N12<521530150 021 LS

ubTÜBINGEN

A. Griesshaber
Buchbinder

Stimmen der Zeit

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

95. Band

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 fünfundneunzigsten Bandes.

Abhandlungen.

	Seite
Herrschen und Dienen. Zur Siebenjahrhundertfeier der Geburt Zitas, der heiligen Dienstmagd. (P. Lippert.)	1
Ausblick auf die russische Dogmatik. (F. Wiercinski.)	11
Ein schicksalschweres Schlagwort. (R. v. Nostitz-Rieneck.)	29
Zur Veröffentlichung des Rechtsbuches der kathol. Kirche. (J. Laurentius.)	43
Neue Wege zum inneren Frieden. (M. Reichmann.)	56
«Aufstieg der Begabten»? (V. Hugger.)	105
Freiere Wirtschaft, aber keine Freiwirtschaft. (H. Pesch.)	116
Das gegenwärtige philosophische Deutschland. (B. Jansen.)	132
Bruder Klausens »Buch«. (B. Wilhelm.)	143
Die naturwissenschaftlichen Kriegsziele unserer Gegner. (E. Wasmann.)	157
Mit dem alten Glauben in die neue Zeit. (Chr. Pesch.)	209
Katholisches Volk, kümmern dich deine Söhne? (C. Noppel.)	222
Wahn und Wahrheit im Bannkreis modernen Empfindens. (St. v. Dunin-Borkowski.)	241
Vom Grabe des hl. Petrus: Funde und Feinde. (E. Böminghaus.)	251
Das zukünftige philosophische Deutschland. (B. Jansen.)	268
Der Verlag Kurt Wolff und seine neuen Dichter. (J. Overmans.)	281
Die Ehe, das «große Mysterium». (J. B. Umberg.)	313
Anthroposophische Irrlehren. (O. Zimmermann.)	328
Die Grundlagen der russischen Moral. (St. Tyszkiewicz.)	343
Vom Expressionismus. Mit zwei Tafeln. (J. Kreitmaier.)	356
† P. August Lehmkuhl	417
Die Xaverius-Missionsbewegung. (R. Schütz.)	420
Das Selbstbestimmungsrecht der Staaten und das Weltbestimmungsrecht eines «Weltvölkerbundes». (R. v. Nostitz-Rieneck.)	439
Mensch und Christ nach anthroposophischer Vorstellung. (O. Zimmermann.)	453
Jakob Balde S. J., der «deutsche Horaz». Zur 250. Wiederkehr des Todestages des Dichters. (J. Stiglmayr.)	467
Weltkatastrophe und Christentum. Ein Blick aus der Gegenwart in die christliche Frühzeit. (E. Böminghaus.)	522
Zwei deutsche Prälaten zugunsten Pius' VII. (1810 und 1811.) (F. Ehrle.)	534
Der anthroposophische Mystizismus. (O. Zimmermann.)	555
Von einer indischen Universität. (H. Sierp.)	575

Übersicht.

Seite

Goethe-Literatur in der Kriegszeit. (A. Stockmann.) 168

Umschau.

Der Sinn des Todes. (E. Böminghaus.) 95
Ein goldener Ratsspruch. (J. Fischer.) 99
Die katholischen Schriftsteller unter der neuen Standarte. (J. Overmans.) 100
Inneres und äußeres Wachstum der christlichen Gewerkschaftsbewegung. (C. Noppel.) 102
Ein Canisiusleben. (E. Böminghaus.) 198
95 Streitsätze zum Jubeljahr Luthers. (M. Reichmann.) 200
Volksverein und Karitasverband. (C. Noppel.) 204
Fünfundzwanzig Jahre Deutsche Gesellschaft für christliche Kunst. (J. Kreitmaier.) 205
„Im heil'gen Land Tirol." (N. Scheid.) 303
Medard ruft in die Welt. (P. Lippert.) 308
Neue Beiträge zur Frage nach der Zweckmäßigkeit in der Natur. (F. Theissen.) 402
„Literarischer Troß." (N. Scheid.) 408
Von liberalen Einflüssen im Geistesleben der deutschen Katholiken. (J. Overmans.) 414
Franz Suarez als Metaphysiker. (B. Jansen.) 509
An der Bahre großer Künstler. (J. Kreitmaier.) 514
Heldenepos. (E. Böminghaus.) 518
Subjektivität des guten Gewissens. (M. Reichmann.) 614
Religiöse Schwarmgeister. (R. Herkenrath.) 617
H. Bahrs „Rudigier". (R. v. Nostitz-Rieneck.) 621

Abbildungen.

Betrachtungstafel des sel. Nikolaus von der Flüe 144
Joseph Eberz: Taufe. (1917.) 370
Joseph Eberz: Auferweckung. (1917.) 370

Verzeichnis der besprochenen Schriften.

	Seite
Adam, K., Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin	489
Anregungen für Kriegergrabmäler. 1. Heft	89
Bahr, H., Rudigier	621
Baumgarten, O., Erziehungsaufgaben des neuen Deutschlands	393
Baumstark, A., Die modestianischen und die konstantianischen Bauten am Heiligen Grabe zu Jerusalem	300
Becher, E., Die fremddienliche Zweckmäßigkeit der Pflanzengallen und die Hypothese eines überindividuellen Seelischen	402
Bichler, F., Luther in Vergangenheit und Gegenwart	495
Bormann, H. H., s. Standarte.	
Braunsberger, O., Petrus Canisius	198
Brauweiler, H., Deutsche und romanische Freimaurerei	84
Bühler, K., Die geistige Entwicklung des Kindes	385
Carl August, Herzog-Großherzog, Briefwechsel mit Goethe. Hrsg. von H. Wahl	173
Doering, O., Der Bamberger Dom	89
— Die Dome von Mainz und Worms	89
Dörrer, A., Vom Isonzo (von der Soca) bis in die Seisera	306
Driesch, H., Wirklichkeitslehre	290
Eickholt, K. A., Roms letzte Tage unter der Tiara	194
Fäh, A., Velazquez	89
Federer, H., In Franzens Poetenstube. — Gebt mir meine Wildnis wieder!	400
— s. Kunz.	
Federn, Etta, Christiane von Goethe	170
Fischer, M., Joseph Eberz und der neue Weg zur religiösen Malerei	371
— — Medard ruft in die Welt	308
Flaskamp, Chr., Von der Freiheit der Kinder Gottes	611
Freisen, J., Verfassungsgeschichte der katholischen Kirche Deutschlands in der Neuzeit	383
Fröbes, J., Lehrbuch der experimentellen Psychologie. 1. Bd. 2. Abt.	295
Herst, W. C., Die deutschen Katholiken und der Theaterkulturverband	605
Goethe, Werke, Weimarer (Sophien-) Ausgabe I 54: Register A—Z	169
Goethes Briefwechsel mit seiner Frau. Hrsg. von H. G. Gräf	171
Goethe-Handbuch. Hrsg. von J. Zeitler. 1. u. 2. Bd.	170
Grabmann, M., s. Suarez.	
Gräf, H. G., s. Goethe.	
Guenther, J. v., Fahrt nach Thule	611
Gundolf, F., Goethe	175
Gwiß, J. C., Religion und Geburtenhäufigkeit	189
Gysi, F., Die Entwicklung der kirchl. Architektur in d. deutschen Schweiz im 17. u. 18. Jahrh.	506

	Seite
Halko, St. v., Richeza, Königin von Polen, Gemahlin Mieczyslaws II.	379
Hansenius, H., Stimuli et clavi	200
Heger, Anna, Marien-Gnadenbilder. 1. Lieferung	89
Heimbucher, M., Methodisten, Adventisten und Neu-Apostolische Gemeinde (Neu-Irvingianer)	617
— Was ist von den Baptisten zu halten?	617
Hein, N., Lichter und Funken	611
Heinrich, K., s. Rothmeier.	
Herwegen, Abt Ildefons, Der heilige Benedikt	492
Hoffmann, R., Stark wie der Leu, gläubig und treu!	401
Holland, H., Karl Spitzweg	89
— Schlachtenmaler Albrecht Adam und seine Familie	89
Hönig, J., Auszug und Heimkehr	611
Hörmann zu Hörbach, W. v., Zur Würdigung des vatikanischen Kirchenrechts	383
Hupperz, A., Der Kölner Dom	89
Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft. 1.—3. Bd.	168
Isenkrahe, C., Zum Problem der Evidenz	179
Jungnitz, J., Die Breslauer Weihbischöfe	374
Kalender Bayerischer und Schwäbischer Kunst. Hrsg. von J. Schlecht. Jahrg. 1918	89
Kaufmann, C. M., Handbuch der altchristlichen Epigraphik	395
Kehrer, H., Alt-Antwerpen	89
Kilger, L., Die erste Mission unter den Bantustämmen Ostafrikas	79
Kirche und Reformation. Hrsg. von J. Scheuber	594
Knies, R., Die feierliche Zelle	611
Köhler, W., Intelligenzprüfungen an Anthropoiden I.	386
Kosch, W., Ferdinand Georg Waldmüller	89
Kravogl, Paula, Jungmädchenjahre	307
Kreitmaier, J., Edward v. Steinle	89
Krieg, Der große, in Einzeldarstellungen. Heft 19	519
Kunz, Fritz, Der hl. Franz von Assisi. Text von H. Feberer. 2. Aufl.	89
Lange, K., Nationale Kinoreform	605
Lieber, A., Christus	303
Lutherana	495
Lutherstudien	495
Mandel, H., Das Gotteserlebnis der Reformation	495
Marbe, K., Die Gleichförmigkeit in der Welt	598
Micheletti, A. M., Ius Pianum	381
— De ratione disciplinae in sacris Seminariis	382
— De ratione studiorum in sacris Seminariis	381
— De rectore Seminariorum clericalium	382
— De superiore communitatum religiosarum	382
— De regimine ecclesiastico Religiosorum necnon Seminariorum	382
Müller, A., Wahrheit und Wirklichkeit	183
— Maria, Emmy Giehrl	82
Nicolussi, J., Die Notwendigkeit der heiligen Eucharistie	76
Oesterreich, T. K., Einführung in die Religionspsychologie	502
Otto, R., Das Heilige	70
Pöllmann, A., Weltkrieg und Kirchenfenster	93

	Seite
Rade, M., Luther und die communio sanctorum	495
Reimmichl, Aus den Tiroler Bergen	304
— Auf unseren ewigen Bergen	304
— Die Glocken von Hochwald	305
Riesenhuber, M., Die Abteikirche zu Seitenstetten in Niederösterreich	301
Roetzer, J. B., Der Adventglaube und die Siebententags-adventisten	617
Rothmeier, K., und K. Heinrich, Die Kinderzulagen- und Witwenrenten-Versicherung für Staatsbeamte	190
Schaffner, J., Der Dechant von Gottesbüren	413
Scheuber, J., s. Kirche.	
Schippers, A., Maria-Laach	492
Schlecht, J., s. Kalender.	
Schrott-Fiechtl, H., Sonnseitige Menschen	307
Schultze-Naumburg, P., Der Bau des Wohnhauses. 1. Bd.	88
Seiler, Franz, Bundesrichter Dr. Felix Clausen	297
Servaes, F., Goethes Lili	173
Six, K., s. Suarez.	
Standarte, Die. Herausg. von H. H. Bormann	100
Stoffers, G., Kinderreiche Mütter	189
Stutz, U., Der neueste Stand des deutschen Bischofswahlrechtes	383
Suarez, Franz. Gedenkblätter von K. Six, M. Grabmann usw.	509
Switalski, B. W., Zur Analyse des Subjektsbegriffs	183
— Der Wahrheitssinn	183
Thomas-San-Galli, W. A., Goethe: Die Pyramide seines Daseins	175
Viebig, Clara, Töchter der Hekuba	409
Wagner, F., Kunst und Moral	89
Wahl, H., s. Carl August.	
Wolf, J., Nahrungsspielraum und Menschenzahl	190
Wolff, E., Goethe: Wilhelm Meisters Wanderjahre	174
Zeitler, J., s. Goethe-Jahrbuch.	

Herrschen und Dienen.

Zur Siebenjahrhundertfeier der Geburt Zitas, der heiligen Dienstmagd.

Düstere Erinnerungen und qualvolle Vorstellungen werden aufgeweckt von diesem Wortpaar: Herrschen und Dienen. Bilder von grausam hochmütigem Wesen und von schmählicher Erniedrigung. Gedanken der Unfreiheit und der Selbstüberhebung! Das Wort vom Herrschen tönt lockend und verheißungsvoll nur für die Gewaltmenschen und die selbstsüchtigen Ichmenschen. Das Wort Dienen aber klingt wie Erniedrigung und Bedrückung, wie Unwert und Unglück: und halb wie Verachtung, halb wie Mitleid sieht die Stimmung aus, mit der dienende Menschen betrachtet werden.

In diesem Jahre 1918 werden ganze sieben Jahrhunderte erfüllt seit der Geburt einer Jungfrau, die von ihrem zwölften Jahre bis zu ihrem Tode, 48 Jahre lang, eine Dienende gewesen ist, bei ein und derselben Herrschaft, im Hause des Herrn Pagano di Fatinelli zu Lucca. Eine aus der unzählbaren Schar der Dienstmägde — und doch ist ihr Name von Verehrung umglänzt bis in unsere Zeit gekommen: Zita, die Heilige. Das Mitleid, das wir für alle Dienenden unwillkürlich empfinden, ist hier mit Verehrung verschmolzen, und die Geringschätzung durch Bewunderung und heiligen Neid ersetzt: „Obwohl" nur Dienstmagd, ist Zita von der Christenheit heilig gesprochen und auf weltüberragende Altäre erhoben worden.

In Wahrheit aber ist Zita erhöht worden, nicht obwohl, sondern weil sie eine wahrhaft Dienende war; eigentlich sollten ja alle Dienenden heilig gesprochen werden von der Kirche, da sie ihren eigenen Geist in ihnen erkennen muß. Und nicht weil, sondern obwohl Zita nur eine Dienstmagd war, ist sie doch eingedrungen in das schwere Geheimnis des Dienens; denn unter Knechten und Mägden ist ein wahrhaftes Dienen vielleicht ebenso selten wie unter den Herren und Herrschaften; die Namen freilich, Diener

und Dienstmagd, sind von dem großen und inwendigen Mysterium genommen, das im Dienen beschlossen liegt; die Darstellung und Verwirklichung aber ist meist nur ein betrübendes Zerrbild. Wie hätte es sonst geschehen können, daß wir die andere Seite des Dienstverhältnisses als ein Herrschen bezeichnet haben, daß wir Herrschen und Dienen wie Zwillingsbegriffe behandeln? Den Dienenden, wie sie die Welt zumeist sieht, stehen allerdings Herrschende gegenüber, und das mit Recht, sie verdienen nichts Besseres; auf ihr Dienen antwortet man dadurch, daß man sich bedienen läßt. Das ist nun freilich etwas so Unwürdiges, daß der Gottmensch sich feierlich dagegen verwahrte: „Ich bin nicht gekommen, mich bedienen zu lassen, sondern selber zu dienen.“ Dem Dienen, wie er es geübt hat, steht dann aber auch nicht mehr ein sich Bedienen lassen gegenüber, sondern wiederum ein Dienen.

Das Dienen, wie es Christus gemeint hat, ist nicht eine Schicksalsnotwendigkeit oder ein Zufall der Geburt, auch nicht ein soziales Verhältnis, ein gesellschaftlicher Rang oder ein Arbeitsvertrag, sondern eine freie, inwendige und geistige Gesinnung; freilich von so reichem und eigenartigem Gehalt, daß es schwer ist, sie in ihre Grundbestandteile zu zerlegen und zu beschreiben. Wir haben aber glücklicherweise helle und strahlende Urbilder dieses Dienens vor Augen, von Christus und seinen Nachfolgern geschaffen; denn die Geschichte seiner Religion ist nicht arm an Dienenden, wie er sie wünschte, und wie die Sehnsucht der Menschheit selber sie sich erträumte, wenn sie über den armseligen Behelf und Ersatz des Dienens weinte, wie er landauf landab zu allen Zeiten in Gebrauch war. Ja diese Sehnsucht hat auch selbst dichterische und doch wahre Vorbilder dieses echten Dienens geschaffen, indem sie die Berichte von den heiligen Dienstboten des Christentums ausgestaltete und die Lücken der geschichtlichen Überlieferung ausfüllte, und zwar sinngemäß und stilgerecht ausfüllte. So ist es auch mit Zita, der Dienstmagd des 13. Jahrhunderts, gegangen. Wie sie wirklich gewesen ist, können wir aus den spärlichen Berichten der Geschichte nur sehr ungenau und nur in allgemeinen und äußerlichen Umrissen feststellen. Aber wie ihr Bild in der freudig ergriffenen Seele des christlichen Volkes sich spiegelte, oder vielmehr wie das christliche Gemüt ahnend und verlangend den heiligen und echten Dienstwillen sich vorstellt, das wissen wir wohl, und das ist auch genug; denn dieses Bild, das die Kirche als Maßstab an alle Dienenden anlegt, ist ein Werk des Heiligen Geistes, eine lebendige, in untrüglicher Überlieferung geschaffene Aus-

legung des Wortes Jesu: „Wer unter euch der erste sein will, der sei euer Diener!"

Das Dienen als inwendige Gesinnung, als Dienstwillen, bedeutet unzweifelhaft eine Hingabe, ein Schenken; es ist ein Wille zur Sache, zum Wohl und Nutzen eines andern; es will nicht für sich selber leben und wirken, sondern für einen andern. So enthält es also immer als innersten Kern die Liebe; ohne Liebe ist ein wahrhaftes Dienen unmöglich. Deutlich tritt dieser Kern zutage in dem Dienst, den das Kind empfängt von der Mutter und selbst auch von der alten, treuen Magd, die in der gleichen Familie im Laufe langer Jahre ein Geschlecht ums andere auf ihren Armen trug. Das Dienen enthält sogar das beste und feinste Erzeugnis der Liebe, ihre edelste und deutlichste Entfaltung und Offenbarung: das reine, selbstlose Wohlwollen. Darum kann der Maßstab, nach dem Christus die Menschheit richten will, ebensowohl ein Dienen wie ein Lieben genannt werden: Wer den Armen, den Kranken, den Hungrigen und Bedrängten allen liebend gedient und sie dienend geliebt hat, der wird eingehen ins ewige Leben; und in der Zeit seiner ersten Apostel heißt die Liebestätigkeit gegen die Armen einfach Diakonie, ein Dienst.

Das Dienen ist aber doch nicht bloße Liebe; es gibt eine vollkommene und lautere Liebe, die keine Spur von Dienstwillen enthält. Das Dienen schließt immer eine Unterordnung in sich, es ist ein Hinaufsehen, eine Ehrfurcht und Huldigung. Der Niedere, oder der sich selbst als niedriger fühlt, dient dem, der über ihm steht, den er über sich erblickt. Das Dienen schließt eine völlige Gleichheit aus und darum kann es kein Vertrag und kein Handel sein, sonst wäre die seltene Köstlichkeit des echten Dienens eine weltläufige Sache; denn in Wirklichkeit arbeiten wir alle für einander, unser ganzes Zusammenleben ist ein unaufhörliches Austauschen und Mitteilen; wir sind eben aufeinander angewiesen; auch der selbstsüchtigste Mensch kann nur so auf seine Rechnung kommen, daß er die Interessen aller andern mitbefriedigen hilft. Aber in all dem wäre noch kein gegenseitiges Dienen, selbst wenn es aus Liebe geschähe; denn es fehlt die Unterordnung, der huldigende Aufblick. Aus diesem Grund können auch die heutigen Dienstbotenverhältnisse nichts oder nicht viel von wahrem Dienstwillen enthalten; denn sie sind nur ein Arbeitsvertrag; es wird Arbeit und Arbeitskraft verkauft gegen Lohn und Unterhalt; Herrschaften und Dienstboten stehen einander völlig gleichberechtigt und gleichwertig gegenüber. Nicht als ob diese Beziehungen darum tadelnswert oder unvoll-

kommen wären; es sei nur festgestellt, daß sie mit Unrecht von alten patriarchalischen Zeiten her noch den Namen des Dienens führen und damit zu schwerwiegenden Mißverständnissen hüben wie drüben Anlaß geben.

Wie kommt es nun aber, daß gerade hochstrebende Seelen sich zum Dienen drängen, wie Jesus und seine Jünger es wirklich tun? Daß gerade die im Glück erfahrensten, die der Freude gewohnten Seelen nach dem Dienen dürsten? Wenn das Dienen reine Unterwerfung wäre, bloße Erniedrigung, einseitiges Herabsteigen, dann wäre die Ahnung von Glück und Glanz, die vom Dienen ausgeht, nicht begreiflich; es muß auch eine Überlegenheit begründen. Und in der Tat erhöht es die dienende Seele über den Dienstempfänger und läßt sie auf ihn herabsehen, nicht mit einem stolz verachtenden Blick — sie wäre ja dann nicht mehr demütig huldigende Liebe —, sondern mit dem Blick der Teilnahme, ja des Mitleids. Das Dienen in seiner lautersten Gestalt, wie etwa die von Heiterkeit und Güte strahlende Pflegerin dem Kranken und die Mutter dem hilflosen Neugeborenen dient, geht immer auf eine gewisse Hilflosigkeit und Bedürftigkeit. Es wird herbeigerufen von Bedürfnissen, die anders nicht gestillt werden können, von der Armut, die gelindert, von dem Leide, das getröstet, von der Schwäche, die getragen werden will, von vielleicht alltäglichen und kleinlichen, aber quälenden Bedürfnissen, denen immer aufs neue geholfen werden muß. Und dieser Ruf ergeht naturgemäß an die Kraft, die Gesundheit, die Geschicklichkeit, die Unermüdlichkeit, und bringt sie damit zum frohen Bewußtsein, gesund, stark, tüchtig und hilfefähig zu sein. Er läßt den Gerufenen eine überlegene Kraft, eine geistige Rüstigkeit erleben. Selbst Gott gegenüber ist so das Dienen noch begleitet von dem Bewußtsein des Könnens, des Eigenbesitzes und Eigenwertes, den man Gott darbringt, und gewinnt daraus eine wohltuende Frische, eine morgenkühle und weitausschreitende Gehobenheit. Erst diese Gehobenheit verwandelt den weggeworfenen Sklaven in den hochwertigen Diener, dessen Anblick nicht beleidigt, sondern mit Sicherheit und Zutrauen erfüllt. In der Stimmung des Sklaven ist nur Unterlegenheit, und eben darum muß es der Sklavenhalter entrüstet ablehnen, von einem solchen Wesen irgendwelche Teilnahme oder gar Mitleid zu empfangen. Das Dienen aber ist, wie die Liebe, ein Schenken, und kann darum ohne Scham entgegengenommen werden; denn der Gebende steht im Augenblick des Schenkens immer höher; anders ist ein Geben und Empfangen nicht möglich als von oben nach unten, von der Erfüllung zum Mangel, von der Kraft zur Schwäche. Darum können

das Dienen in Empfang nehmen nicht die Herrischen, die Gewalttätigen, die Prahlerischen, sondern nur die Aufrichtigen, die sich eingestehen, daß sie eines Dienstes bedürfen, daß auch sie nach einer Geborgenheit auf tragenden Armen sich sehnen.

So ist denn eine doppelte Bewegung im Dienen: die Seele wird nach zwei verschiedenen Seiten zugleich getragen, und darin ist die ausweitende, erfüllende und beglückende Kraft des Dienens begründet. Der Dienende schaut verehrend auf zu einem höheren Wesen, in dem er überragende Werte verwirklicht glaubt, und zugleich weiß er sich imstande, diesen überragenden Werten noch etwas zu bieten, und so erwacht in ihm das Wunder des demütigen Stolzes, des Dien-Mutes, der hochgemut auf die Knie fällt, der sich selber und das eigene Dasein und Wertsein erst erlebt in dem Willen, für einen andern da zu sein. Im Dienen wird die ganze Höhe und Tiefe der Seele ausgefüllt: ihre helfende und pflegende Kraft, ihre Bereitschaft, sich niederzubeugen, sich gütig zu neigen, und anderseits auch ihre Sehnsucht, bewundern, verehren und anbeten zu können. Ein gesundes Kraftgefühl durchströmt sie im Dienen und zugleich eine süße Geborgenheit in einem überragenden Leben, an das sie sich hingeben und verlieren kann.

Die doppelseitige Bewegung, die im Dienen stattfindet, bringt es mit sich, daß der Dienstwille nicht mehr gebunden sein kann an die allzu groben mechanischen Rangunterschiede des sozialen und bürgerlichen Lebens. Zum Dienen genügt es ja nicht, daß der Dienende niedriger steht; er muß zugleich auch höher stehen und über den hinausragen, dem er dienen will; es werden also noch andere und feinere Rangunterschiede verlangt, als die äußere gesellschaftliche Schichtung sie aufweist. Indem das Christentum einen Reichtum, ja eine unerschöpfliche Auswahl solcher Unterschiede zur Verfügung stellte, hat es zum erstenmal das Dienen in seiner ganzen Reinheit und in weitem Umfang möglich gemacht, hat sogar gebieten können, daß die „Herrschenden" seien wie die Diener der übrigen, daß die gesellschaftlich, amtlich und beruflich höher Stehenden denjenigen dienen, deren Meister und Führer sie sein wollen. Gerade der Geringste derer, die an Jesum glauben, hat nun, „auf den Namen eines Jüngers hin", eine Würde erhalten, die verehrend und huldigend zu ihm aufsehen läßt; und wer an äußerlich bevorzugter Stelle steht, wird nun belehrt, daß seine überragenden Gaben und Mittel eben nur für andere da seien, daß also gerade er zum Dienen bestimmt und bestellt sei. So wird nun die demütige Neigung,

mit der der höher Gestellte dem Niederen dient, geradezu ein Beweis- und Prüfungsmittel für die Echtheit seines Dienstwillens; wer nicht die Kraft hat, die äußeren Rang- und Dienstverhältnisse umzukehren, der vermag überhaupt nicht zu dienen, also auch Christo nicht. Durch solche Vertiefung und Verinnerlichung der sozialen Unterschiede hat das Christentum, wo es wirklich in eine Seele einging, die Dienenden — nicht zu Herrschenden, sondern zu Dienstempfängern gemacht, hat es erreicht, daß wir hin und wieder und gar nicht so selten eine rechte und echte Zitagesinnung von Herrscherthronen herabkommen sehen, während doch sonst zu erwarten steht, daß nur im großen Volk der Dienenden die eine oder andere Zita sich finden werde.

