dem schwungvollen Osterlied „Christus ist erstanden“ usw.

In den weitaus meisten Fällen liegt an solchen An- und Gleichklängen gar nichts; sie können den Wert eines Werkes nicht im geringsten mindern. So hatten Brahms und Cyrill Kistler ganz recht, wenn sie, auf solche Ähnlichkeiten aufmerksam geworden, eine nachträgliche Änderung ablehnten. Chop berichtet von diesen beiden folgende Anekdoten: Als Brahms einmal den Unwillen der Musiker erregt hatte, weil eine Stelle zu sehr an das Lied von der Freude in Beethovens Neunter erinnere, meinte er: „Daß das Thema an Beethovens ‚Deine Zauber binden wieder‘ anklinge, merke jeder Esel. Ihm sei die Sache erst aufgefallen, als das Werk im Druck vorlag. Nun möge sie stehen bleiben.“ Cyrill Kistler wurde einmal von Chop darauf hingewiesen, daß er in seiner „Kunihild“ ein Motiv aus Wagners „Lohengrin“ verwendet habe. Darauf gab der Komponist zur Antwort: „Wissen's, man hat den Baireuther so viel bestohlen, daß es auf einen mehr oder weniger nit ankommt. Lassen wir's stehen, damit sich die Öffentlichkeit ein bißl dran aufregen kann.“

Josef Kreitmaier S. J.

UT TESTIMONIUM PERHIBEAM VERITATI

Gegründet 1865 von deutschen Jesuiten

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Giselastraße 31 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., R. v. Nostitz-Rieneck S. J. (zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Österreich-Ungarn), J. Overmans S. J., M. Reichmann S. J., O. Zimmermann S. J.

Verlag: Herdersche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau (für Österreich-Ungarn: B. Herder Verlag, Wien I, Wollzeile 33).

Von den Beiträgen der Umschau kann aus jedem Heft einer gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.

6. JULI 1965

8. 10.

20. März 1972

17. JAN. 1973

25. JUNI 1973

30. JAN. 1974

-8. DEZ. 1978

5. APR. 1982

3.20