Die freie Beweglichkeit, mit der die dienende Seele sich niederwirft vor dem Empfänger ihres Dienstes und sich zugleich über ihn erhebt, verlangt nun aber, daß sie vollkommen losgelöst ist von ihm, daß er nicht ein Teil ihres eigenen Selbst ist. Diese Losgelöstheit ist nur gegeben bei persönlich gefaßten, hypostatischen Wesen; auch das Ideal, das wir nur abstrakt, begrifflich besitzen, ist allzusehr ein Teil unseres eigenen Selbst, ein Erzeugnis unseres Denkens; wir können nicht soweit von ihm loskommen, als das Dienen es verlangt. Das Ideal muß ein fast selbständiges Dasein gewinnen, nach Art einer unsichtbaren, unermeßlich großen und selbstherrlichen, aber genau in sich abgegrenzten und bestimmten Persönlichkeit. Ein hochbegabter Mathematiker hat es an sich selbst erlebt, daß seine Begabung erst dann in freien und breiten Fluß kam, als „die Mathematik" anfing, ihm geradezu persönlich zu erscheinen und so seinen Diensteifer auf sich zu lenken. Und alle die großen, genialen und getreuesten Diener der Menschheit, des Fortschritts, des Staates, der Kirche, der Seelen, haben ihr Ideal erst hypostasieren müssen, oder vielmehr, ihr Ideal mußte ihnen hypostatisch erscheinen, dann erst konnten sie huldigend vor ihm niederfallen und zugleich in opfermütiger Teilnahme, ja in hilfreichem Mitleid sich zu ihm niederbeugen. Es ist, als ob alles Persönliche überfließen müßte vom Dienenden auf den Empfänger des Dienstes: je mehr sich dieser anfüllt mit der Bestimmtheit und Würde des Persönlichen, um so entleerter davon wird der Dienende, und auf der höchsten Stufe weiß er von seinem Dasein nur mehr das eine, daß es für einen andern da ist wie ein Werkzeug, wie eine Sache von vollendetster Rechtlosigkeit; ein Werkzeug besitzt ja nicht das geringste Recht, sich der Hand zu entziehen, in deren Dienst es gegeben ist: „Wir wollen also dem Herrn dienen, denn er ist unser Gott", das ist die nicht mehr zu überbietende Logik des Dienen-wollens.

Am reinsten muß darum das Dienen sich darstellen, wo es den Idealen gilt, die schon persönlich vor uns hintreten: Gott und seine Menschen. Freilich ist die göttliche Idealpersönlichkeit wieder so eigen und so ganz anders, daß ihr gegenüber der Dienst seine ganz besondere Eigenart hat. Unter den seelischen Elementen, die das Dienen zusammensetzen, erhält hier die Unterwerfung, das Für-einen-andern-sein, ja die werkzeugliche, von allem Eigenrecht entleerte Hörigkeit ein starkes Übergewicht. Schwerer dagegen entwickelt sich das Bewußtsein, diesem unendlich Reichen und Starken noch etwas sein und bieten zu können: von einem Wohl und Nutzen und Interesse Gottes kann gar nicht die Rede sein. Und doch ist es uns gegeben, durch unser Dasein und durch unsere geistige und sittliche Entfaltung seine Schöpfergedanken zu verwirklichen und ans Licht treten zu lassen, und so sagen wir im Anschluß an die kühne Sprache der Heiligen Schrift, wir hätten es in der Hand, ja sogar die Aufgabe und den Beruf, „Gottes Ehre zu fördern", „seiner Ehre zu dienen". Diese Redeweise ist schon geschickt und glücklich umgebogen zu handlichem Gebrauch für unsern Dienstwillen und unser Dienstbedürfnis; und einmal im Besitz dieser Formel schwingt sich der vor Gott hingeworfene Dienstwille auf zum heiligsten Stolz, den es je gegeben hat: Gott dienen heißt soviel wie ein König sein. Es ist die Kraft des persönlich gefaßten Gottesbegriffes, daß er einen aufrichtigen und starken Dienstwillen möglich macht. Das „Gottdienen" ist die den menschlichen Denkformen am besten angepaßte und darum auch wirksamste Ausdrucksform und Formel für unser Verhältnis zu Gott. Der unbefangene und ohne Scheu vor anthropomorphen Bildern denkende Mensch faßt alle seine religiösen Lebensäußerungen am liebsten als ein Dienen auf: er betet und arbeitet, geht zur Kirche, hält Fasten und gibt Almosen, um Gott damit „zu dienen". Er nennt seine Religionsübung gerade dann, wenn sie ihren Gipfel und ihre feierlichste Höhe erreicht hat, einen „Gottesdienst".

Was dem unsichtbaren, überweltlichen und unendlichen Gott gegenüber nur in übertragener Weise möglich ist, das ist buchstäbliche Wirklichkeit geworden, seit das Wort Fleisch geworden ist und unter uns Wohnung genommen hat. Da ist Gott in eines hilflosen Kindes Gestalt erschienen, da ist er als armer Menschensohn, als anklopfender Wanderer, der nicht hat, wohin er sein Haupt lege, unter uns gewandelt, und so ist die uralte Sehnsucht der Diener Gottes schier übererfüllt worden; es gelingt ihnen, ihn dienend zu überragen. Menschen können ihn nunmehr auf ihren Armen

und Händen tragen, können ihn pflegen und beherbergen, können ihm eine Stätte bereiten inmitten ihrer Wohnungen und in ihren Seelen. Die Menschwerdung und in ihrer weiteren Auswirkung die Eucharistie mit ihrer symbolisch beredten und ergreifenden Hilfsbedürftigkeit und Dienstforderung, und dann die Kirche als pflegebedürftiger Leib Christi, das alles ist der Gipfelpunkt des anthropomorphen Denkens und Handelns, zu dem Gott selbst sich verstanden hat aus Rücksicht auf die menschlichste aller menschlichen Sehnsüchte: das Dienen-wollen.

Den Menschen zu dienen ist zu einem Teil sehr leicht, weil es die Persönlichkeiten sind, die in deutlichster Losgelöstheit uns begegnen; aber andernteils ist es auch wieder sehr schwer, weil es nicht gelingen will, das überragende Ideal in ihnen zu entdecken, vor dem wir huldigend niederfallen können. Es ist auch gefährlich, weil das Bewußtsein des Werkzeuges, der Wille, für einen andern da zu sein, hier allzu leicht zu einer nichtswürdigen Erniedrigung, zu einer schmachvollen Entstellung des Dienens führt: zu Abgötterei, zu Kriecherei und hündischer Feigheit. Auf dem Boden der natürlichen Verhältnisse ist ein rechter Menschendienst etwas überaus Seltenes; selten sind die Häuser, in denen eine Zita waltet; selten sind sogar die alten treuen Diener gewesen, von denen unsere Eltern und Ahnen rühmend zu erzählen wußten. Wer kann heutigestags sich freuen, dienen zu können? Leichter hat es die Frau, Menschen zu finden, denen sie dienen darf: den Gatten, die Kinder, die alten gebrechlichen Eltern, die Kranken und Pflegebedürftigen. Der Frau ist doch meist eine Lebensstellung gegeben, die nur durch Dienen ausgefüllt werden kann, und das ist ihr Glück; denn sie bringt zum Dienen besondere Gaben und Kräfte mit auf die Welt, und also auch einen eigenen Beruf zum Dienen. Sie ist also darauf angewiesen, und wo sie nicht dienen kann, hat sie ihren besten Beruf verfehlt, und wo sie es gar verlernt hätte, da wäre ihre edelste Weiblichkeit verlorengegangen. Aber auch der Mann erleidet einen unersetzlichen Verlust, wenn er gar niemand findet, dem er dient. Es gibt aber nur wenige Berufe, die an sich schon ausgezeichnet sind durch Möglichkeiten des Dienens; der Beamte und Soldat (von altem Schlag) dient seinem König; ganz unvergleichliche Möglichkeiten zu dienen haben aber die Ärzte und Priester; ist es nicht vielleicht darum, daß diese Berufe auch mit Glück und seelischer Befriedigung so überreich gesegnet sind? Aber was sollen die übrigen tun? Ein armer Mensch fürwahr ist es, dem niemand auf der Welt dient; dient! nicht bloß gibt oder hilft, aus

Vertrag oder Zwang oder auch Liebe! Erst die dienende Liebe ist es, die unser Kindesdasein ganz stillt und befriedigt. Aber der Ärmste der Armen ist doch der, welcher niemand dienen kann oder dienen will. Was bleibt ihm übrig, als sich selber zu dienen? und das ist Sklaverei!

So käme es also darauf an, wie wir dienen können und dürfen, Gott und den Menschen. Wie wir ein Volk von Dienenden werden, in dem es niemand gibt, der nur Herrschender ist. Eine Sache der Organisation, der gesetzlichen und behördlichen Einrichtung ist das nicht; hier versagt unser ausgeklügelter Fortschritt. Denn das Dienen ist ein inwendiger Geist, nicht eine gesellschaftliche Anstalt, nicht eine Form des Zusammenlebens, nicht ein soziales Gesetz; aber es sollte alle sozialen Erscheinungen beeinflussen, umbilden und veredeln, erleuchten und erwärmen; das Dienen ist eine Gesinnung, die etwas anderes ist als Liebe, Gerechtigkeit, Bescheidenheit und Selbstlosigkeit; es hat Ähnlichkeit mit all dem, und ist doch davon verschieden; ist etwas Eigenes und doch Allgegenwärtiges, weil es alle edlen und sogar heldischen Regungen der Menschenseele in sich aufzunehmen vermag. Ja selbst die Religion beherbergt es unter seinem weiten Dach; im Dienen berühren sich die Religion und Sittlichkeit zu allernächst; da erscheint die religiöse Tat ohne weiteres als ein sittlicher Dienst, ein Gottesdienst, und die sittliche Tat des Dienens trägt religiöse Farben und einen Heiligenschein um ihr Haupt; sie gibt den Beziehungen zum Menschen eine religiöse Weihe, macht sie still und innerlich und innig wie ein Gebet und feierlich wie einen Kult. Darum eben ist das Dienen so gefährdet und verliert schnell seinen sittlichen Wert und seine keusche Lauterkeit, wenn es irreligiös wird, wenn es nicht aus Gott und von Gott zu den Menschen kommt: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, anbeten und ihm allein dienen!“ Schwerste, ja unlösbare Aufgabe und Not wäre also unser Dienen-wollen, wenn es zu Gott nicht gehen könnte und zu den Menschen nicht gehen dürfte.

Aber seit Gott herabgestiegen ist in Menschengestalt, ist es nicht mehr schwer, Gott zu dienen, buchstäblich wie ein Knecht und eine Magd. Schon auf die erste Ankündigung seiner Ankunft hin hat eine, die tiefer geschaut hat als wir alle, mit zufriedenem Aufatmen gesagt: „Siehe, ich bin die Magd des Herrn.“ Und seit in Jesus der Mensch hinaufgestiegen ist über alle Himmel und erhöht wurde zur Rechten Gottes, ist es auch nicht mehr schwer, dem Menschen zu dienen. Seit ein Stern göttlicher Wunder über dem Menschen steht! Es ist eine tiefsinnige Legende, daß im

Augenblick, da die Magd Zita starb, ein Stern über Lucca erschien, mitten im Mittagsglanz. Ohne Abgötterei und Erniedrigung können wir nun dem Menschen dienen. Ja selbst die Herrschenden, diese wahrhaft und wirklich Enterbten, die durch Geburt oder Gesetz vom Dienen ausgeschlossen scheinen, dürfen nun dienen; ja gerade sie sind dazu eingeladen und berufen, die Träger von Gold, Weihrauch und Myrrhen. Allüberall in Städten und Vorstädten, in Hütten und Höhlen können sie „ein Kind und seine Mutter" finden, vor denen sie dienend niederfallen können, weil ein winkender Stern darüber steht und ihnen sagt: Ecce Homo! Siehe der Knecht und die Magd Gottes! Und ihr sollt ihnen wiederum ein Knecht und eine Magd sein um Gottes willen!

Peter Lippert S. J.

Ausblick auf die russische Dogmatik.

Die orientalische, von der katholischen Kirche getrennte Christenheit erhebt zwar Anspruch auf ein gemeinschaftliches Kirchentum und verehrt als äußerliche Bekundigung jener Einheit die orientalischen, dem römischen Stuhle nicht unierten Patriarchen[1]. Gleichwohl tritt die zunehmende Auflösung selbst jener äußerlichen Gemeinschaft scharf hervor, namentlich seitdem durch das wachsende Sinken der osmanischen Macht die von derselben befreiten Völker unabhängige Staaten und nationale Kirchen mit der jeweiligen Staatsobrigkeit unterstellten Synoden gebildet haben.

Die Berufung dieser ohne einigende Verwaltung bestehenden religiösen Körperschaften auf ihre dogmatische Einheit mit der Patriarchalkirche von Konstantinopel ist um so belangloser, weil die orientalischen nichtkatholischen Teilkirchen, vor allem Rußland, den Chrisam nicht mehr vom Patriarchen von Konstantinopel beziehen, sondern durch ihre eigenen Metropoliten oder Primaten weihen und den Landesbischöfen verteilen lassen. Das bedeutet aber nach orientalischem Kirchenrecht völlige jurisdiktionelle Unabhängigkeit von der ehemaligen Patriarchalobrigkeit.

So besteht wohl die Berechtigung, die sich im kirchlichen Leben bald von selbst ergebende besondere Auffassung der christlichen Dogmen in den einzelnen orientalischen Teilkirchen, vor allem aber die dogmatischen Ansichten der russischen Kirche, zu untersuchen. Diese überragt die andern orientalischen Gemeinschaften an Seelenzahl; dazu betonte sie schon 1589 als erste ihre volle Unabhängigkeit von Konstantinopel durch Errichtung einer eigenen Patriarchie, und endlich entwickelte sie sich lange Zeit durch nachhaltige Anlehnung an das russische Staatswesen so erfolgreich, daß der ganze nichtkatholische christliche Orient die Kirche Rußlands als Muster der Orthodoxie betrachtete.

[1] Vor der kürzlich erfolgten Wahl des Metropoliten Tichon von Moskau zum allrussischen Patriarchen wurde die russische regierende Synode den Patriarchen gleichgeachtet.

Gern heben wir dabei hervor, daß trotz der Knechtung[1] der russischen Kirche durch die ehemalige zarische Beamtenschaft mittels der von Peter dem Großen geschaffenen Synode sich schon 1905 in ihr seitens der eigenen Geistlichkeit Stimmen erhoben, um dem Volke das Recht der Unabhängigkeit der Kirche vom Staate und ihr ernstes Streben nach gehöriger Freiheit zu beweisen. Liefern doch die zwanzig, wenn nicht dreißig Millionen russisch-orientalischer, nicht zur ehemaligen Staatskirche, sondern zu den verschiedenen Sekten und altrituellen Gemeinschaften gehörenden Christen den klarsten Beweis der Volkstümlichkeit des Gedankens der Freiheit kirchlichen Lebens von staatlicher Beeinflussung.

Die Zahl jener nicht dem allrussischen neugewählten Patriarchen unterstellten religiösen Gemeinschaften beiseite lassend, beschäftigen wir uns nur mit der Dogmatik der ehemaligen russischen Staatskirche.

Auf Definitionen, wie sie bei uns Katholiken mit streng verpflichtender Kraft bestehen, können wir uns dabei nicht berufen. Als definierte Dogmen im eigentlichen Sinne erachtet die russische Kirche mit ihren von Rom getrennten Schwestern nur die auch von den Katholiken angenommenen Lehrentscheidungen der sieben vor dem Schisma gefeierten allgemeinen Konzilien. Schreitet später in der katholischen Kirche die Entwicklung der lehramtlichen Feststellung der im christlichen Wahrheitsschatze enthaltenen Dogmen erfreulich fort, so offenbart sich in der durch Zahl der Anhänger und Glanz der Zeremonien stattlichen russischen Kirche nicht allein ein Stillstand der Dogmenentwicklung im katholischen Sinne, sondern grundsätzlicher Widerspruch gegen katholischerseits feierlich verkündigte Glaubenslehren.

Die jetzigen, vom katholischen Dogma abweichenden Lehren der russischen Kirche können wir somit nur nach den niemals konziliares Ansehen besitzenden Auslassungen der bis vor kurzem an Stelle des Patriarchen regierenden Synode sowie nach den Lehrsätzen bemessen, welche mit Wissen derselben kirchlichen Behörde in den geistlichen Akademien und Seminarien vorgetragen werden oder wenigstens in theologischen Handbüchern oder Katechismen niedergelegt sind.

Dieser seit Trennung von Rom sich offenbarende Stillstand der dogmatischen Entwicklung des Orients muß eigentlich befremdend wirken. Lehnt sich doch die orientalische Kirche an die großen griechischen Kirchenväter

[1] Wir benutzen das von der russischen Geistlichkeit selbst nicht selten zur Bezeichnung des früheren Verhältnisses des Staates zur Kirche angewandte Wort poraboščenie = Knechtung.

an, deren Tätigkeit in den ersten Jahrhunderten die kirchliche Dogmenentwicklung erfreulich förderte; fanden doch die Konzilien behufs Definierung der Dogmen gerade im Schoße der orientalischen, damals mit Rom vereinigten Christenheit statt. Da sich also die heute von Rom getrennte orientalische Kirche des Festhaltens an den vom geistlichen Altertum übernommenen Traditionen rühmt und durch dasselbe Festhalten ihren göttlichen Charakter, besonders den Katholiken gegenüber, gern nachzuweisen trachtet, sollte eigentlich auch die Dogmenentwicklung im Lichte eines Gregorius, Basilius, Athanasius, Cyrillus und Sophronius ihren weiteren Fortgang nehmen, und zwar in erster Linie in der russischen Kirche; denn besonders nach dem Florentiner Konzil betrachtet sich diese allein als treue Erbin der altorientalischen Orthodoxie, die im Gegensatz zu dem zeitweise mit Rom unierten Konstantinopel in Rußland allein unangetastet geblieben sein soll.

Tatsächlich suchen wir in der russischen Kirche, trotz ihrer sonstigen Selbständigkeit, trotz ihrer die andern orientalischen Gemeinschaften vielseitig überragenden Kraft, die positive Dogmenentwicklung im katholischen Sinne, sowohl lehramtlich wie in wissenschaftlicher Behandlung vergebens.

Zur richtigen Beurteilung dieser Tatsache gehört die Kenntnis der geschichtlichen Bedingungen des russischen religiösen Lebens.

Schon in der über alle Erwartung reichen Fülle der neueren, im westlichen Europa wenig bekannten theologischen Literatur Rußlands steht die Dogmatik den andern einschlägigen Wissenszweigen bedeutend nach, wofür die Gründe nicht allein in der mehr praktischen als spekulativen Beanlagung des russischen Stammes liegen.

Während in der katholischen Kirche die theologischen Schulen als lebendige Glieder des mystischen Leibes Christi unter dem Schutz der Kirche die Gottesgelehrtheit wissenschaftlich pflegen, während in dieser hervorragenden Geistesarbeit den katholischen Orden, besonders in der Blütezeit der Scholastik, eine hervorragende Rolle bezüglich der Dogmatik zukommt, tritt in der russischen Kirche als eine der Ursachen des Stillstandes gerade die weit eingreifende Abhängigkeit von dem im byzantinischen Geiste aufgehenden Mönchtum hervor. Wem das Verdienst der ersten Evangelisation Rußlands zukommen mag, den lateinischen Warägern oder den griechischen Patriarchen, — eines ist gewiß, das Land kam bei der Christianisierung der Volksmassen (996) bald unter den nachhaltigsten Einfluß der Kirche von Konstantinopel und ihres damaligen Mönch-

tums[1]. Dieses byzantinische Mönchtum des 10. Jahrhunderts stand damals und später im Zeichen des Verfalles der Wissenschaft, so daß z. B. die Zeitgenossen des Photius seine unbestreitbare Erudition einem jüdischen Talisman zuschrieben, und die dem Mönchtum entstammenden Patriarchen Konstantinopels, nach dem Eingeständnis des russischen Kirchenhistorikers Makarius Bulgakow, bei den ihnen unterstellten Fürsten und Bischöfen Rußlands nichts für Schulen und Bildung taten. Im griechischen wie im russischen Kloster begnügte man sich zu leicht mit eigener Vertiefung in die mystische Aszese ohne lebensvolle Mitteilung an das Volk. Zudem wurden gerade die Träger des kirchlichen Lehramtes, die Bischöfe, angesichts der dem Weltklerus gestatteten Ehe, ausschließlich dem Mönchstande entnommen, so daß der gelehrte Augustiner Aurelius Palmieri die innere Geschichte der russischen Kirche eine Mönchsgeschichte nennt[2]. Einer solchen Quelle konnte schwerlich das wissenschaftliche, frische Leben der katholischen theologischen Schulen entspringen.

Anderseits verfiel das griechisch-russische Mönchtum zugleich in das Gegenteil der mystischen Aszese, in die Überschätzung des äußerlichen kirchlichen Ritus, wohl gerade infolge der Vernachlässigung der gesunden Wissenschaft. Noch heute bedeutet ja nur zu oft dem einfachen russischen Volke der Ritus ein Dogma, obrjad dogmat[3], und der innere Zwiespalt unter den Anhängern der verschiedenen religiösen Abzweigungen Rußlands muß nicht zuletzt auf die Uneinigkeit der Einschätzung gewisser Zeremonien, wie des Kreuzzeichens und des Allelujasingens, zurückgeführt werden. Die 1551 in Moskau abgehaltene Hundertkapitelsynode erklärt in dieser Geistesrichtung, die verdammungswürdigste aller Häresien sei das Rasieren, das könne nicht einmal durch das Martyrium gesühnt werden. Der seinen Bart rasierende Mann beleidige schmerstens Gott, welcher den Menschen nach seinem Ebenbilde erschaffen habe und dessen Entstellung verabscheue. — Je höher der Ritus somit fälschlich eingeschätzt und als Dogma festgehalten wurde, desto mehr trat das wahre Dogma in seiner lebendigen Verwertung zurück.

Außerdem übernahm Rußland von Byzanz bald eine dritte, der gedeihlichen Dogmenentwicklung bedeutend hinderliche Geistesströmung des kirchlichen Lebens: die heftige antikatholische Polemik. Sprechen auch wissenschaftlich zugestandene Anzeichen für die Erhaltung der hierarchischen Ein-

[1] Von den 23 ersten Metropoliten Rußlands mit Residenz in Kijew, in der vortatarischen Zeit, waren nur 3 Russen, dagegen 17 Griechen und 3 von Konstantinopel gesandte Südslaven, alle dem Mönchstande entnommen.

[2] La Chiesa russa 105. [3] Obrjad = russischer Ritus.

heit zwischen Rußland und Rom, selbst etwa hundert Jahre nach dem vollendeten Schisma Konstantinopels (1054) — nur zu bald erstreckt sich die geistige Tätigkeit des russischen Klerus nach griechischen Vorbildern nicht auf die Vertiefung und Vervollkommnung des christlichen Lebens, sondern auf scharfe Polemik gegen die Lateiner. Selbst die sich der Wissenschaft objektiv von selbst darbietende Weltgeschichte wurde in Rußland in älteren wie in neueren Zeiten, z. B. noch unter dem bekannten Prokurator der Synode, Pobjedonoszew, den Ansichten der byzantinischen Glaubenslehre entsprechend dargestellt. Um so mehr mußte der scharfe byzantinisch-polemisierende Geist hindernd auf die von menschlicher Selbsttätigkeit abhängige dogmatische Spekulation einwirken und den Stillstand der Dogmenentwicklung begünstigen. Wachte doch bis 1905, besonders über theologische Werke, die geistliche Zensur, welche, auf Staatsgesetze sich stützend, so weitgehende Rechte sich anmaßte, daß nach dem Urteile des Senators Lopuchin ein der geistlichen Zensur übergebenes Buch einem in die Flammen geworfenen gleichkam.

Der als Kirchenhistoriker bedeutende Bischof Philaret von Charkow behauptet, am meisten Frömmigkeit und Wissenschaft sei noch in Rußland vor der Tatarenherrschaft, also vor dem 13. Jahrhundert, gewesen, seit jener Zeit gingen beide zurück, und am Ende des 16. Jahrhunderts „war die Unwissenheit faustdick". Dabei geben russische Gelehrte unparteiisch zu, die Tataren hätten in das wissenschaftlich-kirchliche Leben Rußlands niemals behindernd eingegriffen.

Weder das seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts durch Besiegung von Groß-Nowgorod (1478), durch Abschüttelung der tatarischen Oberherrschaft (1480), durch die Einnahme von Kasan (1552) und Astrachan (1557) ansehnlich erstarkte zarische Staatswesen, noch der auf der Hundertkapitelsynode 1551 kirchlich kodifizierte theokratische Charakter des Moskauer Großfürsten, noch der Rußland vor dem Orient verklärende Glanz des 1589 eingesetzten Patriarchen konnten das innerlich mangelnde kirchliche Leben des Landes ersetzen: Rußland war von der Quelle des Lebens abgeschnitten. Damit kommen wir zur Hauptursache seines dogmatischen Stillstandes.

Die Dogmenentwicklung setzt stets das sichtbare kirchliche Lehramt voraus, welches unter dem Beistande des Heiligen Geistes, auf dem Felsen Petri gefestigt, die einfachen Gläubigen „in alle Wahrheit einführt" (Joh. 16, 13), in den mit Unfehlbarkeit verkündigten Dogmen den theologischen Schulen die absolut sichern Prinzipien für spekulative Verwertung bietet und die

scholastische Tätigkeit durch fürsorgliche Überwachung vor Abweichungen vom rechten Wege behütet.

Das kirchliche Lehramt wirkt nun entweder im Gesamtepiskopat mit dem Papste an der Spitze, sei es im allgemeinen Konzil, sei es außer demselben, oder in der Person des Papstes als des höchsten Lehrers allein. Die russische Kirche beläßt mit ihren gleichgesinnten Schwesterkirchen dem Papste höchstens den Ehrenvorrang unter den Bischöfen und Patriarchen der christlichen Welt, weshalb seine Person als alleiniger Verwalter des kirchlichen Lehramtes für die russische Kirche in Wegfall kommt; es bleibt ihr also nur der christliche oder, nach etwaiger orientalischer Auffassung, der orthodox-orientalische Gesamtepiskopat als einzig möglicher Lehrfaktor übrig, sei es im Konzil, sei es außer demselben.

Zunächst entsteht also bezüglich des Fortschrittes der Dogmenentwicklung für die russische Kirche die Frage, wie der christliche oder wenigstens der orthodox-orientalische Gesamtepiskopat ohne Papst, ohne Einzeloberhaupt als Träger wirklich jurisdiktioneller Gewalt, zu einem allgemeinen Konzil berufen werden kann? Auf wessen Berufung sind die christlichen oder etwa wenigstens die orientalisch-nichtkatholischen Bischöfe verpflichtet, auf dem Konzil zu erscheinen, damit dasselbe wirklich allgemein genannt werden kann? Die von Rußland anerkannten orientalischen Patriarchen besitzen die Jurisdiktion nur in ihren Patriarchaten, ebenso die Landessynoden nur in ihren Nationalkirchen; auf den ihnen unterstehenden Provinzialsynoden aber kann keine die ganze Christenheit verpflichtende Glaubenslehre vorgetragen werden. Auf alten russischen bildlichen Darstellungen der sieben anerkannten Konzilien, z. B. im Erlöserkloster zu Moskau, erscheint der byzantinische Kaiser als Vorsitzender, derselbe wird auch von den orientalischen Theologen als Berufer der allgemeinen Kirchenversammlungen genannt. Seine Macht soll dann nach russischer Ansicht nach dem Falle Konstantinopels auf den russischen Zaren übergegangen sein, welcher nach der Lehre der russischen Kanonisten der von Gott berufene Schirmherr der Kirche, ja nach den älteren russischen Staatsgrundgesetzen das Haupt der Kirche ist. Doch abgesehen von der dogmatischen Unbeweisbarkeit dieser Ansicht, wollen selbst die Balkankirchen wenig davon wissen, so daß die Berufung eines allgemeinen Konzils und nicht weniger die Leitung desselben ohne Papst ein unlösbares Problem bleibt. Zudem unterliegt sowohl das griechische wie das russische Kaisertum, wie neuere Ereignisse beweisen, dem Schicksal alles Menschlichen.

Als letzte mögliche Lösung der Konzilsfrage erschiene vielleicht die freiwillige Einigung aller orientalischen Kirchen. Doch der Mangel an jurisdiktionellem Zusammenhang derselben und besonders ihr ausgeprägt nationaler Charakter und ihre tiefeingreifende Abhängigkeit von der weltlichen Staatsgewalt macht jene Lösung praktisch unerreichbar. Bestehen doch z. B. in Österreich-Ungarn zwei unabhängige rumänische Kirchen, Hermannstadt und Czernowitz, dazu das serbische Patriarchat Karlowitz und die orientalische Kirche Bosniens und der Herzegowina; im Königreich Bulgarien finden wir zwei unabhängige orientalische Kirchen, die eine mit dem National-Exarchen, die andere mit dem Patriarchen von Konstantinopel an der Spitze. — Wie schwer wäre bei dieser zusammenhanglosen Verschiedenheit, bei dem jetzt wachsenden Bewußtsein des Selbstbestimmungsrechtes der Völker, ohne äußere verpflichtende Obrigkeit eine allgemeine Einigung auf ein Konzil und eine ersprießliche Arbeit auf demselben zu erhoffen!

Tatsächlich hat der von Rom getrennte Orient sich seit dem Bruche des Michael Cärularius mit dem päpstlichen Stuhle zu keinem allgemeinen Konzile emporschwingen können, während der katholische Okzident in derselben Zeit zwölf allgemeine Kirchenversammlungen feierte.

Noch bleibt für den Fortschritt der Dogmenentwicklung in der russisch-orientalischen Kirche der gewöhnliche, einmütige Lehrvortrag der Bischöfe ohne konziliare Form übrig; ob wirksam, soll die Erörterung zeigen.

Seit ihrer Trennung von Rom (1054) ist die gesamte orientalische Kirche auf dem Wege des übereinstimmenden, gewöhnlichen Lehrvortrages zu keiner dogmatischen Feststellung einer theologischen Wahrheit gelangt; das „Buch der Kanones" mit den dogmatischen Entscheidungen der sieben vorcärularischen Konzilien bildet die einzige dogmatische Norm des christlichen nichtkatholischen Orients. Dazu sehen wir in den orientalischen Nationalkirchen praktische Maßnahmen mit offenem Anzeichen ganz verschiedenartiger dogmatischer Auffassung derselben Frage. Während z. B. die russische Kirche die Taufe und die übrigen Sakramente der Katholiken als gültig ansieht, überläßt die Staatskirche des Königreichs Rumänien die Wiedertaufe heterodoxer Proselyten ihrem eigenen Gewissen; die Griechen endlich fordern unumgänglich die Wiedertaufe. Ferner herrscht unter den russischen Bischöfen und Theologen nicht einmal Einheit bezüglich der Zugehörigkeit der Katholiken zur allgemeinen Kirche Christi. Der kleinere Teil der Gottesgelehrten sieht die Katholiken außerhalb der Kirche und sogar des Christentums, der größere Teil dagegen betrachtet die katholische

und die orientalische Kirche als zwei infolge von Mißverständnissen erzürnte Schwestern, welche jedoch sachlich eine einzige Gemeinschaft bilden.

Endlich kann im lebendigen Lehrvortrage des orientalisch-nichtkatholischen Episkopats eine zunehmende Anlehnung an die neuere protestantische Theologie und die daraus sich ergebende Zersplitterung im Glauben nicht verkannt werden[1].

Muß schon die Zugehörigkeit der orientalischen Bischöfe zu eng national beschränkten Wirkungskreisen und ihre byzantinisch-erbliche Unterwerfung unter die Staatsgewalt ihre Autorität erheblich schwächen, so raubt ihnen die Trennung vom Felsen Petri das übernatürliche, einigende Prinzip der Lehrtätigkeit und setzt den bei der Trennung vom Katholizismus übernommenen Schatz christlicher Wahrheit offener Gefahr und baldigem Verluste aus. Das von Christus dem kirchlichen Lehramte gegebene Versprechen der „Einführung in alle Wahrheit" durch den Heiligen Geist unterliegt keinen zeitlichen Beschränkungen, sondern behält seine Gültigkeit bis an das Ende der Zeiten; daß aber die Ausübung dieser den Bischöfen gewordenen Aufgabe nur unter dem einigenden, autoritativen Einflusse des Papstes möglich bleibt, ist ein Beweis für die Notwendigkeit des Primates im katholischen Sinne: der Fels Petri muß in erster Linie ein Fels fester, alles bindender Lehrautorität sein.

Um an dieser Notwendigkeit vorbeizukommen, stellt jetzt der von Rom getrennte christliche Orient die Behauptung von der abgeschlossenen Dogmenentwicklung auf; er sieht mit einigen seiner Theologen in den anerkannten sieben Konzilien die sieben apokalyptischen Siegel, welche das Lehrbuch der Kirche für immer verschließen und außer der Verurteilung etwa auftauchender Irrlehren keine andere Dogmenentwicklung zulassen.

Freilich besteht für diese Ansicht weder eine ausdrückliche Definition der angerufenen Konzilien noch eine Auslassung derselben, aus welcher ein Vorwurf gegen die mittels lehramtlicher Feststellung fortschreitende Dogmenerkenntnis in der katholischen Kirche abgeleitet werden könnte.

Ebenso unbeweisbar ist die Behauptung orientalischer Theologen, die katholische Kirche hätte kein Recht, für sich allein neue Dogmen festzustellen, sondern müßte dazu einzig in Gemeinschaft des orthodoxen Orients schreiten,

[1] Einen klaren Beweis dieser Anlehnung liefert der um 1890 erschienene, von der Synode des Königreichs Rumänien für Priesterseminarien gutgeheißene orientalisch-orthodoxe Katechismus des eine Zeit als Direktor des rumänischen Kultusministeriums tätigen Dragomir Demetresku.

welcher mit der katholischen Kirche zusammen die ganze Herde Christi ausmache. Die dieser Ansicht beipflichtenden Theologen begehen den Fehler der petitio principii, indem sie, wie oben bereits gesagt, den von Rom getrennten Orient mit der katholischen Kirche zusammen als eine Kirche ansehen.

Wie steht es nun in der russischen Kirche mit der systematisch-wissenschaftlichen Formulierung der von ihr anerkannten Dogmen und ihrer sie von uns Katholiken trennenden Unterscheidungslehren?

Von der 996 erfolgten Christianisierung an bis zum 17. Jahrhundert gab es in Rußland keine theologische systematische Wissenschaft. Auch gebührt das Verdienst, eine solche zur ebenbesagten Zeit begründet zu haben, nicht dem streng russischen Moskau, sondern dem ruthenisch-orientalischen Klerus des polnisch-litauischen Reiches. Hier hatten sich 1596 die dem Lande angehörigen ruthenischen Bischöfe auf der Synode zu Brest-Litowsk mit Rom vereinigt, anderseits hatte der kalvinisch gesinnte Archimandrit Cyrillus Lukaris, später Patriarch von Konstantinopel, während seines Verweilens im Lande seine Ansichten unter den orientalisch gebliebenen Ruthenen ausgebreitet, welche 1615 als Widerpart gegen die katholische Union und den Protestantismus in der alten Metropole Kijew eine ihrem Bekenntnis zugehörige geistliche Akademie gründeten. Der 1632 auf den orientalischen Metropolitanstuhl von Kijew[1] erhobene Petrus Mohyla, von Geburt ein moldauischer Prinz, ließ durch den Hegumen Isaias Kozlowski in mehr populärer als wissenschaftlicher Übersicht die sog. „orthodoxe Theologie" zusammenstellen. Diese erlangte 1643 nach mehrmaliger sorgfältiger Prüfung die Gutheißung der orientalischen Patriarchen und seit ihrer Rezeption durch Peter den Großen 1723 das Ansehen eines symbolischen Buches nicht allein für Rußland, sondern für den ganzen nichtkatholischen christlichen Orient. — In der Kijewer Akademie wurde sonst Philosophie und Theologie nach dem hl. Thomas von Aquin und mit vielfachem Anschluß an den Studienplan der Gesellschaft Jesu vorgetragen; die gegen die Katholiken aufgestellten Streitpunkte gingen nicht über die alten Formulierungen der Griechen hinaus. Dieser Anschluß Kijews an die scholastische katholische Methode gab nach der Vereinigung Kijews mit dem Moskauer Zarate (1668) dem russischen Patriarchen Anlaß, von den ruthenisch-orientalischen Theologen behufs Reinigung vom Verdachte des Latinismus feierliche Lossagung von einigen Lehrsätzen zu fordern.

[1] Die der Union sich nicht anschließenden Ruthenen erhielten bald wieder eine eigene Hierarchie mit der Metropole Kijew.

Im Anschluß an die Kijewer Akademie treten unter der Herrschaft Peters des Großen in Rußland zwei theologische Schulen auf mit Stephan Jaworski und Theophan Prokopowitsch an der Spitze.

Stephan Jaworski, Bischof von Rjäsan und mehrjähriger Verwalter des durch den Tod des letzten damaligen russischen Patriarchen Hadrian erledigten Patriarchenstuhles, bekämpfte mit katholischen Beweisen den Protestantismus. Theophan Prokopowitsch, einst unierter Basilianer und Schüler des Griechischen Kollegs in Rom, später nach seinem Abfall vom Katholizismus 1711—1716 Professor in Kijew und schließlich Erzbischof von Nowgorod, trat mit protestantischen Argumenten der von ihm verlassenen katholischen Kirche entgegen. — So kämpften beide Schulen mit fremden Waffen, ohne Eigenes zutage zu fördern, ohne auch nur die eigentlichen Unterscheidungslehren ihres Bekenntnisses wissenschaftlich den Gegnern gegenüber zu formulieren; doch beide waren siegesbewußt und folgerten aus der ihnen gelungen scheinenden Widerlegung des Katholizismus und Protestantismus die Wahrheit der griechisch-russischen Orthodoxie.

Die frühere Professorenwürde, der Glanz des erzbischöflichen Stuhles, die Stellung als besonderer Günstling Peters des Großen, die ihm anvertraute Abfassung des kaiserlichen „geistlichen Regulamentes" für die regierende Synode, endlich das im Aufdecken zahlreicher vermeintlicher Irrtümer der Katholiken entwickelte Geschick verliehen Prokopowitsch selbst auf die späteren Geschlechter der russischen Gottesgelehrten jenen Einfluß, der ihm nach P. Gagarins S. J.[1] Bericht den Namen des „Vaters der russischen Theologie" gab. So setzte bei seiner Vorliebe für protestantische Argumente gegen die von ihm verlassene katholische Kirche nachhaltig der Protestantismus als traditionelle Maßgabe der russisch-orthodoxen Wissenschaft ein. Protestantisierend legt der Metropolit Plato von Moskau († 1812) dem russischen Thronfolger in seiner katechetischen Schrift die orthodoxe Lehre aus; protestantisierend schreibt in seinem von der russischen Synode gutgeheißenen, in hundert Auflagen erschienenen, sich hohen Ansehens erfreuenden Katechismus der spätere berühmte Metropolit von Moskau Philaret; protestantisierend schreibt der oben erwähnte Kirchenhistoriker, Bischof Philaret von Charkow (1805—1856). Der Theologe Theophylakt Gorskij trägt offen die protestantische Lehre über die Rechtfertigung durch den Glauben allein und zudem protestantisierende Ansichten über die Sakramente vor, ebenso protestantisiert

[1] Russischer Konvertit, 1814—1882.

Falkowski, dessen Werke trotzdem amtlich für Verwendung in den russischen Priesterseminarien zugelassen sind[1].

Eine systematisch gefaßte, wirklich orientalisch-orthoxe Dogmatik blieb in Rußland vorläufig ein unerreichtes Ziel, an dessen Verwirklichung auch das 1839 erschienene Werk des Priesters Tjernowskij nicht heranreichte.

Der dem slawophilen, stark russisch-nationalistischen Lager angehörige Laie Chomjakow (1804—1860) war es, der in Rußland den ersten Versuch machte, eine eigene orthodoxe, jetzt von zahlreichen russischen Theologen angenommene Dogmatik aufzustellen.

Dem oben berührten orientalischen Grundgedanken von der durch die ersten Konzilien zur Genüge ausgebildeten Formulierung der christlichen Dogmen entsprechend, wirft Chomjakow in seiner in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts geschriebenen katechetischen Lehre von der Kirche ebenso den Protestanten wie den Katholiken Rationalismus und Juristerei vor. Ersterer soll sich gerade im Streben nach fortschreitender Dogmenbestimmung zeigen. Im Gegensatz dazu steht nach ihm die orthodox-orientalische Kirche schon als vollorganisierte Wahrheit da, welche deshalb weder selbst vernünftelt noch solches ihren Kindern gestattet, sondern einfach getreulich den ihr einmal anvertrauten Wahrheitsschatz bewahrt. Dieser Schatz, der orthodoxe Glaube, ist die mystische Erfassung der absoluten göttlichen Offenbarung, als deren Hüterin keineswegs die Hierarchie, sondern der ganze mystische Leib der Kirche waltet. An einigen Stellen sieht Chomjakow das Dogma sogar mit der Kirche als identisch an, ja die Heilige Schrift ist nach ihm die geschriebene Kirche, wie die Kirche die lebendige Schrift.

---

[1] Der protestantisierende Geist gewisser russischer Theologen wirkte sich in der einige Jahre vor dem Kriege auf die Tagesordnung gekommenen Frage der Vereinigung der Altkatholiken und Anglikaner mit der russischen Kirche aus. Die regierende Synode ernannte zur Begutachtung der Frage eine besondere Kommission. Auch in der wissenschaftlichen Presse wurde naturgemäß darüber verhandelt. Eine ansehnliche Gruppe von Theologen betrachtete die angehenden Proselyten als außerhalb der Kirche befindlich und wollte sie nur nach ausdrücklicher Lossagung von ihren Irrtümern unter den gewöhnlichen Aufnahmezeremonien mit der Orthodoxie vereinigt wissen; eine zweite Gruppe verlangte die Vereinigung der beiden westlichen Konfessionen mit der orientalischen Kirche ohne weitere Formalitäten, nur nach einfacher Feststellung der Identität ihrer Lehre und der Orthodoxie; endlich wurden Stimmen laut, welche den Anglikanismus sofort als orthodox um den Preis der Anerkennung des wahren Priestertums allein angesehen wissen wollten. Einen praktischen Erfolg hatte jene Unionsbestrebung bisher nicht.

Die Juristerei soll in das okzidentale Christentum aus dem heidnischen römischen Rechte eingedrungen sein; sie sieht fälschlich in der Kirche ein Reich, eine sichtbare Gesellschaft, anstatt des unsichtbar durch die Gnade verbundenen mystischen Leibes Christi; ihr entstammt die Idee des Papsttums, des Fegfeuers und der Ablässe, vor allem aber der Rechtfertigung, sei es durch den Glauben, sei es durch die guten Werke; das Heil wird dem Menschen nur durch sittliche Gesundung gebracht. Ist die Kirche an sich völlig geistig und unsichtbar, so ist ihr Leib der auf religiöser Grundlage durch sie organisierte russische Staat.

Wie gegen Chomjakows Vorwurf des Rationalismus der unten weiter zu behandelnde Solowiew in einer vorzüglichen Arbeit über die Dogmenentwicklung auftrat, so wies der Kijewer Professor Swietlow auf die in Schrift und Vernunft begründete Lehre von der wirklichen Rechtfertigung hin, blieb jedoch aus Furcht vor dem Vorwurf des Katholisierens auf halbem Wege stehen.

Diese Furcht beherrscht jetzt im allgemeinen die russischen Theologen. Gerade in dogmatischen Fragen werden von manchen von ihnen aus richtig behandelten Vordersätzen keine Folgerungen gezogen, eben weil sie katholisch ausfallen müssen und niemand den Verdacht des Katholisierens gern auf sich nimmt, da derselbe mehr als alles andere diskreditiert.

Der Laie Chomjakow verfaßte kein systematisch-theologisches Werk, sondern gab nur die Grundlinien einer selbständigen russisch-orthodoxen Dogmatik, freilich, wie leicht zu ersehen, nicht ohne stark protestantisierende Beimischungen.

Aus den Reihen des russischen Klerus erschien in den Jahren 1849 bis 1853 die mit Einschluß der Apologetik dreibändige, nach katholischer Inhaltsverteilung bearbeitete, wissenschaftlich nicht lückenlose Dogmatik des späteren Metropoliten von Moskau, Makarius Bulgakow[1], im Okzident durch ihre französische Übersetzung und durch Kardinal Franzelins Monographie gegen die vom Verfasser über den Ausgang des Heiligen Geistes vorgebrachten Irrtümer bekannt. Philaret, Erzbischof von Tschernigow, lieferte in seiner 1882 erschienenen zweibändigen Dogmatik reichliche theologische Erudition. Beide Werke werden übertroffen durch die vom Bischof Silvester Malewanskij 1891—1898 herausgegebene fünfbändige, mit historischer Dogmenerläuterung begleitete Dogmatik. Nikitskij hat sich durch

[1] Derselbe hat auch eine sehr geschätzte russische Kirchengeschichte verfaßt.

Aufstellung der Lehre der russischen Kirche nach ihren symbolischen Büchern in systematischer Ordnung verdient gemacht; Malinowskij ließ 1904 ein Handbuch der orthodoxen Theologie und 1895—1904 drei Bände dogmatischer Abhandlungen über Gott erscheinen. Hervorragendes hat auch der oben schon genannte Professor Swietlow in Kijew geleistet. Weniger Bedeutung dürften als Dogmatiker Amphiteatrow, Gorodkow, Rudakow, Faworow, Mazanow haben, immerhin aber zeigen die letzten hundert Jahre eine erfreuliche, zugunsten der Beschäftigung mit der Dogmatik wachsende Bewegung unter den russischen Theologen; der russische Geist erfaßt die hohe Bedeutung jener Wissenschaft und kann durch ihre ernste, objektive Behandlung unschwer den Weg zur katholischen Einheit finden.

Wahrscheinlich verdanken wir diesem wachsenden Interesse für die Dogmatik die versöhnliche Ansicht, nach welcher, wie oben gesagt, der größere Teil der jetzigen russischen Theologen in der katholischen und der orientalischen Kirche nur zwei durch Mißverständnisse erzürnte Schwestern sieht. So hält auch der russische Laientheologe General Kirejew das katholische Filioque für eine einfache, der Orthodoxie nicht schädliche theologische Meinung, und der Protopresbyter Maltzew, unlängst noch Propst der russischen Nationalkirche in Berlin, erachtet als das einzige Hindernis der Vereinigung des christlichen Orients und Okzidents die päpstliche Unfehlbarkeit, welche jedoch nach seiner Ansicht auch als Betätigung der Unfehlbarkeit der Gesamtkirche in Rom gedeutet werden könnte. Besonderes Interesse unter den Irenikern der russischen Dogmatik verdienen zwei russische, bereits der Vergangenheit angehörige Laien, Peter Tschaadajew, geb. in Moskau 1794, gest. 1856, und Wladimir Solowiew, geb. in Moskau 1853, später Professor ebendaselbst, zuletzt Schriftsteller, gest. 1900.

Tschaadajew wurde durch seine an eine Dame gerichteten, ohne sein Zutun veröffentlichten philosophischen Briefe bekannt. In diesen bedauert er offen, daß Rußland sich die Sittlichkeit aus dem von den nordischen Völkern tief verachteten Byzanz geholt habe, welches ein Ehrgeiziger aus dem allgemeinen Bruderbunde herausgerissen hatte. Tschaadajew sieht in Rußland weder wahres Christentum noch Zivilisation und findet die einzige Rettung des Landes in der Union mit Rom. Infolge der Veröffentlichung dieser Schriften wurde Tschaadajew auf Veranlassung der russischen Regierung nach ärztlicher Untersuchung für wahnsinnig erklärt, durfte jedoch in seiner Wohnung in Moskau verbleiben und wurde bald unbehelligt gelassen. Zur katholischen Kirche trat er nie über.

Auch Solowiew wurde, soweit bekannt, niemals formell in den Schoß der katholischen Kirche aufgenommen, weil er einen derartigen Schritt für überflüssig und sich als katholisch ansah, wie er auch seine katholische Überzeugung in seinen Werken zum Ausdruck bringt. Seine in zahlreichen Schriften niedergelegten, die Union Rußlands mit Rom bezweckenden theologischen Ideen faßt der edle, leider zu früh verstorbene Gelehrte in seinem 1886 an den kroatischen Bischof Stroßmayer in Diakovár gerichteten Schreiben zusammen. Hiernach hat die orientalische, von Rom getrennte Kirche ihren Gläubigen vor allem niemals eine von der katholischen abweichende Lehre als verpflichtendes Dogma zum Glauben vorgestellt, sondern einzig nur die auch von den Katholiken anerkannten, auf den ersten sieben Konzilien definierten Dogmen. Alles in ihnen nicht Enthaltene, dem katholischen Glauben Widersprechende, den Orient vom Okzident Trennende kann nur als Privatansicht, als These einer orientalischen Schule erachtet werden. Nicht einmal die Auslassungen verschiedener orientalischer Partikularsynoden oder die angesehensten orientalischen Katechismen erlangten je die höchste, unwiderrufliche orthodoxe Sanktion, welche einzig einem allgemeinen Konzil vorbehalten bleibt. Die orientalischen Theologen stellen ihre der katholischen Kirche widersprechenden Ansichten ebenfalls nie als verpflichtende Dogmen auf, ebensowenig nehmen die Gläubigen sie als Dogmen hin. Wie also die katholische Kirche nicht für vorübergehend irrtümliche Ansichten gewisser Theologen, z. B. für den Widerstand gegen die Unbefleckte Empfängnis, verantwortlich gemacht werden darf, so wäre die Verurteilung der ganzen orientalischen Kirche wegen gewisser Irrlehren einzelner unbillig, da doch die Kirche durch amtliche Sanktion sich niemals mit jenen Privatmeinungen solidarisch erklärt hat.

Die Orientalen sind im Gegenteil mit der katholischen Kirche immer noch durch das verbunden, was sie als absolut unveränderliche, in den sieben Konzilien festgelegte Wahrheit anerkennen, während die den Orient vom Okzident trennenden Irrtümer nicht einmal in den Augen ihrer eigenen Anhänger dogmatisches Ansehen besitzen. Besonders die einfachen orientalischen Gläubigen darf man des Irrtums nicht beschuldigen, bezieht sich doch ihr religiöser Glaube nur auf die auch von den Katholiken geglaubten Wahrheiten, sie befinden sich nur in Unkenntnis einiger Lehren, welche im Okzident erst nach der Kirchentrennung definiert wurden.

Auch das Schisma des Orients als solches, abgesehen von den Lehrunterschieden, sieht Solowiew nur als faktisch bestehend, nicht aber als

kanonisch festgelegt an, weil es dem Orient nach seiner eigenen Auffassung an einer kompetenten Obrigkeit zur Erklärung des Schismas fehlt.

Am Ende seines Schreibens macht Solowiew die seiner Meinung nach praktischsten Vorschläge zur baldigen Bewerkstelligung der Union Rußlands mit der katholischen Kirche und bittet Bischof Stroßmayer um tätige Verwendung zugunsten des großen Werkes bei Leo XIII.

Begreiflicherweise mußte Solowiew, besonders bei dem damals noch stark vorwiegenden Einflusse Pobjedonoszews, mit den russischen Behörden, vor allem mit der Zensur in Konflikt geraten. Nach Aufgabe seiner Professur in Moskau gelang es ihm nicht, eine Anstellung an der Universität St. Petersburg zu erlangen. Viele seiner Werke, vor allem den ersten und einzigen Band seines am größten angelegten Werkes „Die Theokratie" durfte er nur im Auslande drucken. Seine Hoffnungen auf baldige Verwirklichung der von ihm heißersehnten kirchlichen Union erfüllten sich nicht, so verschob er dieselbe in seiner Erwartung bis auf die letzten Zeiten. „Im Guten", so schreibt er, „wollten sich die Menschen nicht einen, sie werden zur Einigung gezwungen werden, wenn einst das Böse triumphiert."

Unmittelbar hat Solowiew in Rußland keinen tief eingreifenden, weiteren Einfluß gewonnen; äußere Ursachen, besonders von der noch absoluten Beamtenherrschaft bedingt, machten das russische Erdreich noch zu steinigem Grunde, auf welchem so edler Samen nicht Früchte tragen konnte. Doch wird sein Wort und Ansehen in freiheitlicheren Umständen, wie wir sie jetzt erhoffen, nicht verfehlen, manche suchende Seele des im Grunde tief religiös veranlagten russischen Volkes auf den rechten Weg zu führen[1].

---

[1] Tschaadajews „Briefe" weisen eine tiefe Kenntnis der russischen Zustände seiner Zeit und einen hohen Ernst in ihrer Beurteilung auf. So war auch nach Professor Masaryks Ansicht (Prof. Masaryk [Prag], Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie, Jena 1913) ihre Wirkung sehr stark und eindringlich wie ein Feuerruf in lautloser Nacht. Um so mehr nimmt es wunder, wenn Masaryk (S. 201) sich Tschaadajew nur als einen Menschen vorstellt, dem die französische Kultur imponierte und der dieselbe nach der Meinung der damaligen französischen Philosophen als Frucht des Katholizismus auffaßte, den er mit dem Christentum identifizierte. — Tschaadajews „Briefe" stellen die großen geistigen Schäden Rußlands bloß und führen dieselben auf das Schisma als auf ihre Ursache zurück, welches nur durch die Union beseitigt werden kann. Die ganze Basis des geistigen Gedankenbaues Tschaadajews ist breiter als Kulturstreberei. Tschaadajew vermißt in Rußland wahre Sittlichkeit; Kultur allein ohne Religion kann den Menschen raffiniert, jedoch nicht sittlich machen; Sittlichkeit kommt von der Religion, welche wiederum nach Tschaadajews

Um endlich über die dogmatischen Unterscheidungslehren, welche die russische Kirche von der katholischen trennen, noch ein Wort zu sagen, so belief sich noch auf der 1596 mit den Ruthenen der Metropolie Kijew in Brest-Litowsk behufs Abschließung der kirchlichen Union abgehaltenen Synode die Zahl der von den Unierten als Bedingung ihrer Vereinigung mit Rom ausdrücklich angenommenen katholischen Lehren nur auf vier: den Primat des Heiligen Stuhles, den Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und vom Sohne, das Fegfeuer und die Zulässigkeit des ungesäuerten Brotes bei der Konsekration.

Leider klafft jetzt nach drei Jahrhunderten der Riß zwischen der katholischen und der russischen, die ehemaligen Metropolien Kijew und Moskau umfassenden Kirche weiter; kaum eine wichtige Glaubenswahrheit ist ohne Streitpunkt geblieben.

Der wissenschaftlichen Genauigkeit halber müssen wir vor allen jene Unterscheidungslehren hervorheben, mit welchen die St. Petersburger regierende

---

Ansicht nur durch die Union dem russischen Volke zuteil werden kann. — Wie Tschaadajew wird auch Solowiew von Masaryk oberflächlich beurteilt. Ernst denkende Russen nennen Solowiew den „einzigen Philosophen Rußlands", nach Masaryks Urteil ist Solowiew „nicht über einen recht unkritischen Dilettantismus hinausgekommen" (II 251). In seinem Werke über die Theokratie will Solowiew das Christentum im religiösen Leben Rußlands gerade der Zutaten menschlicher Leidenschaft entäußert, d. h. das reine Christentum ohne Schisma, darstellen, er will, wie Masaryk (II 250) zitiert, „zeigen, wie der alte Glaube unserer Väter, frei von den Fesseln lokaler Absonderung und nationaler Selbstgefälligkeit, übereinstimmt mit der ewigen und allgemeinen Wahrheit"; das sei im allgemeinen die Aufgabe seiner Arbeit. Nach diesen Worten Solowiews fragt Masaryk: „Der Glaube unserer Väter? Wo ist dieser Glaube genau formuliert, und wer sind diese Väter? Und wo ist die ewige allgemeine Wahrheit formuliert?" Masaryk scheint zu vergessen oder nicht zu verstehen, daß Solowiew vom christlichen Standpunkt ausgeht, wonach das russische Volk an den Dogmen der sieben ersten Konzilien festhält, welche uns eben die absolut sichere Formulierung der ewigen Wahrheit bringen. Sagt Masaryk ferner (II 251): „Die Scholastik hat die Theologie getötet, — beweisen wollen, was man schon glaubt, an diesem circulus leidet auch Solowiew", so beweisen diese Worte der Kritik Masaryks, daß er absolut nicht versteht, was die Scholastik eigentlich beabsichtigt und welche Methode sie verfolgt. — Wenn dann endlich Solowiew der Ansicht ist, die Errettung Kaiser Alexanders III. und seiner Familie vor dem Attentat bei Borki wäre ein Wunder gewesen, Masaryk aber dazu bemerkt (S. 259), Wunder wäre Aberglaube, so hat Masaryk sich damit selbst als völlig unzulänglich kritisiert, den tief christlich denkenden Philosophen zu verstehen; er verkennt wiederum seinen übernatürlich-christlichen Standpunkt, ein Mangel, den die seitenlangen Ausführungen voll von philosophischer Erudition nicht zu ersetzen vermögen.

Synode der katholischen Kirche ausdrücklich den Vorwurf des Irrtums macht und welche auf Befehl der Synode in den theologischen Anstalten vorzutragen sind.

1. Bezüglich der christlichen Glaubensquellen wird den Katholiken vorgeworfen[1]: a) Die Einreihung der deuterokanonischen Bücher des Alten Testamentes in den Kanon und die Erklärung ihrer Inspiration. b) Die Einschätzung der mündlichen Überlieferung als reichlichere und höhere Offenbarungsquelle als die Heilige Schrift. c) Die Dogmenentwicklung oder der Glaubensfortschritt.

2. Bezüglich der Dreieinigkeitslehre sollen die Katholiken irren in der Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und vom Sohne und durch Einfügung des Filioque in das Symbolum.

3. Bezüglich des Gnadenstandes des ersten Menschen und der Erbsünde irren vorgeblich die Katholiken: a) durch falschen Begriff der Vollkommenheit des noch sündlosen Menschen; b) durch die Behauptung des Römischen Katechismus: „Dem Menschen sei der ursprüngliche Gnadenstand durch Gottes Freigebigkeit, nicht kraft seiner Natur zu eigen gewesen"; c) durch falschen Begriff des Wesens der Erbsünde und d) ihrer Folge. Falsch soll katholischerseits behauptet werden: die Begierlichkeit sei nicht Sünde, sondern natürliche Unvollkommenheit. e) Durch das Dogma der Unbefleckten Empfängnis.

4. In der katholischen Rechtfertigungslehre wird bestritten: a) das strenge und das angemessene Verdienst; b) der Unterschied zwischen Geboten und evangelischen Räten; c) die Lehre von den Werken der Übergebühr und vom Verdienstschatze.

5. In der katholischen Sakramentenlehre wird bestritten: a) die Wirkung der Sakramente durch Vollzug des Ritus; b) die Wesensverwandlung in der Eucharistie durch die Einsetzungsworte Christi allein; c) der unauslöschliche Charakter der Firmung; d) die sühnende Kraft der vom Priester in der Beicht auferlegten Buße; e) die Ablaßlehre; f) die Unauflösbarkeit der Ehe.

6. Fegfeuerlehre. Die russische Kirche bestreitet die sühnende Kraft der Leiden im Reinigungsorte.

---

[1] In dieser Aufzählung folgen wir gern Prof. Dr. Matulewicz von der katholischen Akademie in St. Petersburg nach seiner Dissertation: Doctrina Russorum de statu iustitiae originalis. Cracoviae 1903.

Außer diesen von der Synode selbst aufgestellten Unterscheidungslehren weicht die russische Kirche in ihrer gewöhnlichen Glaubensauffassung von der katholischen wenigstens noch durch folgende Ansichten ab:

In der Eucharistie ist die durch göttliches Gebot anzuwendende Materie gesäuertes Brot; ebenso ist der Empfang beider Spezies göttliches Gebot.

Das natürliche und übernatürliche Ziel des Menschen wird identifiziert.

Das besondere Gericht im katholischen Sinne, mit endgültiger Entscheidung wird bestritten, ebenso die Anschauung Gottes seitens der Seligen des Himmels vor dem Jüngsten Gerichte.

Wir sehen, die russische Kirche steht uns ferner, als man im Okzident gewöhnlich annimmt.

Welch eine Entwicklung das kirchliche Leben im neuen Rußland nehmen wird, läßt sich nicht voraussehen; die Erfahrung der letzten Zeiten hat uns Rußland als das Land unverhoffter Wechsel gezeigt.

Hoffen wir, daß die kirchliche Freiheit sich vor allem zugunsten der christlichen Einheit betätigen werde, welche der heilige Erzbischof von Polozk in Weißruthenien, der Märtyrer Josaphat, mit zahlreichen Argumenten aus den liturgischen russischen Büchern verfocht.

Uns wird es jetzt um so mehr obliegen, die religiösen Ansichten der Kirche zu studieren, die katholische Wahrheit im Geiste der Liebe Rußland nahe zu bringen und vor allem uns innigst mit dem täglichen Gebete der russischen Liturgie zu verbinden: „Für die Einigung aller beten wir zum Herrn."

Felix Wiercinski S. J.

Ein schicksalschweres Schlagwort.

Bereits seit vielen Jahren gehörte das Selbstbestimmungsrecht der Völker zum Wortschatz der Sozialdemokratie. Es findet sich beispielsweise im Erfurter Programm (1891), in den Hainfeld-Wiener Beschlüssen (1901) der österreichischen Sozialdemokratie[1], in der „antimilitaristischen" Entschließung des internationalen Kongresses zu Kopenhagen (1910)[2] u. a. Jüngst hat ein Genosse es als eines der gangbarsten Schlagworte der Sozialdemokratie bezeichnet[3], das in der Parteipresse wie in den Reden auf Parteitagen oder Kongressen sehr häufig verwendet wurde. Außerhalb der Partei aber fand es wenig Beachtung. Auch während des Weltkrieges ist es, wie Graf Czernin in einer seiner großartigen Staatsreden sagte[4], „im Rahmen der Kriegszieldiskussion ziemlich spät aufgetaucht". Erst flatterte es da und dort auf, ohne die öffentliche Meinung mit sich zu reißen. Seit der Stockholmer Konferenz, zumal aber seit Anfang November 1917, verbreitete es sich mit einemmal ungemein schnell. Schon sprach, als die Stockholmer Konferenz bevorstand, ein Mitglied des österreichischen Herrenhauses die Besorgnis aus[5], „ein Schlagwort wie dieses könne, einmal in Kurs gesetzt, ebensowenig zurückgezogen werden wie jenes vom allgemeinen Wahlrecht". Mit dem Beginn der Bolschewiki-Regierung aber fand das noch nicht ganz „geflügelte", aber doch schon halbflügge Wort Eingang in die offiziellen Staatsakten und in die öffentliche Meinung Europas. Nun sagte Graf Michael Karolyi im ungarischen Abgeordnetenhause, „die ganze gebildete Welt strebe heute das Selbstbestimmungsrecht der Völker an"[6]. Graf Andrassy stellte

---

[1] Univ.-Prof. Dr. Biederlack S. J. in der Reichspost 59 M. vom 7. Febr. 1918.

[2] Bericht (Berlin, Vorwärts 1910) 35.

[3] P. Lentsch, M. d. R., Die Sozialdem., ihr Ende und ihr Glück (1916) 99 u. a. „Die Glocke" III 43 vom 26. Jan. 1918.

[4] Neue Freie Presse 19144 M. vom 7. Dez. 1917.

[5] Neue Freie Presse 18993 M. vom 8. Juli 1917 S. 3b.

[6] Ebd. 19202 M. vom 8. Febr. 1918 S. 7b.

fest[1], man wolle damit insbesondere die österreichisch-ungarische Monarchie vernichten. „Bei uns (in Ungarn) fand dieses Schlagwort glücklicherweise wenig Widerhall. Ein um so lauteres Echo rief es aber in Österreich hervor." Während der „Reichsbote" klagte[2], ein solches Schlagwort schlage alles tot, was sich ihm in den Weg stelle, „auch die beweiskräftigsten Gegengründe", konnten die Wiener „Arbeiterzeitung", die „Münchener Post" im Lobpreis des Völkerselbstbestimmungsrechtes sich nicht genugtun. Dazu kam, daß nun plötzlich ein Genosse damit heraus- und hereinplatzte, es sei eine „liberal-kleinbürgerliche" Losung, „völlig utopisch", eine „doktrinäre Flause", ja es berge einen „reaktionären Kern"[3]. Kronos frißt seine Kinder.

In Sardous Komödie „Rabagas" — oh, wie zeitgemäß ist dieses Lustspiel! — sagt ein Kenner von Revolutionen: Ich habe in Paris Leute gekannt, die waren zu Mittag Aufrührer und nachmittags um 4 die Regierung. Am 6. November 1917 schalt Kerenski den Führer der Bolschewiki Lenin einen „Staatsverbrecher". Am 7. war Lenin Herr der Lage und Kerenski auf der Flucht. Ein Genosse aber sandte ihm einen Reisesegen nach, den zu wiederholen die Feder sich sträubt: „Die Bourgeoisie machte Kerenski zu ihrem Halbgott ... als das Volk aber ihn von den Priestern und Hohenpriestern des goldenen Kalbes umgeben sah, begriff es, daß er ein Rindvieh sei."[4] Wenn der Putsch gelingt, sind alle lobwerte Helden; Nichtswürdige aber, falls er mißlingt, heißt es bei Sardou.

Als Lenin und Trotzki nun ihre Herrschaft antraten, die Herrschaft des Bolschewikismus, geschah, was nicht ausbleiben konnte. Seit dem Anfang des Weltkrieges, seit dem Herbst 1914, war die Selbstbestimmung der Völker das Kriegsziel, die Friedesbedingung der Bolschewiki. Von da nahm die Sache ihren Ausgang. Wenn es richtig wäre, daß „die ganze gebildete Welt" das Selbstbestimmungsrecht der Völker anstrebt, so läge darin ein Welterfolg der Bolschewikihäupter Lenin und Trotzki. Hat deren Programm aus dem Spätjahr 1914 in diesem einen Punkt die öffentliche Meinung der Welt erobert, so verdienen auch die übrigen Programmpunkte mehr ausdrückliche Beachtung, als sie bisher fanden. Zunächst wollen wir feststellen, daß Lenin und Trotzki tatsächlich unmittelbar nach dem bei Kriegsbeginn erfolgten Zusammenbruch der Internationale von

[1] Berliner Tageblatt 71 M. vom 8. Febr. 1918, Deutsche Tagesztg. 71 M. vom 8. Febr. 1918.

[2] Nr. 6 vom 4. Jan. 1918 (Leitartikel).

[3] Die Glocke vom 26. Jan. 1918.

[4] Ebd. vom 5. Jan. 1918.

ihrer Zufluchtsstätte, der Schweiz, aus die neue Internationale begründen wollten, deren Leitgedanke eben die Selbstbestimmung der Völker zu sein bestimmt war. Wenn wir aus bekannten Gründen die Beweise dafür nicht mit der notwendigen oder wünschenswerten Ausführlichkeit und Genauigkeit der Zitate zu geben vermögen, so stehen wir doch dafür ein, daß unsere Angaben aus erster Hand, aus den Flugschriften selbst genommen und, wo Anführungszeichen stehen, wörtlich genau sind.

* * *

Nach den drei ersten Monaten des Weltkrieges, als im Westen der Bewegungskrieg in den Stellungskrieg übergegangen, im Osten eine Gefährdung Schlesiens und Mährens durch die Dampfwalze des Großfürsten und seines Millionenheeres nahegerückt war, taten sich „neue Fernblicke" auf, wie Stegemann schreibt (I 326), „und der Krieg wurde in eine Entwicklung getrieben, die zu einer ungeheuren Erweiterung der strategischen und politischen Probleme führen mußte". Von Kriegszielen war noch wenig die Rede, und wer dachte damals an Friedensbedingungen!

Mit der Vorwortdatierung: „Zürich, 31. Oktober 1914", erschien in der Schweiz eine Flugschrift, darin stand zu lesen wie folgt — der Fettdruck und die Absätze sind hier wie im Original wiedergegeben —: „Die Bedingungen, unter welchen der Friede geschlossen werden soll, der Friede der Völker selbst, nicht die Aussöhnung der Diplomaten, müssen die gleichen sein für die gesamte Internationale:

„Keine Kontributionen!"

„Das Recht jeder Nation auf Selbstbestimmung!"

„Die vereinigten Staaten Europas — ohne Monarchien, ohne ständige Heere, ohne regierende Feudalkasten, ohne Geheimdiplomatie!"

Der Verfasser dieser im November 1914 veröffentlichten Schrift ist kein anderer als L. Trotzki.

Gleichzeitig (am 1. November 1914) erschien, ingleichem in der Schweiz, das Manifest der Bolschewiki [Zentralkommission der sozialdemokratischen Arbeiterpartei Rußlands]. Darin heißt es: „Das nächste politische Ziel der Sozialdemokratie Europas muß die Bildung der republikanischen vereinigten Staaten Europas sein, wobei im Gegensatz zur Bourgeoisie ... die Sozialdemokratie den lügnerischen, unsinnigen Charakter dieser Losung darzustellen hat, falls nicht gleichzeitig die deutsche, österreichische und russische Monarchie zertrümmert wird auf revolutionärem Wege." Und weiter: „Die Verwandlung des jetzigen imperialistischen Krieges in den Bürgerkrieg, das ist die einzige richtige proletarische Losung, auf die die Erfahrung der Kommune (1871) und die Basler Resolution (1912) hinweist." Das Manifest wurde einige Monate später als Anhang einer Broschüre wiederabgedruckt, welche die Sätze der Kundgebung weiter ausführte und näher begründete. Der Verfasser dieser Schrift ist N. Lenin im Verein

mit G. Zinowjew. Sie erschien im August 1915 und war offensichtlich als Einleitung zur Konferenz von Zimmerwald gedacht (September 1915). Deshalb schalt Clemenceaus Blatt die Schweiz, sie sei „die Wiege des Bolschewikismus und der Nährboden von Zimmerwald". Das war auch einem Ententeblatt wie dem „Journal de Genève" doch zu arg, und es fragte, ob Clemenceau die Kommune vergessen habe, die ihm doch Anlaß war, sich seine politischen Sporen zu verdienen.

Die leitenden Gedanken von Lenins Schrift lassen sich auf diese Sätze zurückführen: Die Internationale ist tot, es lebe die Internationale! Die beim Kriegsausbruch zusammenbrach, seit langem unterhöhlt und gelähmt durch Opportunismus und Revisionismus, erlag dem Verrat der Genossen. Verrat am Sozialismus war die Verleugnung des Basler Beschlusses von 1912, der sich auf den kommenden Weltkrieg bezog und, durch die Berufung auf die Kommune von 1871 und die russische Revolution von 1905, Revolution und Bürgerkrieg für den Kriegsbeginn ansagte; Verrat das Ausbleiben des Generalstreiks, die Bewilligung der Kriegskredite, der Eintritt in Ministerien usw. Nun muß eine neue Internationale sich sammeln. Die darf aber nur aus Unentwegten bestehen. Deren Merkmale sind: sie verwerfen den Grundsatz der Vaterlandsverteidigung, der das Unheil angerichtet hat; sie wissen, daß nie wieder eine Gelegenheit kommen wird wie diese, „das ganze Raubsystem des Kapitalismus und Imperialismus aus den Fugen zu heben", indem man den Völkerkrieg in den Bürgerkrieg überleitet. Sklavenhalter führen wider Sklavenhalter Krieg mit Hilfe ihrer Sklavenheere. Nun diese das Kriegführen gelernt haben, sollen sie gemeinsam Front machen wider die Sklavenhalter.

Das ist der Bolschewikismus Lenins. Er schrieb 1915 wörtlich: „Der Kampf für die sozialistische internationale Revolution ist unmöglich ohne Anerkennung des Selbstbestimmungsrechtes der Nationen"; das heißt: erst die Anerkennung dieses Rechtes, und dann ist man auf bestem Wege zur internationalen Revolution. Zwar sei ein baldiger Friedensschluß wünschenswert. Allein „Marxismus ist kein Pazifismus; ... der Ruf nach Frieden hat für das Proletariat nur dann Bedeutung, wenn er mit einem Ruf zu revolutionärem Kampf verbunden wird". „Ein sog. demokratischer Friede ist eine kleinbürgerliche Utopie." In der Schweiz vertraten Lenin und Trotzki zwei verschiedene Spielarten des Bolschewikismus. Sie waren aber eins in dem Vertrauen auf die Werbekraft ihrer Ideen und meinten, in früher errungenen Erfolgen Beweise dafür zu haben, daß ihr Einfluß in Deutschland und Österreich vieles vermöge; in Deutschland habe er sich beim Beschluß des Jenenser Parteitages (1905) über den Massenstreik bewährt, in Österreich sei er bei der Einführung des allgemeinen und gleichen Wahlrechtes entscheidend zur Geltung gekommen. Wie weit sie sich dabei überschätzten, bleibe dahingestellt; da aber Trotzki viele Jahre in Wien weilte, müssen Verbindungsfäden ihm selbstverständlich bekannt gewesen sein. Als Lenin und Trotzki noch in Genfer Kaffeehäusern politisierten, trauten sie sich schon Weltumwälzungen zu; wie erst, da sie nun ins Smolnyinstitut als Herrscher einzogen! Am Beginn des zweiten Aktes von Brest-Litowsk, am 5. Januar 1918, schrieb ein deutscher Sozialdemokrat, der Staatspolitik Lenins und Trotzkis „hafte das Schwärmerische des Agitators an. Sie wollen auf dem

Wege der Agitation eine europäische Revolution entfesseln und wollen diese Revolution *sofort haben*." Als dann die Konstituante mit der Knute auseinandergetrieben und dieser Staatsakt mit Maschinengewehren unterstützt wurde, da hatte freilich die bolschewikische Staatspolitik das Schwärmerische abgestreift. Indes, ich weiß es nicht, ob diese gewaltig schießenden Selbstbestimmer des Volkes, die unentwegten Ideologen, nicht ganz gut imstande wären zu sagen: eine Diktatur des Proletariats als Übergang zum Zukunftsstaat habe man immer in Aussicht genommen, *Autokratie* sei auch eine Art *Selbstbestimmung* und in der vollendeten Demokratie könne jeder, wie schon Hobbes lehrte, ein Nero sein [in democratia tot esse possunt Nerones, quot homines]. Daß sie auf den „Zauber" ihrer Person, ihrer Sache, ihres Waltens nicht vergeblich rechneten, kann man daraus abnehmen, in wie hohem Grade und wie beharrlich etwa die Wiener „Arbeiterzeitung" ihnen ihre Bewunderung ausspricht und zu ihren Gunsten tätig ist. Beispielsweise gab sie Dr. Alexander Lipschütz das Wort, der am 28. Januar 1918 erklärte: „Die internationale Demokratie muß alles tun, um die russische Demokratie ungeschwächt aus dem Weltkrieg hervorgehen zu lassen", und in einem redaktionellen Artikel des folgenden Tages sprach sie zwar von der Vertreibung der Konstituante als einer „tragischen Schuld", sah aber eine Tat höchster sittlicher Kraft darin, daß Rußland „das Selbstbestimmungsrecht der geknechteten Nationen verkündete"; durch „die Kühnheit und Größe seiner Taten habe es den Haß einer ganzen Welt auf sich gelenkt". Nun, zunächst hatte das Rußland der Bolschewiki einen Riesenerfolg in der plötzlichen Weltgeltung jener Programmpunkte, die seine gegenwärtigen Herren seit Kriegsbeginn aufgestellt hatten. Stockholm leistete dabei bedeutende Vorarbeit.

* * *

Schon in der Antwort der Westmächte vom 10. Januar 1917 auf die amerikanische Note vom 19. Dezember 1916 wird „die Befreiung der Italiener, der Slawen, der Rumänen, der Tschecho-Slowaken von der Fremdherrschaft" gefordert [1].

Diese Aufzählung weckt den Verdacht, daß die Befreier nur eine höchst mangelhafte Kenntnis von den Völkern haben, die sie befreien wollen; ist es doch, als ob man sagte: erstens Franzosen, zweitens Gaskogner, denn die Tschecho-Slowaken sind zweifellos Slawen. Vielleicht war es aber so gemeint: die Slawen überhaupt, ganz besonders aber die Tschecho-Slowaken; der *Text* indes gibt zu dieser Erklärung nicht den leisesten Anlaß.

Trotzkis Friedensprogramm vom Jahre 1914 begann durch die Stockholmer Konferenz in weiteste Kreise getragen zu werden. Die Wiener „Arbeiterzeitung" sah in diesem Areopag den „Wiener Kongreß der Völker", der „das Interventionsprinzip verwirft und das Selbstbestimmungsrecht der Völker anerkennt" [2].

[1] „La libération des Italiens, des Slaves, des Roumains, des Tchéco-Slaves de la domination étrangère." Abgedruckt in International Conciliation. Official Documents II 3 (Febr. 1917) 13.

[2] 154 M. vom 7. Juni 1917.

Die russischen Arbeiter- und Soldatenräte erließen im Verein mit dem holländisch-skandinavischen Komitee eine Einladung zu dem Tag, der international werden sollte, es aber nicht erreichte. Da wurde der Zweck der Zusammenkunft wie folgt angegeben[1]: „Die Vereinigung aller Kräfte des internationalen Proletariats zur Herbeiführung des Friedens ohne Annexionen und Kontributionen, gegründet auf das Selbstbestimmungsrecht der Völker." In Stockholm selbst stand auf dem Diskussionsprogramm[2] an erster Stelle das Selbstbestimmungsrecht der Nationen; weiterhin dessen Anwendung auf „Belgien, Serbien, andere Balkanstaaten, Polen, Finnland, Elsaß-Lothringen, Nordschleswig, Armenien, Litauen, Ukraine, Tschechen, Juden, Flandern, Irland, Persien, Marokko, Tripolis, Ägypten, Malta" usw.; endlich auch auf die Kolonien. In einer vornehmen Gaststätte vor den Toren Stockholms spielte eine Zigeunerkapelle; auch deren Mitglieder wollten, so erzählte man in Stockholm, vor den gewaltigen Weltselbstbestimmern erscheinen, um ihr Selbstbestimmungsrecht in Sicherheit zu bringen.

Verschiedene Umstände wirkten zusammen, um diesem Ausdruck die Gunst der öffentlichen Meinung zuzuwenden. Die Staatsmänner der Entente begannen vom Schutz der kleinen Nationen, der unterdrückten Völker zu reden; ferner, daß sie nicht wider die Völker Krieg führen, wider die Regierten, sondern gegen die Herrscher und die Regierungen. In Deutschland huben an die Debatten über den „Obrigkeitsstaat" im Gegensatz zum „Volksstaat", über Parlamentarisierung und gleiches Wahlrecht, über den demokratischen Frieden. Alle diese Bestrebungen konnten sich leicht zum Selbstbestimmungsrecht der Völker verdichten. Als nun die Häupter des Bolschewikismus, Lenin und Trotzki, zur Macht gelangten, wurde auch der Programmpunkt nicht vergessen, dem Trotzki 1914 die letzte Stelle angewiesen hatte, die „Abschaffung der Geheimdiplomatie". An ihre Stelle trat die öffentliche, von deren tadelloser Ehrlichkeit man bald schöne Proben bekam, die „an alle" funkende Diplomatie. Gleich im ersten Aufruf war die Selbstbestimmung der Völker Ausgangs- und Angelpunkt. Als dann das russische Friedensangebot vom 28. November 1917 in Berlin eingetroffen war, sagte Seine Exzellenz Graf von Hertling im Reichstage: „Was die ehemals dem Zepter des Zaren unterworfenen Länder: Polen, Kurland, Litauen betrifft, so achten wir das Selbstbestimmungsrecht ihrer Völker."[3] Bei dieser seinen Demarkationslinie verblieb es; am 25. Januar 1918 hat Herr von Kühlmann im Hauptausschuß des Deutschen Reichstags[4] auf diese grundlegende Feststellung von neuem verwiesen.

Selbst ein der Entente so völlig ergebenes Blatt wie das Journal de Genève bemerkte dazu: „Das Volksrecht wendet sich wider die, die es ausriefen. Ursprünglich als Kriegsmaschine gegen Österreich-Ungarn erdacht, hat Deutschland es mit Meisterhand zu verwenden verstanden."[5]

---

[1] Berliner Tageblatt 555 A. vom 14. Juni 1917.
[2] Neue Freie Presse 19031 M. vom 15. August 1917.
[3] Rede vom 29. Nov. 1917 Nordd. Allg. Ztg. 358 M. vom 30. Nov.
[4] Neue Freie Presse 19190 M. vom 26. Jan. 1918.
[5] Nr. 4 (Leitartikel) vom 5. Jan. 1918.

Der Fall ist klar und scharf umgrenzt: Länder und Völker, die während des Krieges aus ihrem bisherigen Staatsverband herausgerissen, von den Mittelmächten erobert, besetzt, verwaltet wurden, bedürfen eines staatlichen Gefüges, weil das bisherige tatsächlich nicht mehr vorhanden ist. Wenn die Mittelmächte ein Eroberungsrecht nicht anrufen, vielmehr diese in solcher Ausnahmestellung befindlichen Gebiete dem Selbstbestimmungsrecht ihrer Bewohner überlassen, so verzichten sie damit auf jegliche Einmischung und erweisen sich dadurch als Schutzmächte fremdvölkischer Eigenständigkeit. Sie sind aber weit davon entfernt, einem unbegrenzten und ausschließlichen, immer und überall geltenden Selbstbestimmungsrecht der Völker ihre Zustimmung zu geben. Geschweige dem Selbstbestimmungsrecht, das bolschewikische Funksprüche der Welt verkündeten, welches durchaus kommunistische und unabsehbar revolutionäre Züge trug. Nicht bloß wegen dessen Ausdehnung auf alle Sondergebiete bis zur Absonderung vom russischen Reichskörper, nicht bloß wegen dessen Ausdehnung auch auf alle Kolonien — wie interessant war der halbunterdrückte Wutschrei der kapitalistischen Ententeblätter, als das zum Vorschein kam! —, sondern vorab wegen des erstaunlichsten Vorschlags, der wenig Beachtung fand [der Text wurde in den westlichen Blättern wörtlich ebenso wiedergegeben wie in den deutschen Zeitungen [1]]: Ein Volk werde, wenn widerwillig, auch widerrechtlich im bisherigen Staatsverband festgehalten. Widerwillig aber werde es festgehalten, wenn die Volksabstimmung dem Volkswillen verweigert werde, wie er „in der Presse oder in den nationalen Versammlungen oder in Parteibeschlüssen oder durch Auflehnungen und Erhebungen zum Ausdruck gelangt". Wann immer also Zeitungen, Parteibeschlüsse, Revolutionäre, Putschisten einen Volkswillen kundgeben, muß flugs eine Volksabstimmung erfolgen. Auch wenn es Genossen nun einfällt, das Selbstbestimmungsrecht der Völker — für „Mumpitz" zu erklären? Das nämlich warf ein Schweizer Genosse dem Genossen K. Radek in einer am 3. Juni 1916 gehaltenen Rede vor, und der Redner fügte hinzu, die „Chemnitzer Volksstimme" habe dazu bemerkt: „Was doch der Radek für ein feiner Kopf sein könnte, wenn er nur wollte!" Der feine Kopf hat seitdem im bolschewikischen Regierungsorgan geschrieben [2]: „Die Friedenspolitik der russischen Revolution muß auf die Herbeiführung der europäischen Revolution gerichtet sein", was den Programmen Lenins und Trotzkis aus 1914 wortwörtlich gemäß ist. Hat das schicksalschwere Schlagwort weltweite Verbreitung erlangt, so gewann es dabei nicht an Klarheit. Teilnehmer an der Stockholmer Konferenz hatten den Eindruck, auf einer „babylonischen Baustätte" sich zu befinden. Der Bauplan „Selbstbestimmung der Völker" hat eben die märchenhafte Eigenschaft, daß jeder, der ihn anblickt, etwas anderes sieht. Das kann indes nicht anders sein. Klarheit ist eine Eigenschaft von Worten, bei denen es vor allem auf den Sinn ankommt. Worte aber, bei denen der Zweck alles

[1] Vgl. z. B. Nordd. Allg. Ztg. 326 A. vom 12. Nov. 1917.

[2] Deutsche Tageszig. 75 M. vom 10. Febr. 1918.

ist, und nun gar erst der Zweck, den eigentlichen Sinn zu verhüllen, scheuen die Klarheit. Solcher Art ist das besagte Schlagwort. Sein verhüllter Sinn ist die Volkssouveränität, wie Jean-Jacques Rousseau sie lehrte, und dazu noch die Republik als einzig berechtigte Staatsform im Sinn eben dieses Genfer Staatsphilosophen. Dessen gottfreies (um nicht zu sagen gottloses) Staatsrecht ist das Verhängnis und der Fluch der folgenden Zeiten.

* * *

Graf Czernin hat die für den Staatsmann und für den Redner höchst wertvolle Gabe, daß er Sätze formt, die Volltreffer sind. Er sagte, fast jeder Staatsmann, der von dem Ausdruck Selbstbestimmung der Völker Gebrauch mache, lege ihm einen andern Begriff zugrunde, „so daß man sagen kann, es gebe so viele Begriffsbestimmungen dieses Wortes, als Äußerungen darüber vorliegen".

Ein Versuch, diese Begriffsverknäuelung zu entwirren, wäre eine ungemein weitläufige Aufgabe, zumal wenn man die Frage beantworten wollte: Was kann unter Selbstbestimmung des Volkes im Sinn christlicher Staatsauffassung verstanden werden?[1] Wir beschränken uns hier auf die Frage, welcher Sinn gegenwärtig und tatsächlich mit dem Modewort verbunden wird. Ist dessen bolschewikischer Ursprung, wie wir sahen, schon bedrohlich genug, so dünkt uns nicht minder schicksalschwer der verhüllte Sinn.

Man kann das Selbstbestimmungsrecht zunächst im verwaltungsrechtlichen Sinn verstehen [Autonomie, Selfgovernment]. Dieser sehr ungefährliche Sinn ist aber gegenwärtig gar nicht im Bilde. Man meint vielmehr ein staatsrechtliches. Aber nicht das konstitutionelle Mitbestimmungsrecht des Volkes an der Gesetzgebung, dem in monarchischen Verfassungsstaaten das Mitbestimmungsrecht der Krone entspricht, so daß aus beidem das Selbstbestimmungsrecht des Staates sich zusammensetzt. Man meint vielmehr den von jeder bindenden Schranke historischen Rechtes freien, souveränen Volkswillen, der nach innen jede gegebene Verfassung aufzuheben oder abzuändern befugt ist, nach außen, völkerrechtliche Geltung beanspruchend, jedem Volk, vielleicht auch jedem Volksteil, das Recht gibt, sich als Sonderstaat hinzustellen. Kurz: der Volkswille als einziger Inhaber der Souveränität. Daher die bolschewikische Meinung, es sei lügnerisch und unsinnig, von Selbstbestimmung der Völker und von vereinigten Staaten Europas zu reden, ohne den Sturz, die „Zertrümmerung" der Monarchien zu wollen.

Spricht man von Selbstbestimmung des Volkes, meint man den souveränen Volkswillen, so fragt sich weiter, in welchem von vier möglichen Sinnen man das Wort Volk nimmt. Zunächst kann man darunter die Spracheinheit verstehen [Nation] oder die Staateinheit [das Schweizer Volk]; sagen wir der Kürze wegen Sprachvolk und Staatvolk. Man kann beides zusammenzufassen versuchen,

[1] In bündiger Kürze und mit großer Treffsicherheit legte die leitenden Grundsätze christlicher Staatsauffassung Professor Dr. Biederlack dar in der Reichspost 63 M. vom 9. Febr. 1918.

wenn es sich um nationale Staaten handelt, die nur aus einer Nation bestehen. In der Regel fällt aber Sprachvolk und Staatvolk durchaus nicht zusammen.

Der erste und ursprüngliche Inhaber der Souveränität ist nun zweifellos der Staat oder das Staatvolk, das politisch organisierte Volk einschließlich der Regierung. In diesem Sinn ist vom Selbstbestimmungsrecht der Staaten zu reden. Nun mag man noch so hoch von der Pflicht des Staates, den Sprachvölkern, die er umfaßt, verwaltungsrechtliche Selbstbestimmung (Autonomie) soweit zu gewähren, als es das öffentliche Wohl des Staates zuläßt: „die christliche Staatslehre schließt aber ein Selbstbestimmungsrecht der Nationen gänzlich aus", schreibt P. Biederlack a. a. O.

Man kann ferner mit dem Wort „Volk" die Gesamtheit der Familien meinen, deren Ernährer von Handarbeit leben. Das ist eine mißbräuchliche Einschränkung. Denn wie kommt man dazu, Volksgenossen deshalb, weil sie nicht der Handarbeit, sondern der Kopfarbeit obliegen, die Vertreter also geistiger oder geschäftlicher Berufe, vom Volk auszuschließen! In monarchischen Staaten ist ja auch der Herrscher das Haupt seines Volkes und nicht ein Fremdkörper außerhalb des Volkes[1]. Vollends den souveränen Volkswillen auf diese Volkskreise zu beschränken, das bedeutet die Souveränität der „Arbeiter- und Soldatenräte"; dem bolschewikischen Militarismus der roten Garden käme man damit nahe.

Endlich kann man mit dem Wort Volk und Volkswille die Gesamtheit der Regierten verstehen, im Unterschied von der Regierung und im Gegensatz zu ihr. Das konstitutionelle Staatsrecht, die Verfassung, gibt den Staatsbürgern Anteil an der Regierung, ein Mitbestimmungsrecht an der Gesetzgebung; gilt das allgemeine Wahlrecht, ist kein erwachsener Staatsbürger ausgeschlossen; gilt das gleiche Wahlrecht, so haben die an Kopfzahl stärkeren Bevölkerungsschichten das Privileg ausschlaggebender Stellung. Wenn nun von einem Gegensatz zwischen den Volksvertretern und der Regierung gesprochen wird, so kennt das konstitutionelle Recht die Lösungsmöglichkeiten dieser Konflikte. Wollte man aber grundsätzlich und für allemal die Regierung vom souveränen Volk und Volkswillen ausschließen und lediglich den Regierten den souveränen Volkswillen zusprechen, so befände man sich auf der Gleitbahn zum Despotismus von Majoritäten, die zumeist zudem Minoritäten sind, oder zur Anarchie des ausbündigsten Individualismus. Noch ist man aber mit dem Selbstbestimmungsrecht der Völker lange nicht am Ende aller Schwierigkeiten. Wie meint man, daß es sich betätige? Nun, durch Volksabstimmung, durch Plebiszit, durch das Referendum. Da wird

[1] Seine Exz. der Reichskanzler Graf von Hertling in der Reichstagsrede vom 25. Februar 1918: „Ich möchte nicht unhöflich sein, aber, wenn man sich früherer Äußerungen Wilsons erinnert, könnte man ihn in dem Wahn befangen glauben, es bestehe in Deutschland ein Gegensatz zwischen der autokratischen Regierung und der rechtlosen Masse des Volkes. Und doch kennt der Präsident die deutsche staatsrechtliche Literatur und weiß, daß bei uns Fürsten und Regierungen nur die obersten Glieder des im Staate organisierten Volksganzen sind."

man aber erst recht inne, weshalb ein Franzose sagte, das Wort „Volk" sei ein folgenschweres Wortspiel der Geschichte. Hören wir die Darlegungen zweier namhafter Gelehrten.

V. Cathrein schreibt in seiner Moralphilosophie bei Darlegung der Rousseauschen Volkssouveränität[1]: „Wird man sich vielleicht auf den allgemeinen Volkswillen berufen, auf das souveräne Volk? Aber wer ist denn dieses souveräne Volk? Wir haben von demselben abzuziehen das gesamte weibliche Geschlecht, also gut die Hälfte der Staatsangehörigen; denn wenigstens bis heute besitzen die Frauen noch fast nirgends die politischen Rechte. Wir haben ferner abzurechnen die Knaben und Jünglinge, wenigstens bis zu einem gewissen Alter, wo sie in den Vollgenuß der politischen Rechte eintreten. Daß die Verbrecher, die Ehrloserklärten, die Schwach- und Irrsinnigen nicht zum souveränen Volk zu zählen sind, versteht sich von selbst. Vielleicht ist der Genuß politischer Rechte noch an weitere einschränkende Bedingungen geknüpft; z. B. an die Geburt im Lande, an die Naturalisation" usw. „Was bleibt dann noch übrig? Ein verhältnismäßig geringer Bruchteil des gesamten Volkes. Aber auch dieser bildet nicht das souveräne Volk. Denn wer hätte es je erlebt, daß die Gesamtheit aller politisch Vollberechtigten in einem Lande auch nur in einer Frage eines Sinnes gewesen sei? Es ist also noch die Minderheit abzuziehen. Der dann bleibende Rest ist das souveräne Volk, welches der übrigen Bevölkerung seinen Willen vorschreibt. Wer verpflichtet nun die Gesamtheit der Staatsangehörigen .... einem so kleinen Bruchteil sich zu unterwerfen? Woher nimmt dieser seine Souveränität? Wird man vielleicht sagen, er erhalte sie vom allgemeinen Volkswillen? Aber mit dieser Antwort würden wir uns in einem Kreise bewegen. Der allgemeine Volkswille ist ja, wie gezeigt, eben der Wille dieses Bruchteils der Bevölkerung."

H. Delbrück[2] will ingleichem die Frage beantworten: Was ist ein Volk? konkret: Was ist das deutsche Volk? „Um den Begriff ‚Volk' überhaupt staatsrechtlich wiederzugeben, müssen wir ... die Gesamtheit der Bürgerschaft eines wie auch immer zusammengesetzten und begrenzten Staates darunter verstehen. Das deutsche Volk in diesem Sinn sind also die Bürger des Deutschen Reiches. Sind es aber bloß die Männer? Gehören nicht auch die Frauen zum deutschen Volk? Es gibt bekanntlich sogar viel mehr Frauen als Männer. Von welchem Lebensjahr an gehört ein Deutscher zu demjenigen Teil der Deutschen, die berufen sind, den Volkswillen darzustellen? Gehört zur Konstituierung eines Volkswillens die direkte Abstimmung über eine bestimmte Frage? Kann man zum Volkswillen gelangen auch durch Repräsentanten? Wie sollen diese Repräsentanten gewählt werden? Das ist von der allerhöchsten Bedeutung. Denn durch die Art der Abstimmung kann es sehr leicht geschehen, daß die Majorität in eine Minderheit verwandelt wird. Inwiefern hat überhaupt die Majorität das Recht, sich für das Ganze auszugeben und den Willen der Minorität zu mißachten oder auszuschalten?" Es folgt der zahlenmäßige Beweis dafür, daß Herr Woodrow Wilson von einer Minderheit der amerikanischen Staatsbürger zum Präsidenten gewählt wurde.

Man gebe also der Herstellung des Volkswillens die breiteste Grundlage, die möglich erscheint, lasse Frauen und Jungfrauen, Knaben und Mädchen von

[1] 5. Aufl. (1911) II 476.

[2] Regierung und Volkswille (1914) 6 f.

den Unterscheidungsjahren an mitstimmen: es bleibt immer, wie die beiden Gelehrten andeuteten, das Problem des Mehrheitswillens. Aber ist das ein Problem? Wir sind an das Majoritätsprinzip so gewöhnt, daß wir meinen, es müsse immer gegolten haben, und es sei die einwandfreie Rechtsquelle schlechthin. Indes wie viel ist darüber von den größten Gelehrten verhandelt worden, und wie wenig ist dabei herausgekommen! Wie langsam es sich durchsetzte und wie spät es aufkam, hat O. Gierke mit großer Meisterschaft dargelegt, sowohl in seiner monumentalen Geschichte des deutschen Genossenschaftsrechtes wie in einer höchst lehrreichen Sonderstudie[1]. Aber vor allem müßte man wissen, warum der Wille von 20 Leuten den Willen von 40 unterkriegt, wenn unter hundert Stimmen 60 etwa für die Einführung der Republik wären und 40 dagegen, oder gar der Wille eines Einzigen; wurde doch Frankreich zum drittenmal Republik mit einer Stimme Mehrheit. Weil der Mehrheitswille als Vertreter der Gesamtheit anzusehen ist? Wer hat ihn zum Vertreter der Gesamtheit bestellt? Doch nicht etwa der erst zu konstatierende Volkswille? Weil er immer höhere Vernunft darstellt? Wo ist der Kühnling, der so etwas behaupten wollte! Bedeutende Gelehrte verfielen auf den Ausweg, zu sagen: Weil die Mehrheit physisch stärker ist, also im Kampf siegen würde. Welch ein verzweifelter Ausweg! Die Mehrheit schüfe Recht, weil sie die Macht hat? Dann müßte ja durchaus gesagt werden, zuerst sei die Mehrheit mit ihrer Macht, und daraus folge erst, was Rechtens sein soll. Da ginge buchstäblich Macht vor Recht. Man wird gut tun, bescheidentlich das Majoritätsprinzip als einen brauchbaren Behelf zu würdigen, um alle möglichen Entscheidungen herbeizuführen, seine unbestrittene Geltung in vielen Einzelfragen als erheblichen Kulturfortschritt anzusehen. Daß es aber immer und überall geeignet ist, den souveränen Volkswillen prachtvoll zur Darstellung zu bringen, wäre zuviel des politischen Wahns. Die Hochblüte der Begeisterung für die souveräne Geltung des Mehrheitsprinzips ist übrigens seit längerer Zeit am Welken. Von überallher erhebt sich der Ruf nach wirksamem Schutz für Minderheiten.

Die Feststellung des Volkswillens durch Plebiszit fordert ferner eine ins einzelne gehende Regie, deren Einfluß bekanntlich ungemein groß ist. In deren Bereich gehört die Formulierung der Frage, auf die durch die Abstimmung geantwortet wird, die Feststellung der Orte und Zeiten der Abstimmung, der Abstimmungsweise, die nicht ohne Schwierigkeit ist, wenn zahlreiche Analphabeten zu berücksichtigen sind, wie seinerzeit im Königreich beider Sizilien; die Ausführungsbestimmungen ferner über die Protokollierung der Vorgänge bei der Wahl und der amtlichen Feststellung des Ergebnisses usw. Die kaiserliche Regie bei den Plebisziten Napoleons III. arbeitete bekanntlich so tadellos, daß dadurch die Volksabstimmung überhaupt und im allgemeinen gerade bei den damaligen Radikalen und Sozialisten in Mißkredit kam. Als die Volksabstimmung in Nizza und Savoyen bevorstand, wußten kundige Thebaner ganz gut, daß der

[1] „Über die Geschichte des Majoritätsprinzips", in P. Vinogradoffs Essays in Legal History (Oxford 1913) 312—335.

Volkswille zugunsten Frankreichs oder Italiens sich entscheidet, je nachdem die Kommission, welche die Leitung hat, französisch oder italienisch ist.

* * *

Soll damit gesagt werden, der Volkswille sei eine Chimäre und die Demokratie ein Schlagwort, nicht anders als die Selbstbestimmung der Völker? Keineswegs; das wäre ja eine vollkommen ungeschichtliche Denkweise. Denn die ansteigende Klassenbewegung hat sich zu allen Zeiten als eine der größten geschichtlichen Mächte erwiesen. In der ansteigenden Klassenbewegung aber ist das geschichtliche Wesen und Wirken der Demokratie beschlossen. Diese Demokratie ist mit Evidenz als eine notwendige Begleit- und Folgeerscheinung des Kulturfortschritts anzusehen. Der Fortschritt weltlicher Kultur eröffnet neue und reicher fließende Quellen der Wohlstandsvermehrung auf dem wirtschaftlichen, der Bildungsvermehrung auf dem geistigen Gebiet. Daß diese zunächst den höheren Schichten zugute kommen, ist keine Bosheit dieser Schichten, sondern ein Gesetz der Kulturentwicklung. In gleichem ist es keine Bosheit der unteren, handarbeitenden Schichten, sondern ein Kulturgesetz, daß diese Schichten freieren Zutritt zu den neueröffneten Quellen verlangen und, durch die Anteilnahme an höheren Wohlstands- und Bildungsmöglichkeiten, auch zu höherer Anteilnahme am Staat, zu erhöhter politischer Stellung emporstreben. Das ist ansteigende Klassenbewegung.

Je erheblicher die Kulturfortschritte nach ihrem Umfang und Inhalt sind, je rascher ihr Tempo, um so gewaltiger in ihrem Umfang, um so reicher in ihrem Inhalt, um so höher in ihrer Zielsetzung, um so unwiderstehlicher in ihrem Drang wird die ansteigende Klassenbewegung. Nie seit der Erschaffung der Welt waren vorab die materiellen Kulturfortschritte so massenhaft, so ergiebig, so sich überstürzend in ihrer Folge wie im 19. Jahrhundert. Daher denn auch die ansteigende Klassenbewegung mächtiger wurde, als sie je war, international in ihrem Umfang und in ihrer Bindekraft, auf die höchstmögliche Ausgleichung der Besitzunterschiede und Bildungsunterschiede gerichtet, stürmischer dazu und drängender als je.

Ist es immer als die oberste Sorge weiser und gerechter Staatsleitung anzusehen, daß der ansteigenden Klassenbewegung soweit entgegengekommen werde, als es nur mit ausgleichender Gerechtigkeit und mit dem öffentlichen Wohl vereinbar erscheint, so stellte die ansteigende Klassenbewegung der Gegenwart alle Regierungen vor die schwerste, wichtigste, dringendste aller Aufgaben. Im Deutschen Reich ist man ihr nicht aus dem Wege gegangen; das gleiche Wahlrecht ist die denkbar weitestgehende politische Gleichstellung aller Wähler, die soziale Gesetzgebung ganz zugunsten der handarbeitenden Bevölkerungsschichten. Und dennoch war unmittelbar vor dem Kriege die Spannung groß. Ein Mitglied der sozialdemokratischen Reichstagspartei schreibt hierüber[1]:

[1] P. Lentsch, M. d. R., Die Sozialdem., ihr Ende und ihr Glück (1916) 43 44 45.

Die inneren Gegensätze verschärften sich mit jedem Tage. Das Unternehmertum rüstete zu einem Generalsturm auf das Koalitionsrecht der deutschen Arbeiterschaft. Der Damm bricht! Das war allerdings das Stichwort der Situation. Die Fluten stauten sich höher und höher, und nirgends schien ein Ausweg.... Der Gewerkschaftskongreß, der vom 22.—27. Juni 1914 in München tagte, atmete schärfste Kampfstimmung ... da kam der Krieg und mit ihm die Lösung.

Kaum war er losgebrochen, eben erst hatten die Genossen aller Länder sich in Reih und Glied gestellt, und schon schöpften die Unholde des Umsturzes neue Hoffnung, meinten im Verlauf des Weltkrieges die Möglichkeit der Weltrevolution aufdämmern zu sehen. In Trotzkis Schrift aus dem Jahr 1914 steht neben der Selbstbestimmung der Völker die Abschaffung der Monarchien, im Leninschen Manifest vom 1. November 1914 las man, die vereinigten Staaten Europas anzustreben sei „lügnerisch und unsinnig", wenn nicht zugleich „die Zertrümmerung der Monarchien" „auf revolutionärem Wege" herbeigeführt werde. Daraus folgt, daß ihr Selbstbestimmungsrecht der Völker eine Hülle ist für den republikanischen Gedanken und für antimonarchische Treibereien.

In diesem Sinn ist nicht bloß der Bolschewikismus tätig, sondern auch andere internationale Mächte. Die Großloge von Mailand erließ während des Krieges eine Kundgebung, in der es heißt: „Unserer Ernte Zeit ist gekommen!" Aus dem Weltkrieg möge ein glorreich neues Zeitalter erstehen, ein von Thronen und Altären befreites[1]. Daß die unter der Leitung des Pariser Großorients stehende romanische Freimaurerei in den Mittelmächten geradezu die Monarchien bekämpft, ist indes nun offenkundig und weltbekannt geworden; es bedarf keines Beweises. Es sind aber auch gewisse westliche pazifistische Kreise den weltrepublikanischen Bestrebungen dienstbar geworden; das wird freilich niemand erstaunen, der darüber Kunde hat, welch einflußreiche Stellung Léon Bourgeois auf dem zweiten Haager Friedenskongreß einnahm. So hat die Verwaltung der Carnegie-Stiftung für den Weltfrieden neuestens ihre Erklärung vom 16. April 1917 wiederholt, der Weg zum Weltfrieden führe über den bis zum Endziel des demokratischen Sieges geführten Krieg wider die deutsche kaiserliche Regierung[2].

Man sagt zwar, im deutschen Volk finde derlei keinen Boden, das „heilige Land der Treu'" sei auch das der Königstreue, da gebe es Millionen, die mit Bismarck sagen, sie seien königstreu bis in die Vendée. Man kann auf Mommsen verweisen[3],

[1] Zitiert in einem Artikel der Grenzboten: „Freimaurer-Jubiläum" (Nr. 29 vom 18. Juli 1917), der allem Anschein nach aus deutschen Freimaurerkreisen stammt.

[2] Journal de Genève Nr. 30 vom 31. Jan. 1918. Unter den zahlreichen interessanten Preßäußerungen bei Gelegenheit des Versagens der Bolschewikischen Propaganda im Deutschen Reich verdienen unseres Erachtens die Ausführungen der Augsburger Postzeitung besondere Beachtung, namentlich Nr. 259 vom 7. Juni 1917 im Lichte der Vorgänge im Dezember 1917 und Januar 1918.

[3] E. Meyer hat in dem zu Mommsens hundertjährigem Geburtstag geschriebenen Artikel der Nordd. Allg. Ztg. (357 A. vom 29. Nov. 1917) eigens hervorgehoben, der Meister sei nie von seinem extrem linksliberalen Standpunkt abgewichen.

der zeitlebens für alle Volksfreiheit einstand und doch 1898 den Brief schrieb, den die „Frankfurter Zeitung" am 15. April 1917 veröffentlicht hat: „In meinen jungen Jahren war der Glaube ziemlich allgemein verbreitet, daß die Weltordnung stetig zum Besseren fortschreite, und daß dieser Fortschritt durch die mehr und mehr allgemeine Einführung der Republik zum Ausdruck kommen werde. Dieser Jugendselei hat man sich allmählich entwöhnt, nachdem man Gelegenheit gehabt hatte, dergleichen Umgestaltungen tatsächlich mitzuerleben." Zumal der spanisch-amerikanische Krieg sei „wohl geeignet, den letzten Republikaner von seinen Träumen zu befreien". Bedenkt man aber, welcher Zauber Formeln eignet, die weiten Volkskreisen schmeicheln, beispielsweise die vom Selbstbestimmungsrecht der Völker; erwägt man, wie gerade in Zeiten schwerer Not ungerechte Urteile und trügerische Vorspiegelungen bereiteten Boden finden, beobachtet und würdigt man die Zeichen der Zeit, so muß man den deutschen Bischöfen aus tiefster Seele dafür danken, daß sie in ihrem Hirtenbrief vom 1. November 1917 im Namen der deutschen Kirche ein klares katholisches Bekenntnis ablegten der Treue zu Kaiser und Reich, zu den Landesfürsten und dem monarchischen Prinzip. Nicht wechselnde Meinungswinde, noch Stürme, von Schlagworten entbunden, schwellen die Segel zur Fahrt in bessere Zukunft; sicheres Geleit gibt das Wort des Apostels Petrus: „Fürchtet Gott, ehret den König, liebet die Brüder".

Robert von Nostitz-Rieneck S. J.

Zur Veröffentlichung des Rechtsbuches der katholischen Kirche.

Die Veröffentlichung des Rechtsbuches der katholischen Kirche durch die Pfingstbulle von 1917 (Providentissima Mater) und das Inkrafttreten desselben am Pfingsttage, 19. Mai 1918, bedeutet für das kirchliche Recht einen Vorgang von größter Tragweite.

In den Jahren riesenhaften Streitens unter den Völkern vermochte hier eine Friedenssaat zur Reife zu gelangen. Die Konstitution Benedikts XV. Providentissima Mater hat das Lebenswerk Pius' X. gekrönt.

Das Geleitwort zum Codex iuris canonici weist auf den Anfang der kirchlichen Rechtsbildung hin, der mit dem Beginn der Kirche zusammenfällt. „Die vorsorgende Mutter, die Kirche, die von ihrem Stifter Christus so eingerichtet wurde, daß sie mit allen Merkmalen ausgerüstet sei, die jeder vollkommenen Gesellschaft gebühren, hat von ihrem Ursprunge an, als sie in Ausführung des göttlichen Auftrages damit begann, alle Völker zu lehren und zu leiten, es sich angelegen sein lassen, Zucht und Sitte bei den Mitgliedern des geistlichen Standes sowohl wie beim christlichen Volke durch ihre Gesetze zu leiten und zu schützen."

Auf diesem grundlegenden Satze von dem Rechte der kirchlichen Gesetzgebung, das durch die Gründung der Kirche und ihre Geschichte bestätigt wird, entwickelt der Papstbrief die leitenden Gedanken bei Entstehung des Gesetzeswerkes.

I.

Zuerst wird die Vergangenheit des kirchlichen Rechtes in großen Zügen entwickelt. Nachdem die Kirche die Freiheit erhalten und an Ausbreitung gewann, entwickelte sie das ihr innewohnende Gesetzgebungsrecht in Bestimmungen der Päpste und der allgemeinen Konzilien. Sie brachte damit dem Leben der ungebildeten Völkerschaften Gesittung und schuf das bereits ausgestaltete Recht des heidnischen römischen Reiches zum christlichen um. Damit veredelte sie das bürgerliche und staatliche Leben der Völker

und leistete so der mittelalterlichen und neueren Gesetzgebung bedeutsame Vorarbeit.

Dann weist Benedikt XV. auf die Notwendigkeit hin, die seit Jahrhunderten aufeinandergelagerte kirchliche Gesetzgebung in einer übersichtlichen Sammlung des geltenden Rechtes zugänglicher zu machen. Sein Vorgänger Pius X. hat das Werk in Angriff genommen und bei der Bedeutung des Unternehmens für die Gesamtkirche sich von Anfang an der Mitwirkung des Episkopates versichert. Alle Erzbischöfe wurden aufgefordert, im Verein mit den Ordinarien ihrer Kirchenprovinzen die Vorschläge einzusenden. In der Wahl der Beisitzenden zur Kommission für die Bearbeitung des Rechtsbuches wurden die verschiedenen Nationen berücksichtigt. Die Prüfung des Entwurfes geschah durch alle Bischöfe und diejenigen Ordensobern, die gemäß dem geltenden Recht zu den allgemeinen Konzilien berufen werden.

„Da jedoch inzwischen Unser Vorgänger unvergeßlichen Angedenkens zum Schmerze der katholischen Welt aus dem Leben geschieden war, gelangte die Aufgabe an Uns, nachdem Wir durch Gottes geheimen Ratschluß den Pontifikat angetreten hatten, die aus der gesamten mit Uns lehrenden Kirche gesammelten Vorschläge mit der gebührenden Wertschätzung entgegenzunehmen. Darauf haben Wir die neue Sammlung des ganzen kanonischen Rechtes, die bereits auf dem Vatikanischen Konzil von zahlreichen Vätern erbeten und jetzt durch zwölf Jahre hindurch vorbereitet wurde, in allen ihren Teilen geprüft, gebilligt und bestätigt."

Der Papst legt offenbar Wert darauf, das Zustandekommen des Werkes der Mitwirkung der über den katholischen Erdkreis verbreiteten lehrenden Kirche zu danken. Die Durchberatung eines derartigen Gesetzeswerkes auf einem allgemeinen Konzil wäre allein schon wegen der erforderlichen Zeit und der langen Abwesenheit der Bischöfe von ihren Diözesen kaum durchführbar. Dadurch nun, daß die Sammlung der Begutachtung aller, die auf der allgemeinen Kirchenversammlung eine entscheidende Stimme abgeben, vorgelegen hat, ist die Mitwirkung des Konzils in möglichst vollgültiger Weise ersetzt. Die Überweisung der Aufgabe an die Metropoliten mit ihren Suffraganen beobachtete zugleich den in der Kirche uralten und für die vorliegende Arbeit besten Instanzenweg.

Nach der kurzen Darlegung der Entstehungsgeschichte des Gesetzbuches spricht der Papst die Veröffentlichung desselben aus. „Nach Anrufung des göttlichen Gnadenbeistandes, auf das Ansehen der seligen Apostel Petrus

und Paulus vertrauend, veröffentlichen Wir darum, aus eigener Entschließung, sicherer Kenntnis und in der Uns übertragenen Apostolischen Machtfülle, durch diese Unsere Verfügung, die bleibend gelten soll, das vorliegende Gesetzbuch, so wie es ausgearbeitet ist, und verleihen ihm durch Unsern Beschluß und Befehl von jetzt ab Gesetzeskraft für die gesamte Kirche und vertrauen seine Beobachtung Eurer Sorge und Wachsamkeit an."

Der päpstliche Begleitbrief ist an den Episkopat und außerdem an die Lehrenden und Lernenden der katholischen Universitäten und Seminarien gerichtet. Die Sammlungen des Mittelalters wurden von den Päpsten an die Universitäten Bologna und Paris gesandt. Von dort wurde ihr Wortlaut und die Erklärung in die Länder getragen. Benedikt XV. sendet das Gesetzbuch dem Episkopat, dem die Ausführung in erster Reihe zusteht, und an Lehrer und Hörer der theologischen Bildungsanstalten, die berufen sind, die Kenntnis des kirchlichen Rechtes zu pflegen. Die seit dem Trienter Konzil neben den Universitäten entstandenen theologischen Fakultäten der Seminare sind wegen ihrer Bedeutung für die kirchliche Wissenschaft eigens erwähnt.

Die Fassung der einzelnen Gesetze zeigte in den älteren Sammlungen entweder die Bestimmung in einem allgemeinen Satz, oder sie lehnte sich an eine Frage oder einen bestimmten Einzelfall an. Die erstere Art, die uns von den staatlichen Gesetzbüchern her gewohnt ist, wurde bereits in den Kanones der ältesten Konzilien verwendet. Die aus päpstlichen Dekretalen entnommenen Bestimmungen dagegen behielten auch in der mittelalterlichen Sammlung die Merkmale ihrer Herkunft. Der Empfänger des Schreibens, der die Frage an den Papst richtete, wird genannt; der zur Entscheidung vorgelegte Fall ist nach Ort, Beteiligten und Umständen mitgeteilt. Die Antwort gilt darum zunächst dem einzelnen Falle. Aus ihr den gemeingültigen Rechtssatz herauszulesen, bleibt der wissenschaftlichen Erklärung überlassen. Das mag uns ein Umweg erscheinen. Der Gesetzgeber früherer Jahrhunderte bekundete aber dadurch dem Richter und Rechtslehrer großes Vertrauen. Dabei geben uns die Dekretalgesetze Bilder aus dem Leben ihrer Entstehungszeit und erhalten die Kunde von Menschen und Orten, wodurch die geschichtliche Forschung wertvolle Unterstützung findet. Doch liegt der zuletzt erwähnte Nutzen nicht gerade in der Aufgabe eines Gesetzbuches. Die im neuen Gesetzbuch gewählte Darstellungsweise in allgemeinen, klar gestalteten Rechtssätzen verdient in unserer Zeit gewiß den Vorzug.

Der Nachdruck des Gesetzbuches und seine Übertragung in eine andere Sprache bedarf der Erlaubnis des Apostolischen Stuhles. Damit wird das Werk der Gefahr entzogen, Gegenstand des geschäftlichen Wettbewerbs zu werden. Das Buch findet in der ganzen Welt Nachfrage, und so war eine Regelung des Nachdruckes geboten. Wichtiger noch erscheint die Bestimmung über die Ausgabe von Übersetzungen. Durch verschiedene Übertragungen für dieselben Sprachen käme Verwirrung in die Auffassung der Gesetze. Darum mußte hier, wie in neuerer Zeit bei andern päpstlichen Erlassen geschehen ist, eine Übersetzung als maßgebend für jede Sprache bestätigt werden. Die beiden genannten Vorbehalte waren den Gesetzbüchern der mittelalterlichen Päpste fremd. Mit Dampfkraft und Elektrizität getriebene Druckerpressen gab es damals noch nicht. Übersetzung des kirchlichen Gesetzbuches in eine andere Sprache kam fast nicht in Betracht, solange die gemeinsame Sprache aller Gebildeten das Lateinische blieb.

II.

Die Verteilung der 2414 Kanones des Gesetzbuches auf fünf Bücher erinnert an die älteren Vorlagen. Die Anordnung der Unterabteilungen dagegen zeichnet sich vor jenen durch übersichtliche Gliederung aus.

Das erste Buch enthält allgemeine Bestimmungen. Gleich der erste Kanon umschreibt den Geltungsbereich gegenüber der morgenländischen katholischen Kirche. Das Gesetzbuch hat nur für die Lateinische Kirche bindende Kraft. Nur in den Dingen, die ihrer Natur nach die Orientalische Kirche berühren, bezieht sich auch die Verpflichtung auf diese.

Dahin gehören Sätze über die wesentlichen Bestandteile der Kirche, also über die Stellung des Papstes, der Bischöfe, der allgemeinen Konzilien; über Entscheidungen in Glaubensfragen und über die Zuständigkeit der Kongregation für die Morgenländische Kirche.

Gemäß Kanon 3 bleiben die Vereinbarungen des Apostolischen Stuhles mit den verschiedenen Regierungen unberührt. Diese Konkordate behalten somit nach wie vor ihre Geltung, auch wenn das Gesetzbuch über einen dahin gehörigen Gegenstand anders bestimmt.

Gegen die Veröffentlichung des kirchlichen Gesetzbuches konnte das Bedenken entstehen, die Regierungen möchten auf Grund der Konkordate sich seiner Durchführung widersetzen. Der dritte Kanon entzieht derartigen Befürchtungen die Unterlage.

Hundertjährige oder unvordenkliche Gewohnheiten dürfen gemäß Kanon 5 beibehalten werden, falls sie nicht ausdrücklich als unstatthaft verworfen sind. Jüngere Gewohnheiten gelten für aufgehoben, sofern das Gesetz nicht anderes vorsieht.

Nach den grundlegenden Bestimmungen behandelt das erste Buch in sechs Titeln die Veröffentlichung und Anwendung der Gesetze, das Gewohnheitsrecht, Richtlinien zum Verständnis der Zeitbestimmungen, die für das Alter beim Empfang der Weihen, die Dauer des Noviziates und ähnliche Dinge gesetzlich festgelegt sind. Daran schließen sich die Titel über Reskripte, die Bescheide der kirchlichen Behörden, über Sonderrechte, Privilegien; über Befreiungen vom Gesetz, Dispensen.

Für die genannten und alle folgenden Abschnitte gelten die in Kanon 6 hervorgehobenen Grundsätze über die Erklärung des neuen Gesetzbuches; diese sind darum von allgemeiner Bedeutung.

Der Kodex hält sich meistens an die geltende Gesetzgebung, unter Einfügung entsprechender Änderungen. Dieser zu Anfang des Kanons 6 aufgestellte Grundsatz findet auf jeder Seite seine Bestätigung. Es sollte ja eine Gesetzessammlung geschaffen werden, worin das noch geltende älteste und ältere Recht mit der umfassenden kirchlichen Gesetzgebung der Neuzeit vereint und als einheitliches Gesetz veröffentlicht erscheint.

Im einzelnen wird über die Erklärung festgesetzt:

Allgemeine wie für Teile der Kirche bestehende Gesetze, die dem Rechtsbuch entgegen sind, gelten für abgeschafft, wenn nicht der Fortbestand der besondern Gesetze ausdrücklich vorgesehen ist.

Aus dem älteren Recht herübergenommene Kanones behalten die früher geltende Erklärung. Dasselbe gilt von den in einzelnen Kanones beibehaltenen Stücken des alten Rechtes. Neue Bestandteile solcher Kanones sind dem Wortlaut gemäß auszulegen. Im Zweifel, ob das frühere Recht geändert wurde, ist nach dem früheren zu entscheiden. Alle im Gesetzbuch nicht mehr erwähnten Strafen sind abgeschafft.

Was aus dem früher geltenden Recht im neuen Rechtsbuch in keiner Weise enthalten ist, gilt als fortgefallen, außer den Vorschriften der liturgischen Bücher oder falls ein Gesetz auf göttlicher Einrichtung beruht oder eine Forderung des Naturrechtes enthält.

Bei aller Klarheit des Ausdruckes werden in der Anwendung der Kanones Zweifel entstehen. Dem Umstande hat Benedikt XV. durch die Kom-

mission zur Erklärung des Rechtsbuches vorgesehen[1]. Mit dieser Aufgabe sind mehrere Mitglieder des Kardinalskollegiums betraut, denen die nötigen Beiräte gegeben sind. Die rechtskräftige Erklärung des Gesetzbuches steht ausschließlich dieser Kardinalsbehörde zu. Bei wichtigeren Dingen jedoch soll die Meinung der Kardinalskongregation eingeholt werden, zu deren Zuständigkeit der fragliche Gegenstand gehört.

Die Kardinalskongregationen sollen hinfort nur aus wichtigen Gründen allgemein verbindende Verordnungen erlassen. Ihre Einflußnahme auf das Kirchenrecht soll vornehmlich in der Sorge um die Ausführung des Gesetzbuches bestehen. Im Anschluß an dessen Bestimmungen sollen sie deshalb Anweisungen zur Beobachtung und Ausführung erlassen.

Erläßt eine Kongregation mit Gutheißung des Papstes eine neue, allgemein gültige gesetzliche Vorschrift, so soll deren Inhalt von der zur Erklärung des Gesetzbuches bestimmten Kommission diesem in geeigneter Weise eingefügt werden. Hiermit ist neben der Erläuterung auch der zeitgemäßen Ergänzung und Weiterbildung des Gesetzbuches Rechnung getragen. Der Versuch, ein einheitliches Gesetzbuch auf die angegebene Art dauernd von veralteten Bestandteilen zu befreien und mit den Forderungen der Gegenwart übereinstimmend zu erhalten, zeichnet die Gesetzgebung Benedikts XV. vor andern Kodifikationen aus.

Das zweite Buch des Kodex hat das kirchliche Personenrecht zum Gegenstand. Den Anfang bilden die allgemeinen Vorschriften über den geistlichen Stand, die Zugehörigkeit zu demselben und die Standespflichten der Geistlichen. Der im alten und neueren Recht oft wiederholte Grundsatz, daß jeder Geistliche einer Diözese oder religiösen Genossenschaft angehören muß, wird auch hier eingeschärft (C. 111). Durch den Empfang der ersten Tonsur wird ein Kleriker der Diözese zugeschrieben.

Der zweite Abschnitt des Buches handelt von den Kirchenämtern, zu deren Verwaltung die Kleriker berufen sind. Zu der Abgrenzung der Ämter, Officium, steht die Sorge für den Lebensunterhalt des Stelleninhabers in enger Beziehung. Diese Zusammengehörigkeit fand auch in der wissenschaftlichen Darstellung des Kirchenrechtes durch gemeinsame Behandlung von Amt und Pfründe, Officium und Beneficium, ihren Ausdruck. Jedoch wurde der Zusammenhang beider schon während der Entstehung der Dekretalensammlungen und mehr noch in den folgenden Jahr-

[1] Motu proprio Cum iuris canonici 15. September 1917: Acta Apostolicae Sedis IX (1917) 483.

hunderten gelockert. Seitdem nicht nur einige Ämter nicht mehr an eine Pfründe gebunden wurden, sondern ganze Gebiete des mit den kirchlichen Stellen fest verbundenen Pfründenvermögens überhaupt entbehrten, war es angezeigt, auch im Rechtsbuch diese Scheidung hervortreten zu lassen. Das Ämterrecht im zweiten Buch behandelt vor allem den Kreis der Zuständigkeit für jedes kirchliche Amt, das Pfründerecht ist davon getrennt.

Nach Aufstellung der allgemeinen Bestimmungen über die Kirchenämter wird über die Verleihung derselben gehandelt. Die Verleihung durch den kirchlichen Obern ist die regelmäßige Art der Übertragung. Daneben wird die Übertragung durch Wahl häufig angewandt, zu der in den meisten Fällen die Bestätigung des Gewählten durch den kirchlichen Obern zur gültigen Verleihung des Amtes kommen muß. Für die wichtigste Wahl, die Erwählung des Oberhauptes der Kirche, wird auf die Konstitution Pius' X., Vacante Sede Apostolica, vom 25. Dezember 1904 verwiesen. Der Wortlaut dieser umfangreichen Bulle findet sich im Anhang des Gesetzbuches.

Für die andern kirchlichen Wahlen, die bei kirchlichen Körperschaften und besonders in den religiösen Genossenschaften zur Besetzung der Stellen geschehen, gelten in gegenseitiger Ergänzung die besondern Vorschriften der betreffenden Kollegien und die des allgemeinen Kirchenrechtes.

Nachdem die Erledigung der Kirchenämter und die allgemeinen Grundsätze über die kirchliche Amtsgewalt behandelt sind, wendet sich das Rechtsbuch den Trägern der Kirchengewalt zu. Angefangen vom Papste und dann überleitend zum allgemeinen Konzil, der Römischen Kurie, den Bischöfen, den bischöflichen Behörden, den Dechanten und Pfarrern mit ihren Hilfsgeistlichen, werden die einzelnen Ämter nach Aufgabe und Amtsumfang gezeichnet.

Für den Abschnitt über die Römische Kurie hat Pius X. durch seine Neuordnung der päpstlichen Behörden vorgearbeitet. Seine Anordnungen, zumal was die Trennung der Verwaltung von der Rechtsprechung angeht, sind mit wenigen Änderungen im Gesetzbuch aufgenommen. Die Angelegenheiten der Orientalischen Riten werden nicht mehr durch eine Abteilung der Propaganda wahrgenommen. Für die Orientalische Kirche ist jetzt eine eigene Kongregation errichtet. Die Aufgabe der früheren Indexkongregation, über Schrifterzeugnisse zu wachen und Bücherverbote zu erlassen, ist nunmehr ausschließlich dem Heiligen Offizium übertragen. Die Leitung der Ablässe, ihre Verleihung und ihr Gebrauch, hat in neuester

Zeit mehreremal die Hand gewechselt. Nun ist die Sorge für die Abläße der Pönitentiarie übertragen.

C. 329 ff. handeln von den Bischöfen, ihrer Bestellung, ihren Rechten und Pflichten. Die freie Ernennung durch den römischen Papst wird als die regelmäßige Form der Besetzung der Bischofsstühle bezeichnet. Dort, wo dem Kapitel das Wahlrecht eingeräumt ist, wird absolute Stimmenmehrheit für die gültige Wahl gefordert, falls nicht das Sonderrecht noch größere Mehrheit verlangt.

Andere Bestimmungen über die Ernennung der Bischöfe sind nicht gegeben, wohl aus dem Grunde, weil gerade die Nomination zu den Bistümern regelmäßig einen Gegenstand der Konkordate bildet, die ja durch das Gesetzbuch nicht berührt werden, und weil in den Ländern, für die solche Vereinbarungen mit den Staaten nicht bestehen, die Bezeichnung der Kandidaten oder ein Vorschlagsrecht in verschiedener Weise gehandhabt wird.

Das Pfarramt galt bisher als Prototyp des Benefiziums. Nach dem bisher geltenden Kirchenrecht war Pfarrer nur der Inhaber des Pfarrbenefiziums. Hier hat das neue Recht die Trennung von Amt und Pfründe folgerichtig durchgeführt. Die Seelsorgsbezirke der Diözese sind, unabhängig von der Errichtung der Pfründe, Pfarreien. Die Bezirke der Apostolischen Vikariate und Präfekturen sind Quasi-Parochien. Die Bestellung von Hilfsgeistlichen für die Pfarrseelsorge ist vom neuen Rechtsbuch dem Bischof zugewiesen, wie übrigens schon längst allgemeine Übung war.

Das Vereinsrecht schließt das zweite Buch des Kodex. Der größere Teil dieses Abschnittes kommt auf das Recht der religiösen Genossenschaften. Die Ergebnisse der neuzeitlichen Entwicklung des Ordenslebens finden hier in der verhältnismäßig kurzen, klar gezeichneten Zusammenfassung des Ordensrechtes ihren Ausdruck und nach ihren Hauptlinien den vorläufigen Abschluß. Wir begegnen hier zum erstenmal in einer allgemeinen kirchlichen Gesetzessammlung der übersichtlichen Darstellung des Ordensrechtes. Die vielgestalteten Bildungen auf diesem Gebiete aus alter und neuer Zeit erscheinen in einer nach bestimmten Grundsätzen entwickelten Gemeinsamkeit. Von Bedeutung sind schon die zu Anfang des Abschnittes gesetzten Begriffsangaben (C. 488). Religio heißt religiöse Genossenschaft, die unter Zustimmung des kirchlichen Obern ins Leben tritt. Ordo ist in hergebrachter Bedeutung der kirchliche Orden, in dem feierliche Gelübde abgelegt werden. Congregatio monastica ist eine Vereinigung mehrerer selbständiger Klöster unter einem Obern. Exemt wird eine Genossenschaft

mit einfachen oder feierlichen Gelübden genannt, welche der Leitungsgewalt des Diözesanbischofs entzogen ist. Religiöse Kongregationen oder einfach Kongregationen heißen Genossenschaften mit lediglich einfachen Gelübden, mögen diese auf Lebenszeit oder auf bestimmte Frist abgelegt werden. Hat eine Genossenschaft die Bestätigung oder wenigstens die Billigung vom Apostolischen Stuhl erhalten, so ist sie päpstlichen Rechtes; nach Diözesanrecht geleitete Genossenschaften sind die vom Bischof errichteten, denen die erwähnte Anerkennung noch nicht zuteil wurde. In der Religio clericalis erhält die Mehrzahl der Mitglieder die Priesterweihe; im entgegengesetzten Falle ist es eine Laiengenossenschaft, Religio laicalis.

Die Vereinigungen mit gemeinsamem Leben ohne Bindung durch Gelübde werden kurz berührt. Daran schließen sich die kirchlichen Vereine und Verbände von Laien. Zuerst werden die allgemeinen Bestimmungen für die Vereinigungen der Gläubigen aufgestellt, und darauf wird im einzelnen von Dritten Orden, Bruderschaften, frommen Vereinigungen, Erzbruderschaften und Erzsodalitäten gehandelt.

Unter den Begriff des Sachenrechtes faßt das dritte Buch des Codex iuris canonici die Gegenstände der kirchlichen Verwaltung mit Ausschluß des Personenrechtes, womit sich das zweite Buch beschäftigt, und des Gerichts- und Strafwesens, die dem vierten und fünften Buch zufallen. Dem Sachenrecht sind somit eingegliedert: die Verwaltung der Sakramente, die gottesdienstlichen Orte und Gebäude, das kirchliche Begräbnis, die heiligen Zeiten, nämlich Festtage und Bußzeiten. Ferner gehören dahin die Bestimmungen über den Gottesdienst, die Verwaltung des Lehramtes, wozu, außer Predigt, Katechese und Missionen, die Seminarien und Schulen, Druckerlaubnis und Bücherverbot rechnen, sowie Bestimmungen über Ablegung des Glaubensbekenntnisses. Mit dem Pfründerecht und der Verwaltung des Kirchengutes schließt das Sachenrecht ab.

Im Abschnitt von den Pfründen findet das Patronatsrecht die entsprechende Stelle (C. 1448 ff.). Dieser Gegenstand ist für manche Länder von großer Bedeutung. In Deutschland und Österreich-Ungarn ist die Zahl der Patronate an Kirchen beträchtlich. In andern Ländern dagegen sind die Patronate verschwunden. Mancherorts wurden sie durch die Umwälzungen am Ausgang des 18. Jahrhunderts beseitigt. In den nach der Glaubensspaltung neu errichteten Diözesen wurden sie nicht überall wieder eingeführt oder sind endlich, wie in einem großen Teil der Neuen Welt und Afrikas, überhaupt nie entstanden.

Um hier größere Rechtsgleichheit anzubahnen, bestimmt C. 1450, daß in Zukunft kein Patronatsrecht mehr entsteht. Damit wird zwar die mittelalterliche Erinnerung an die Zusammengehörigkeit von Grundherrn und Kirche, deren Ausdruck der dingliche Patronat ist, um ein weiteres Stück abgebrochen. Demgegenüber ist den Unzuträglichkeiten, die vielerorts das Patronatsrecht begleiten, vorgebeugt. Namentlich wird die bei dem heute schneller als in früheren Zeiten stattfindenden Übergang des Eigentums leicht entstehende Beeinflussung katholischer Kirchen durch nichtkatholische Patronatsinhaber zum Teil verhütet.

Das vierte Buch des Gesetzbuches ordnet das kirchliche Gerichtswesen. In neuerer Zeit und namentlich seit Beginn des 19. Jahrhunderts war die Handhabung des kirchlichen Gerichtswesens in mancher Beziehung erlahmt, in zahlreichen Sprengeln fast zum Stillstand gekommen. Der gewaltige staatliche Umsturz hatte in weiten Gebieten Europas die Verwaltung der Diözesen beseitigt. Wie das kirchliche Leben, so mußte die Gliederung der kirchlichen Verwaltung in den Sprengeln neu aufgebaut werden. Andere Erfordernisse drängten dabei mehr als die Schaffung von Gerichten. In den entstehenden kirchlichen Provinzen der bis vor kurzem zu den Missionsländern gehörenden Gebiete konnte sich die Übung des kirchlichen Gerichtes noch nicht entfalten.

Auf andern Gebieten der Verwaltung verdanken wir gerade den aufblühenden Missionsdiözesen den Antrieb zur Neugestaltung des Kirchenrechtes, wie es in dem neuen Gesetzbuch vor uns tritt. Die Verfassung und Ordnung der Gerichte dagegen blieb infolge der geringeren Anwendung großenteils auf dem früheren Stand. Nun vermochte hier, ebensowenig wie auf anderem Wirkungsgebiet des kirchlichen Rechtes, die Gegenwart nicht Vorschriften und Formen längst entschwundener Zeit unverändert wieder aufzunehmen.

Weil die Rechtsprechung durch die erwähnten verschiedenartigen Umstände zurücktrat, blieben viele Dinge, die ihrer Natur nach richterliche Entscheidung erheischten, der Verwaltung überwiesen. Pius X. hat bei der Reform der Römischen Kurie die Gerichtshöfe für die Gesamtkirche wieder eingerichtet und den Umfang ihrer Zuständigkeit umschrieben. Damit hat er einem fühlbaren Mangel entgegengearbeitet, Rechtsprechung und Verwaltung klarer geschieden und die einheitliche Gerichtsordnung für alle kirchlichen Sprengel, wie sie im vierten Buch des Codex iuris aufgestellt worden, in wirksamer Weise vorbereitet.

Der erste Teil des vierten Buches befaßt sich mit der Zusammensetzung der Gerichte und dem Verfahren. Im Anschluß daran werden die Besonderheiten des Strafprozesses und des Eheprozesses behandelt.

Der zweite Teil ist der ausführlichen Darstellung des Verfahrens zur Selig- und Heiligsprechung gewidmet. Dieser Prozeß wurde erst nach dem Erscheinen des Dekretalenrechtes ausgebildet. In seiner heutigen Gestalt bildet er ein festes Gefüge, dessen Teile fast alle durch mehrhundertjährige Erfahrung erprobt sind.

Der dritte Teil des Buches bringt einige Arten des Vorgehens, die sich auf die Geistlichkeit und Erfordernisse der Seelsorge beziehen.

Das fünfte Buch endlich enthält das Strafrecht, die allgemeinen Bestimmungen über die kirchlichen Strafen, die einzelnen Arten von Strafen und die Strafvergehen.

Pius IX. hatte in der Konstitution Apostolicae Sedis vom 12. Oktober 1869 die von selbst eintretenden Zensurfälle zusammengefaßt. Weil diese Strafen bei Verwaltung des Bußsakramentes in Betracht kommen, traten sie vor andern Strafbestimmungen hervor. Das neue Recht gibt, außer klaren Angaben über Eigenart und Wirkung der verschiedenen Zensuren, bei den Vergehen die daran geknüpfte Zensur wie die andern über die Tat verhängten Strafen an. Damit erlangt auch das kirchliche Strafrecht seine lang erwünschte Einheitlichkeit zurück.

Dem Gesetzbuch sind mehrere päpstliche Konstitutionen älterer Zeit beigefügt, über die Papstwahl, Benedikts XIV. Konstitution Sacramentum poenitentiae und Erlasse der Päpste über das sog. Privilegium Paulinum.

Im Anschluß an die im vorhergehenden gegebene Übersicht erhebt sich die Frage nach der Notwendigkeit des Gesetzbuches. Eine strenge, unerläßliche Notwendigkeit dafür war nicht vorhanden. Die Kirche konnte, wie sie es bisher schon getan, einzelne Abschnitte ihrer Gesetzgebung ergänzen oder auch kodifizieren und von einem so umfassenden Gesetzeswerk absehen. Sollte aber dem seit Menschenaltern stets mehr empfundenen Wunsche nach einem sicheren, einheitlichen Rechte ganz entsprochen werden, so war die schwere, nunmehr abgeschlossene Arbeit der Gesamtkodifikation erfordert.

Die jetzt geschaffene Rechtsklarheit ist insofern freilich notwendig oder wenigstens sehr bedeutsam, als sie einen Vorwurf gegen das alte Recht wegräumt.

Der bislang bestehende Zustand der Gesetzgebung findet sich zuweilen so dargestellt, als lasse die Kirche das mittelalterliche Recht bestehen, obschon es eine große Zahl veralteter Bestimmungen enthalte. Sie helfe sich dabei mit dem „System des Dissimulierens, Tolerierens, Dispensierens".

An sich wird damit eine Selbstverständlichkeit gesagt. Die Kirche dissimuliert Zustände, die ihr durch fremde Gewalt aufgenötigt sind; sie toleriert Rechtsbildungen gegen das geschriebene Gesetz, oder Zustände, die zwar nicht einfachhin schlecht oder unsittlich sind, die aber wegen ihrer Gefahr für den Glauben oder die Sittlichkeit keine Förderung verdienen. In vielen Fällen sieht die Kirche sich veranlaßt, durch Dispensen Ausnahmen zu gestatten. Bei der Vielartigkeit von Menschen und Verhältnissen in einer weltumfassenden Gemeinschaft ist die Kirche häufiger auf Nachsicht und Dispens angewiesen, als es in der staatlichen Rechtspflege erfordert sein wird. Gegen gewaltsame Verletzung ihres Rechtes muß die Kirche manchmal Schweigen und Tragen, Dissimulieren anwenden und unter den gegebenen Verhältnissen wenigstens ihre wesentliche Aufgabe weiterzuführen bestrebt sein. Das Tolerieren des weniger Vollkommenen ist in zahlreichen Fällen das kleinere Übel.

Trotz der Selbstverständlichkeit wird mit dem Vorhalten des Dissimulierens, Tolerierens und Dispensierens der Vorwurf verbunden, die Kirche lasse Gesetze aus längst entschwundener Zeit ruhen, um sie bei günstiger Gelegenheit wieder hervorzuziehen. Das wurde besonders in betreff der alten Ketzergesetzgebung befürchtet. Dieses nicht mehr anwendbare, aber auch nicht ausdrücklich aufgehobene Recht wurde als latentes Kirchenrecht bezeichnet.

Die Furcht vor dem latenten Kirchenrecht verkennt, daß durch Gewohnheit kirchliche Gesetze abgeschafft werden und zur Neubelebung eines gesetzgeberischen, in rechter Weise bekanntgegebenen Willens bedürfen, wofür das neue Rechtsbuch an mehr als einer Stelle Beispiele zeigt. Das neue Gesetz hat aber außerdem die frühere Gesetzgebung, zumal die alten Strafbestimmungen, ausdrücklich aufgehoben. Damit ist die Möglichkeit genommen, das Dissimulieren, Tolerieren und Dispensieren als Vorwurf auszuwerten.

Der nächsten Zukunft fällt die Aufgabe zu, sich in die Anwendung des neuen Rechtsbuches einzuleben. Des Rechtsbuches, denn neues Recht wird nur in einigen Dingen aufgestellt. Der weitaus größte Teil der Vorschriften bietet die heute bestehende und geübte kirchliche Rechtsordnung und Verwaltung, die vigens Ecclesiae disciplina.

In dem Codex iuris canonici ist ein Gesetzbuch für die ganze Welt als Anwendungsgebiet geschaffen. Schon die Vielartigkeit der Verhältnisse, auf die das Gesetz angewandt werden soll, ruft Zweifel hervor, die großenteils nur durch amtliche Erklärung gehoben werden können. Auch die stets neuentstehenden Bedingungen in Gesellschaft und Wirtschaftsleben wirken auf das kirchliche Recht zurück und erheischen entsprechende Erläuterung oder Umgestaltung. Bei den schnellen Änderungen des neuzeitlichen Lebens wird vermutlich die kirchliche Gesetzgebung öfter vor neue Aufgaben gestellt sein als in der Vorzeit.

Den Anforderungen der Zukunft wird das kirchliche Recht in gleicher Weise gerecht werden, wie es in der durch Pius X. und Benedikt XV. abgeschlossenen Rechtsentwicklung die gewaltigen Abstände von mittelalterlicher Kultur und modernem Volksleben überbrückt hat. Das neue Gesetzbuch bietet erneut den Nachweis für die Befähigung der katholischen Kirche, die Ständigkeit in Lehre und Überlieferung mit der Anpassungsmöglichkeit an Völker und Aufgaben der Zeit zu verbinden.

Joseph Laurentius S. J.

Neue Wege zum inneren Frieden.

„Ein neuer Evangelischer Bund!" Unter dieser merkwürdigen Aufschrift entwickelt Professor Dr. M. Rade in seinem Wochenblatt „Die christliche Welt" (1918, Nr. 4) einen Plan, wie „die beiden Konfessionen in Deutschland" ihr gegenseitiges Verhältnis zueinander friedlicher und erträglicher gestalten könnten. Da auch in dieser Zeitschrift schon wiederholt von dem ersehnten inneren Frieden auf religiösem Gebiete die Rede war, und da Rade ausdrücklich bittet, man möge sich zu seinen Vorschlägen äußern, so möchten wir dieses Ersuchen nicht unbeachtet lassen.

Der Artikel, in dem Dr. Rade seinen Vorschlag näher auseinandersetzt, ist der Abschluß einer Reihe von Aufsätzen über „das künftige Verhältnis der beiden Konfessionen in Deutschland". Zu dieser Redeweise müssen wir zunächst wieder daran erinnern, daß der bisherige Unfriede, wo er vorhanden war, nicht darin seinen vornehmsten Grund hatte, daß zwei Konfessionen oder zwei Bekenntnisse, ein katholisches und ein protestantisches oder „evangelisches", miteinander stritten[1]. Die schlimmsten

[1] Die Redensart von den „zwei Konfessionen" ist falsch und verwirrend, wie früher in dieser Zeitschrift (91. Bd. 1916, S. 589) gezeigt wurde. Wir können uns heute auf zwei neue Urkunden beziehen, die für uns sprechen. S. M. der deutsche Kaiser sagt in dem Dankschreiben an Exzellenz Dr. Dryander, mit dem er die Glückwünsche der preußischen Generalsuperintendenten zum Reformations-Jubiläum beantwortete:

„Um so tiefer empfinde ich am Erinnerungstage des 31. Oktober den Dank für die religiösen und sittlichen Kräfte, die unsere evangelische Kirche ... im friedlichen Wettbewerb mit den andern Kirchen dem Vaterland geleistet hat." (Der Reichsbote Nr. 558 vom 1. Nov. 1917.) In dem Dankschreiben an den nämlichen Dr. Dryander für die Glückwünsche zum Namenstage (27. Jan. 1918) sagt er:

„Ich vertraue darauf, daß unsere evangelische Kirche ... mir nach siegreich beendetem Krieg helfen wird, in friedlichem Wettstreit mit den andern Konfessionen Wunden zu heilen, Gegensätze zu versöhnen." (Reichsbote Nr. 49 vom 27. Jan. 1918.)

Die Zweizahl der Konfessionen wird also auch vom Kaiser abgelehnt, darum spricht er nicht von der andern Konfession, sondern von den andern Konfessionen, wie auch von „den andern Kirchen".

Angriffe, die am meisten erbittern mußten, kamen durchweg nicht aus den Reihen der bekenntnistreuen Protestanten, seien sie lutherisch, reformiert oder uniert, sondern zumeist von den Sekten und den konfessionslosen, dissentierenden, freiprotestantischen, freireligiösen, freimaurerischen, monistischen Christen und Nichtchristen, gewisse Israeliten nicht zu vergessen. Man denke nur an die Art, wie vor dem Kriege vielfach die sozialdemokratischen Blätter und Redner gegen jede Art von Religion und Christentum zu Felde zogen. Ganz folgerichtig haben daher sowohl Dr. Fr. Thimme in seinem Buch „Vom inneren Frieden" als der in seinen Spuren wandelnde Berliner „Reichsausschuß zur Pflege des inneren Friedens" sich bemüht, alle diese Richtungen und Parteien einer religiösen oder „konfessionellen" Verträglichkeit günstig zu stimmen. Man wird nicht sagen können, daß dieses Bemühen bei den Katholiken auf besondern Widerstand gestoßen sei. Wenn man dem verstorbenen Erzbischof von München, Kardinal v. Bettinger, über die vielbesprochene „konfessionelle Neuorientierung" Pläne und Wünsche vortrug, pflegte er zuerst zu fragen: „Aber wo waren denn bei uns vor dem Kriege die erbitterten konfessionellen Kämpfe? Ich weiß nichts von solchen." In Süddeutschland hatten sich gewiß die Protestanten nicht über bittere Anfeindungen von katholischer Seite zu beschweren. Wenn im Norden oft laute Klagen der Katholiken über fehlende Gleichberechtigung und unparitätische Behandlung geäußert wurden, so wird jetzt auch auf der Gegenseite anerkannt, daß die Katholiken ein gutes Recht zu ihren Klagen hatten und noch haben. Wer sein Recht in erlaubten Formen wahrt, darf nicht als Friedensstörer behandelt werden. Doch wir können das jetzt ruhen lassen; denn daß außerdem noch in manchen Kreisen eine gereizte Stimmung als Nachhall des unseligen Kulturkampfes schlummerte, soll durchaus nicht geleugnet werden. Auch diese Gemüter werden unter dem Eindruck der furchtbaren Ereignisse anderer Sinnesart Raum geben.

Dr. Rade ist nun sicher ein Mann, der in hohem Maße befähigt ist, ein Erhebliches zur Anbahnung einer größeren Verträglichkeit zwischen Katholiken und Protestanten beizutragen, denn in seiner sehr einflußreichen Zeitschrift hat er und einige seiner Mitarbeiter manches verständige, versöhnliche und anerkennende Wort über die katholische Kirche und deren Angelegenheiten geschrieben. War er doch seit Jahren trotz seiner stark betonten Mitarbeit am Evangelischen Bund ein ausgesprochener Gegner jener Parteigenossen, welche sich der Aufhebung des Jesuitengesetzes in den Weg stellten.

Seine obenerwähnte Artikelreihe beginnt er denn auch damit, daß er sich die Einrede, als kenne er den Katholizismus und die Katholiken nicht, mit allem Nachdruck verbittet. Soweit Buchgelehrsamkeit diese Kenntnis vermitteln kann, wollen wir ihm nicht widersprechen. Aber eine wirkliche Vertrautheit mit dem Denken und Fühlen aufrichtiger, wurzelechter Katholiken, ein Einfühlen in ihre Sinnesart ist ihm, wenn wir recht sehen, nicht gegeben, sonst würde er nicht seine lange Tätigkeit im Evangelischen Bund und Gustav-Adolf-Verein als stärksten Ausweis seiner Befähigung ausspielen. Indessen betont er selber, daß es für seinen Zweck der Verständigung weniger auf die Wissenschaft als auf den guten Willen ankomme. Damit hat er sicherlich recht.

„Die Hauptleistung", sagt er, „fällt dem Willen zu. Wollen wir Frieden mit unsern katholischen Brüdern? Wollen wir ihn trotz dieser schweren Last unserer vierhundertjährigen Geschichte? Trotz Jesuitenorden, Gegenreformation, Syllabus und Modernisteneid? Trotz der Gefährdung unseres Prestiges im Deutschen Reich und in Preußen? Trotzdem daß wir protestantisch sind bis auf die Knochen?" (Die Christl. Welt 1918, Nr. 1.)

Hierauf weist Rade in einem zweiten Artikel darauf hin, daß er, um diesen Willen zu fördern, zuerst in Dr. Thimmes Buch „Vom inneren Frieden" und dann im „Fränkischen Kurier" seine Gedanken über den Weg zum Frieden der getrennten Christen dargelegt und von katholischer Seite ein überraschend freundliches Echo gefunden habe. Domdekan Dr. Kiefl in Regensburg habe ihm in mehreren Artikeln der „Augsburger Postzeitung" eine im ganzen zustimmende und förderliche Antwort erteilt. Zwar sei sein Versuch, die Verschiedenheit der beiden Mächte dahin zu bestimmen, daß in der katholischen Religion Mystik, Autorität und Aszese, im Protestantismus Kritik, Freiheit und Gesinnung das vorherrschende Element sei, von Kiefl in einer Weise mit Schweigen umgangen worden, die einer „höflichen Ablehnung" ähnlich sehe; aber um so bereitwilliger und sachkundiger habe der katholische Gegenpart sein weiteres Verlangen erfüllt, man möge es auch Luther gegenüber „zu einem ruhigen Urteil und zu einer Anerkennung seiner Vorzüge bringen". Kiefl in seinem Hochlandartikel über Luther (November 1917) und die „Augsburger Postzeitung" in ihren Glückwunschartikeln zum 31. Oktober 1917 hätten bewiesen, daß man auf katholischer Seite bereit und befähigt sei, dieser Pflicht geschichtlicher Objektivität gerecht zu werden.

„Man versteht schwer", sagt Dr. Rade, „daß jene drei Glückwunschartikel der gut katholischen Zeitung in protestantischen Kreisen nicht mehr Aufsehen

gemacht haben. Während ihr freches, aber doch mit Humor zu nehmendes Wort von dem katholischen und blau-weißen [Rade schreibt „schwarz-gelben"] Kurs unter Hertling schnell seine weite Verbreitung gefunden hat, erfahren die wenigsten etwas von der viel merkwürdigeren Tatsache, daß hier drei Nummern lang eine katholische Stimme zu unserem Reformationsfest Glückwünsche darbringen durfte. Sie klingen aus in die Losung: Wir wollen einander verzeihen! Wir wollen einander achten! Wir wollen einander kennenlernen. Und sie gehen mit gutem Beispiel voran: ‚Es ist sonnenklar, daß unsere Gefühle — bei dieser Erinnerung — sehr verschieden sind von denen unserer konfessionell getrennten Volksgenossen. ... Aber wir können uns unschwer in die Seelen unserer getrennten Brüder, die ja in gutem Glauben sind, hineindenken und ohne Mißgunst ihre Freude sehen und ihnen gönnen. Ja, in einer Zeit, in welcher die blödeste religiöse Negation so weit um sich gegriffen hat, liegt es nahe, einer Freude, die aus tiefer religiöser Überzeugung hervorgeht, unsere Achtung zu zollen, und des freuen wir uns'" (Die Christl. Welt 1918, Nr. 2).

Dieser Festgruß aus katholischem Munde und Kiefls friedfertige und klare Antwort haben es Dr. Rade angetan, daß er den Kampf mutig aufnehmen will gegen die Widerstände, die seiner Friedensarbeit drohen. Er meint nämlich:

„Die Friedensarbeit wird zugleich ein Kampf sein. Ein Kampf gegen zwei Fronten. Ebenso die Katholiken wie die Protestanten, die den Frieden wollen, werden es zu tun bekommen mit den Gliedern der eigenen Kirchengemeinschaft, die eine Gefährdung und Verleugnung der eigenen Sache darin sehen. Und sie werden alle Ursache haben, auf der Hut zu sein gegenüber jenen Genossen der andern Macht, die den heutigen Zustand der Feindschaft für den von Gott und der Geschichte gewiesenen ansehen. ... Will man die Rede noch deutlicher, so kann ich etwa sagen: Wir Protestanten werden auf unsern Evangelischen Bund ebensowenig verzichten wie die Katholiken auf ihren Jesuitenorden, aber die Friedensfreunde beider Konfessionen werden für die gemeinsame Absicht eben an diesen und verwandten Stellen großer Widerstände gewärtig sein müssen. Dementgegen haben wir für uns den uns heute so vertrauten Vorteil der ‚inneren Linie'".

Auch zwischen jenen zwei Mächten des Unfriedens, den „Fanatikern", den „Bekennern der religiösen Spaltung", besteht nach Rade eine Verwandtschaft, aber es ist das Verhältnis der äußeren Linie, wo „Einheit des Geistes und Kommandos mangelt".

„Dagegen wir, die den Frieden suchen, müssen Fühlung gewinnen, der Einigkeit im Geiste uns bewußt werden, schließlich auch Einheit des Handelns anstreben. Das alles ist recht wohl möglich, sobald wir uns nur darüber klar sind, daß die innere Linie unser ist."

Zunächst sei es Tatsache, daß die getrennten deutschen Christen infolge des Krieges einander nähergetreten seien. „Die Freiburger Abwehrschrift

ist dafür die ewige, umfassende Urkunde; ein ganzer Wald von Zeugnissen vom maßgeblichen Bischofswort bis zum unmaßgeblichen Zeitungsartikel steht um sie her." Aber auch religiös, sagt er, haben „die beiden Konfessionen" ihr Gemeinsames.

„Nur die Form und Formel muß gefunden werden, in der diese ebenso zum Ausdruck kommt, wie jene einst im Auseinandergehen zum Ausdruck gekommen ist. Statistisch, politisch, kirchenhistorisch sind die beiden Konfessionen ‚Christenheit', ‚abendländische Christenheit'; also ihr eines Gesicht ist nicht einfach verlorengegangen. Es schaut uns oft genug an, ohne daß wir es wissen." ...

„Wir Friedfertigen in beiden Kirchen haben hier den zwei Jahrtausende umfassenden Zusammenhang für uns. Wir haben die innere Linie. Es wird alles darauf ankommen, daß wir sie ausnützen. Es wird eine Weise des Vorgehens gefunden werden müssen auf Grund dieser Voraussetzung" (Die Christl. Welt 1918, Nr. 3).

Soweit ist Rade in den drei Artikeln gekommen, und nun folgt das Ergebnis, wie er es sich denkt:

„Die Sache, um die es sich hier handelt, muß entschlossen angefaßt werden. Sie muß ihre Stärke darin bewähren, daß sie sich dem Fegfeuer der öffentlichen Erörterung in beiden Lagern unterwirft. Es wird sich irgendwie um einen neuen Evangelischen Bund handeln zur Wahrung auch deutscher, aber gemein-christlicher Interessen. Dabei braucht und soll gar nicht alsbald an eine feste Vereinsbildung gedacht sein, aber eine willenskräftige Fühlungnahme Gleichgesinnter wird stattfinden müssen."

„Indem ich von einem neuen Evangelischen Bunde rede, möchte ich mich gleichzeitig zu dem alten bekennen. Ich habe ihm von den Anfängen seiner Gründung an nahegestanden. ... Den katholischen Volksgenossen aber, die sich über seine Existenz beschweren, wird man antworten dürfen: Wollt ihr von eurem Jesuitenorden nicht lassen, so wir nicht von unserem Evangelischen Bund. Es dient zu unserer Beruhigung, daß wir diese Organisation der Wachsamkeit und Abwehr haben. Noch ist die ‚allgemeine Abrüstung' nicht zum Vertrage erhoben. Aber andere Zeiten, andere Bedürfnisse. Damals Hintergrund der Kulturkampf, heute dieser Weltkrieg mit seinen konfessionellen Erfahrungen. Die Folgen daraus zu ziehen, bedürfen wir einer entgegengesetzten Bildung und Bindung. Möglichst lose, unbefangen und ungezwungen, aber ein Zusammenkommen, Zusammenstehen, Zusammenschlagen gleichgesinnter verwandter Menschen wird es sein müssen. Ich werfe mein Netz aus als ehrlicher Fischer, ich suche Handwerksgesellen in beiden Lagern. Und ich bitte die öffentlichen Stimmen hüben und drüben um ihre unverhohlene Meinung." ...

„Fremd wie wir uns sind, wird es zuerst gelten, eine Sprache zu finden, die wir beide verstehen. Der gegenwärtige Zustand wird gegenseitig begriffen, über die Bedingungen einer möglichen Verständigung Einigkeit erzielt werden müssen. Grundvoraussetzung ist, daß wir zu beiden Teilen Christen sind und

das Evangelium miteinander gemein haben. In diesem Sinne also: auch ein Evangelischer Bund. Da gilt es, sich einander klarzumachen den Sinn der Lehren, Grundsätze, Überlieferungen, Einrichtungen, Sitten, gottesdienstlichen Formen und den Wert, den wir je darauf legen. Immer wird man vertrauen, daß man ein gut Stück Wegs wird zusammengehen können, und darauf gefaßt sein, daß dann der Punkt kommt, wo wir auseinandergehen. Man wird die Beschwerden des andern Teils hören; wo man sie abstellen kann, das Seine dazu tun; wo nicht, Verständnis dafür haben, was Charakter bedeutet" (Die Christl. Welt 1918, Nr. 4).

Man wird vielleicht fragen: Wozu diese langen Zitate in einer Sache, die mit wenigen festen Worten abzutun ist? — Wir haben dafür gute Gründe. Wir möchten vor allem Dr. Rade nicht unrecht tun, weil man das niemand tun darf, und weil uns Rades ehrlicher Friedenswille unbezweifelt feststeht. Hätten wir mit eigenen kurzen Worten oder mit einigen ohne Zusammenhang ausgehobenen Stellen des besprochenen Artikels gesagt, was er meine, so hätte man die Fragestellung als parteiisch bezweifeln oder bestreiten können. Ferner sind wir auch nicht gesonnen, Rades Vorschlag mit kurzen Worten oder gar mit einem Fußtritt abzufertigen, obwohl er die deutschen Jesuiten zu den friedenstörenden Fanatikern wirft, gegen die der neue Evangelische Bund seine Schützengräben anlegen soll.

Diese Zeitschrift hat, wie gesagt, schon seit Kriegsbeginn der Verträglichkeit und dem konfessionellen Frieden das Wort geredet und ähnlich wie Rade den Versuch gemacht, über Vorbedingungen, Wege und Ziele dieser Verständigung eine Aussprache anzuregen[1]. Auch in Thimmes mehrgenanntem Friedensbuch steht neben Dr. Rades Namen der eines Mitarbeiters dieser Zeitschrift, dessen Beitrag sich sehen lassen kann und auch Anerkennung fand. Aber ein Meinungsaustausch darüber, worin im einzelnen dieses Sichvertragen und Sichverstehen gelegen sei und welche Bedingungen zu erfüllen seien, ist damals nicht in Fluß gekommen. Jetzt nimmt Rade diesen Faden wieder auf und bittet um Gegenrede. Das ist ein Gewinn, und wir danken ihm dafür.

Wir freuen uns auch, daß er offen anerkennt, wir seien zu beiden Teilen Christen und haben das Evangelium miteinander gemein. Damit ist stillschweigend zugegeben, daß es ungehörig ist und gegen gute

[1] Man sehe u. a. diese Zeitschrift: „Soll der Burgfriede unter den religiösen Bekenntnissen von Dauer sein?" 89. Bd. (Juli 1915) S. 386 ff. — „Ein Weg zum konfessionellen Burgfrieden: Wahrung guter Sitte". 91. Bd. (Sept. 1916) S. 587 ff.

Sitte verstößt, wenn in einer gewissen, ihm nicht unbekannten Presse die Namen „Christlich" und „Evangelisch" mit Beharrlichkeit dort gebraucht werden, wo allein das Wort „Protestantisch" am Platze wäre. Eine solche Sprache gibt ohne weiteres zu verstehen, die Katholiken seien nicht christlich, nicht evangelisch, und ist darum beleidigend. Wir haben früher (91. Bd., S. 589) auf diese kleine und doch wichtige Unart hingewiesen. Dort haben wir auch Einspruch erhoben gegen den besonders vom Evangelischen Bund geförderten Sprachgebrauch, beharrlich nur von „römischer Kirche", „römischen Priestern", „römischen Christen" zu reden, wo unter gebildeten Leuten von der „katholischen Kirche" usw. die Rede sein sollte. Schon vor mehr als 20 Jahren wurde folgende Parole ausgegeben:

„Ich gehöre zu denen, welche es sich zur Aufgabe gesetzt haben, den unberechtigten Namen ‚katholisch' (das sind wir Christen alle mit den Griechen, Armeniern und allen sonstigen Denominationen, denn katholisch heißt: allgemein) durch den richtigen ‚römisch' zu ersetzen. Namentlich in Schule und Konfirmandenunterricht ist das sehr angebracht." [1]

Der letzte Satz beweist aufs hellste, daß es von unserer Seite sehr angebracht ist, gegen diese Unart zu protestieren. Wie wirksam Axenfeld mit seinem Losungswort Schule gemacht hat, ist leicht zu beobachten.

Das sind ja nur Nadelstiche, aber selbst Prof. Dunkmann hat ein Gefühl dafür, wie furchtbar erbitternd sie wirken. Wir möchten also zunächst Dr. Rade fragen, wie er über diese „Wahrung guter Sitte" denkt, und ob er dafür in seinen Kreisen werben wolle.

Dies vorausgeschickt, wollen wir gern unsere Ansicht über seinen neuen Evangelischen Bund aussprechen.

In Thimmes Buch hat Rade seinen Vorschlag zum friedlichen Zusammenleben der Bekenntnisse auf das staatlich-nationale Lebensgebiet beschränkt, und so fassen auch die andern Mitarbeiter diesen inneren Frieden auf. Schon damit wäre ungeheuer viel erreicht. In den Artikeln des „Fränkischen Kuriers" und jetzt in der „Christlichen Welt" (Nr. 2, S. 24) dagegen fordert er, daß die Gemeinsamkeit auch auf die eigentliche „innerste religiöse Sphäre" übergreifen müsse. Dazu soll der neue Evangelische Bund helfen. Obwohl Dr. Kiefl bemerkte, wir Katholiken können uns mit diesem Gedanken einverstanden erklären, hat Rade doch aus dessen

[1] „Den römischen Christen das Evangelium", von Julius Axenfeld, emer. Pfarrer in Köln a. Rh. (Kassel 1896) 8.

weiteren Worten eine höfliche Ablehnung herausgelesen, und mit Recht. Die Wendung von der religiösen Sphäre ist eben zweideutig.

Wenn Rade damit sagen will, daß wir uns gegenseitig als Christen anerkennen müssen, die das Evangelium gemeinsam besitzen, gemeinsam das apostolische, nizänische und athanasianische Symbolum bekennen, und auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes getauft sind, so erklären wir uns herzlich einverstanden. Aus diesem Grunde bilden wir in der Tat noch immer eine einzige zusammengehörige Christenheit, ja eine einzige Konfession. Das ist auch der Grund, warum der Papst sich als den Vater aller Getauften betrachtet, auch jener, die das Vaterhaus verlassen und ihm den Gehorsam aufgekündet haben.

Oder will der Hinweis auf die religiöse Sphäre im Unterschied von der staatlich-nationalen bedeuten, daß die Beweggründe zur dauernden Friedfertigkeit nicht rein weltliche, politische, diesseitige und utilitaristische Motive sein dürfen, sondern aus der innersten sittlich-religiösen Gesinnung, aus dem christlichen Gewissen entspringen müssen? Auch in diesem Sinne unterschreiben wir den Satz. Wir Katholiken alle wissen und bekennen, daß es nicht bloß eine Sache irdischer, staatlicher Zweckmäßigkeit ist, mit andern Religions- und Konfessionsgenossen wie mit Ungläubigen in Frieden und gegenseitiger Achtung bürgerlich zusammenzuleben und deren Rechte nicht zu verletzen, sondern daß wir dazu gerade um unseres katholischen Gewissens willen unter Sünde verpflichtet sind.

So scheint jedoch Rade seine Einladung nicht zu verstehen. Soweit wir seinem Gedanken folgen konnten, sollen die Mitglieder seines neuen Bundes sich mit dem Wesentlichen des Evangeliums, etwa auf Grund von Harnacks „Wesen des Christentums", als gemeinsamer Grundlage begnügen, die trennenden Mächte, Lehren, Dogmen und Formen aber als etwas Unwesentliches, Variables und Vergängliches zu „verstehen" und zu würdigen suchen, ohne sich wegen solcher „Adiaphora" die Bruderhand und die Altargemeinschaft zu versagen. Das käme also auf eine neue Union der Bekenntnisse hinaus, auf eine Union nicht von oben herab, von Papst, Bischof und König zum Volk, sondern von unten auf, von Laien und Geistlichen mit Ausschaltung jeder Hierarchie: Demokratisierung, eine neue Art von „Reichskirche".

Vielleicht wird Dr. Rade mit dem hier entworfenen Abbild seines Bundes nicht ganz einverstanden sein, und man muß zugeben, daß seine

Worte eben wegen des Unbestimmten und Vieldeutigen, das ihnen anhaftet, auch einen etwas weniger schroffen Sinn zulassen; daß sie aber in diese Richtung weisen und zu diesen Konsequenzen führen, ist unsere Überzeugung. Doch wie immer die authentischen Satzungen der Bruderschaft schließlich lauten mögen, der Plan ist nach unserer Ansicht nicht lebensfähig. Hier seien nur zwei Gründe aufgeführt.

1. Zum mindesten ist der neue Evangelische Bund überflüssig. Überflüssige Organisationen gründen verbietet sich gerade jetzt von selbst. Auf katholischer Seite sind die Fanatiker, die der Bund bekämpfen soll, gar nicht vorhanden. Rade kämpft gegen Gespenster, er steht noch unter dem Banne jener unzähligen Jesuitenfabeln, die ein so merkwürdiges Kennzeichen unserer hochhistorischen Kultur sind. Nicht ohne Ironie hat P. Duhr seine „Jesuitenfabeln" einen „Beitrag zur Kulturgeschichte" genannt. Wenn aber im alten Evangelischen Bund oder sonstwo jenseits der Grenze solche Geister drohen, die der lieben Eintracht widerstreben, so liegt es doch viel näher, daß Rade seine Mitgliedschaft an diesem Verein, dessen Mitbegründer er ist, dazu benütze, um Wasser in den Wein des Fanatismus zu gießen. Von einer Gesellschaft, in der Katholiken eine Rolle spielen, würde der Evangelische Bund und seinesgleichen keine Lehre annehmen.

Überflüssig ist der Bund auch darum, weil die Katholiken schon lang ihre berufenen Wächter gegen Friedensstörer und Fanatiker haben. Dieses Amt versehen an erster Stelle die deutschen Bischöfe. Sie haben es an Worten und Ratschlägen, wie der Friede zu pflegen sei, nicht fehlen lassen. Der gemeinsame Hirtenbrief von Allerheiligen 1917 stellt darüber ganz klare Richtlinien auf, die wir nur zu wiederholen brauchen.

„Es ist der Lieblingstraum mancher Kreise, Katholiken und Protestanten möchten, wie sie im Krieg völlig einmütig Schulter an Schulter für das Vaterland kämpften und bluteten, opferten und litten, so allmählich sich auch im Glauben und in der Religionsübung verschmelzen. Man könnte ja, meinen sie, die konfessionellen Ecken abschleifen, von beiden Seiten Zugeständnisse und Abstriche machen und so sich schließlich auf einer gemeinsamen Glaubensgrundlage zu einer deutschen Nationalkirche einigen.

„Das sind unsinnige Träumereien. Versuche, ein verschwommenes, interkonfessionelles Christentum zu erfinden, enden im völligen Unglauben, im religiösen Bankrott. Zu solcher Verleugnung der Grundsätze, Verschiebung der Grenzsteine, Verschleuderung von Glaubens- und Gnadenwerten, zu solchem Verrat an unserem Glauben und unserer Kirche sind wir nicht zu haben. Ein Hirt und eine Herde (Jo. 10, 16), das ist ja auch uns eine schöne Zukunftshoffnung. Aber wir dürfen nie und nimmer ihre Erfüllung beschleunigen wollen

durch Preisgabe auch nur eines Pünktleins von dem, was zum Wesen unseres heiligen katholischen Glaubens gehört, wie er durch das Lehramt der Kirche im Namen unseres Herrn und Heilandes uns verkündigt wird.

Je größer die Gefahr der konfessionellen Verflachung, oder, wie man zu sagen pflegt: des Interkonfessionalismus ist, die der Krieg heraufbeschworen hat, desto entschiedener, offener und freudiger wollen wir uns zu unserer Kirche bekennen, in Wort und Leben, im Gotteshaus und in der Welt, in Handel und Wandel, in Kunst und Literatur. So hat der Heiland uns selbst angewiesen, da er uns zuruft: Lasset euer Licht leuchten vor den Menschen, daß sie eure guten Werke sehen und euren Vater preisen, der im Himmel ist (Matth. 5, 16).

Danach sollen wir uns auch richten, wenn gewisse wirtschaftliche und soziale Verhältnisse den Zusammenschluß der Angehörigen verschiedener Bekenntnisse in bestimmten Vereinigungen und Verbänden nahelegen. Ein solches Zusammengehen in rein praktischen Fragen ist gewiß zulässig. Aber niemand, der offenen Auges in die Welt blickt, wird verkennen, daß solches Zusammenarbeiten unter Umständen zur Gefahr werden kann, und daß diese Gefahr um so größer und ernster wird, je näher die gemeinsam angestrebten Zwecke sich mit Fragen der Weltanschauung und Religion berühren. Ja es kann hier das Höchste und Größte, das Gott uns gegeben, die unsterbliche Seele und der Glaube, gefährdet werden. Darum ist es heilige Gewissenspflicht unseres obersten Hirten und eurer Bischöfe, zu wachen, daß bei solchen Anlässen der Glaube nicht Schiffbruch leide, daß etwaige Gefahren beseitigt oder nach den Vorschriften und der Übung der Kirche durch wirksame Gegenmittel abgeschwächt werden.

Wo und wann diese Gefahren vorhanden sind, und wie ihnen entgegengearbeitet werden soll, darüber zu befinden ist Aufgabe der kirchlichen Obrigkeit."

Wenn Rade diese Worte aufmerksam gelesen hat, dann wundert man sich, wie er drei Monate darauf mit so einem Plane an die deutschen Katholiken herantreten konnte. Denn was da herauszuschauen scheint, ist eben das, was die Bischöfe als unsinnige Träumerei und als schwere Gefahr für die katholische Religion, ja als deren Untergang erklären.

2. Der Bund ist darum nicht bloß überflüssig, sondern geradezu unmöglich.

Es gibt in der katholischen Religion zwar einen Unterschied zwischen wesentlichen und unwesentlichen Dingen oder Gütern. Auf dem Gebiete der Liturgie z. B. oder der kirchlichen Frömmigkeit und Sitte, der kanonischen Gesetzgebung, der Disziplin und Liebestätigkeit findet sich vieles, was nach Zeit und Umständen geändert werden kann. Aber in der eigentlichen Hinterlage des Glaubens, im Dogma, in der gottgeordneten Einsetzung der Sakramente und der grundgelegten Verfassung der Kirche ist das katholische System ein einheitliches, geschlossenes, unteilbares Ganzes,

wie Dr. Kiefl gegen Rade treffend hervorhob. Hier heißt es, alles nehmen oder alles lassen. Mit einer verständnisvollen Verneigung gegen das Sinnige, Erhebende, Poetische, Psychologische oder Mystische in diesem oder jenem Dogma oder Ritus, bei der man es bewenden läßt, um für die eigene Person auf dem Recht der Freiheit, der Subjektivität und Kritik auch jenen notwendigen Elementen gegenüber zu beharren, kann der Katholizismus keinen Bund flechten und keinen Frieden schließen. Wir sind zwar auch für ein solches rein ästhetisches oder rationalistisches Verständnis dankbar, wenn es an die Stelle der alten rabiaten oder unanständigen Polemik tritt, und für das bürgerliche Sichvertragen der Glieder eines Volkes ist der Umschwung von hohem Wert, aber es ist doch nicht viel mehr als eine verfeinerte Form jener aufgeklärten Toleranz, die stark nach herablassender Verachtung dessen riecht, was man toleriert. Zu einer Gemeinsamkeit des Denkens, Fühlens und Glaubens auf religiösem Boden reicht eine derartige Grundlage nicht aus. Daher möchten wir den Plan für unmöglich halten.

Solange die geschilderten Unterschiede bestehen, können und müssen wir einander als Mitbürger, Volksgenossen, Mitchristen und Brüder in einer gemeinsamen natürlichen Gottesfamilie achten, lieben und in allen Rechten ungekränkt lassen. Im übrigen aber muß es wohl bei jener Art von innerem Frieden sein Bewenden haben, die Rade selbst und andere in Thimmes Buch vom inneren Frieden gezeichnet haben.

Einem Freiprotestanten oder Neuprotestanten von Rades Standpunkt mag das sonderbar und engherzig vorkommen. Aber er kann nicht bestreiten, daß unter seinen eigenen Konfessionsgenossen viele angesehene und urteilsfähige Männer den Unterschied zwischen Freiprotestantismus und Altluthertum oder Altkalvinismus als den Unterschied zwischen zwei verschiedenen Religionen empfinden und beurteilen. Nun ist aber der Abstand zwischen katholischem Glauben und einer dieser protestantischen Religionen ohne Frage größer als der zwischen Alt- und Neuprotestantismus. Unter so ungleichen Genossen also wäre eine Gemeinsamkeit in der innersten religiösen Sphäre ihrer Natur nach widernatürlich, unwahr und gefährlich. Ein Umarmen wird da gar leicht zum Erwürgen.

Das ist der Grund, warum die katholische Kirche jeden Interkonfessionalismus in Gottesdienst, Kirche und öffentlicher Religionsübung, jede liturgische Kultusmengerei und Altargemeinschaft verabscheut und verbietet. Über dieses Verbot, das im Krieg gelegentlich zu Schwierigkeiten und

Mißverständnissen geführt hat, wird vielleicht in anderem Zusammenhang noch einiges zu sagen sein. Hier sei nur bemerkt, daß es nicht verboten und nicht zu tadeln ist, wenn Andersgläubige einem katholischen Gottesdienst beiwohnen. So werden jetzt bei katholischen Militär- und Feldgottesdiensten oft protestantische Soldaten anwesend sein, in etlichen Fällen vielleicht sogar die Mehrzahl bilden. Wenn diese nun bei Gelegenheit eines ihrer Kirchenlieder anstimmen, so ist das zwar regelwidrig und objektiv ungehörig. Da es aber offenbar in gutem Glauben und ohne schlimme Absicht geschieht, so werden weder die katholischen Soldaten noch der amtierende Geistliche, wenn er klug ist, ein Aufheben oder einen ärgerlichen Streitfall aus der Sache machen. Zu einem Mitsingen katholischer Soldaten wird es darum nicht leicht kommen, weil ihnen Text und Melodie wahrscheinlich fremd sind.

Das sei gesagt zum Verständnis einer Nachricht, mit der stellenweise viel Wesens gemacht wurde. Katholische und protestantische Feldgraue, hieß es, haben vielfach gemeinsam das Lutherlied „Ein feste Burg" gesungen. Das soll ein Beweis sein, daß es keine konfessionellen Schranken mehr gebe. Dr. Rade ist der Sache nachgegangen und hat seine Leser im Felde gefragt, was Wahres daran sei. Das Ergebnis war, daß ganze zwei Fälle bezeugt wurden. Ein Leutnant schreibt, bei dem von einem katholischen Pfarrer in den Argonnen abgehaltenen Gottesdienst sei das Lied gesungen worden. „Der Briefschreiber teilt nicht mit, wer es anstimmte oder anstimmen ließ." Im zweiten Fall handelt es sich nicht um einen Gottesdienst, sondern ein Verwundeter im Lazarett spielte auf seiner Mandoline jeden Morgen einen Choral, „die andern sangen mit, ohne Unterschied des Bekenntnisses" (Christl. Welt 1917, Nr. 52; Allg. Ev.-Luth. Kirchenztg. 1918, Nr. 5).

Ähnlich verhält es sich mit den Fällen, wo protestantische, anglikanische, mosaische oder islamitische Krieger in Deutschland, Frankreich oder im Orient katholische Kirchengebäude zu ihren Andachten in Beschlag nahmen. Daraus wird niemand auf ein Verschmelzen der Religionen oder Konfessionen schließen oder behaupten, daß ein solches Verhältnis auch für die Friedenszeit vorbildlich sei. Solange der Katholik katholisch und der Protestant protestantisch bleibt — und daß beide so bleiben werden und bleiben sollen, setzt Rade als das einzig Richtige voraus — solange haben wir verschiedene unvereinbare Religionen trotz des vielen Gemeinsamen in fide et moribus; folglich steckt in jeder absichtlichen und vorbedachten Gemein-

samkeit auf streng religiösem Gebiete etwas Unwahres und Ungehöriges, das dem echten Frieden nicht förderlich sein kann.

Gangbarer wäre der andere Weg, den Rade vor zwei Jahren in Thimmes Buch zur Sprache brachte:

„Weshalb soll es nicht in der katholischen Kirche Deutschlands und ebenso bei den evangelischen Kirchen irgendwo eine Instanz oder eine Person geben, bei der die andere Konfession jederzeit Beschwerden und Wünsche vorzubringen in der Lage ist? Weshalb soll unsere vaterländische Gemeinsamkeit nicht stark genug sein, ein solches Organ des Vertrauens hüben und drüben hervorzubringen? Muß es so bleiben wie heute, daß jeder konfessionelle Mißstand erst tausendmal empfunden und beklagt und breitgetreten wird, ehe irgend Abhilfe auch nur zu erhoffen ist? Daß überhaupt keine Abhilfe zu erreichen ist außer auf Kriegspfaden? Ist das würdig? Ist das christlich?" (F. Thimme, Vom inneren Frieden 139).

Gegen eine solche Instanz ist, wie uns scheint, nichts einzuwenden, und sie könnte viel Gutes wirken und viel Ärgernis verhindern. Die katholischen Bischöfe würden sich ihrerseits über ein Schiedsgericht dieser Art leicht verständigen, wenn vom andern Teil Gegenseitigkeit zugesichert wäre. Aber hier liegt, wie Rade selbst gesteht, wegen der Geteiltheit und Zersplitterung der Protestanten, die praktisch kaum zu lösende Schwierigkeit.

Es geht aber auch ohne jeden schwerfälligen Apparat, ohne neuen Evangelischen Bund und ohne zwischenkirchlichen Gerichtshof, wenn nur auf beiden Seiten unter denen, die zu den Gebildeten zählen wollen, der gute Wille vorhanden ist. Dieser gute Wille zur brüderlichen Verträglichkeit, zur Höflichkeit und Wahrung guter Sitte, zur friedlichen und freudigen Mitarbeit am Wohle des Vaterlandes und aller Mitmenschen ohne engherzigen Unterschied ist ja nichts anderes als jene „bürgerliche Toleranz", zu der man sich von unserer Seite schon lang bekannte, und die man als den einzig richtigen Weg zum Frieden hochhielt. Vielleicht wird die Gegenseite den Sinn des Wortes, das so oft mißdeutet und verdächtigt wurde, jetzt besser verstehen und gelten lassen. Nur auf diesem Boden hat die Parole: „Das Gemeinsame betonen, das Trennende zurückstellen", einen gesunden Sinn, während sie im andern Fall gar zu leicht ein Deckblatt der Unehrlichkeit und Heuchelei werden kann.

Können wir also mit dem neuen Evangelischen Bund beim besten Willen nichts anfangen, so soll das uns nicht hindern, den Friedensruf als wertvoll und glückverheißend anzuerkennen. Aber um den Erfolg nicht zu gefährden, möchten wir einem langsameren und behutsameren Vorgehen

den Vorzug geben. Einstweilen kann man fast Woche um Woche in der protestantischen Presse verächtliche oder beleidigende Ausfälle gegen die katholische Kirche, den katholischen Glauben und katholische Einrichtungen finden, die zeigen, daß wir noch weit von jener bescheideneren Verträglichkeit entfernt sind, welche der bischöfliche Hirtenbrief fordert, und wofür wir früher einige Richtlinien aufstellten.

Erst wenn diese erste Staffel der Verträglichkeit glücklich erklommen ist, können wir uns darüber unterhalten, ob weitere Stufen der Annäherung folgen sollen und welche. Denn auf die christliche Hoffnung, daß einmal die Zeit komme, wo ein Hirt und eine Herde sein wird, wollen wir doch nicht verzichten.

„Des Gemeinsamen wie des Trennenden sich bewußt, Einheit nicht künstlich schaffend, aber der verheißenen Einheit zugewandt", so muß nach dem Wort des bayrischen Oberkonsistorialpräsidenten Dr. Veit[1] Katholik und Protestant am friedlichen Zusammenleben der Konfessionen arbeiten. Da aber die Bauleute doch schließlich umsonst arbeiten, wenn der Herr das Haus nicht baut, so ist das Wichtigste, daß die Arbeit begleitet sei von dem gläubigen und beharrlichen Gebet: ut omnes unum: Daß alle eins seien oder werden.

[1] Neue kirchliche Zeitschrift XXIX (Leipzig 1918), 1. Heft, 8.

Matthias Reichmann S. J.

Besprechungen.

Theologie.

Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Von Rudolf Otto. gr. 8° (IV u. 192 S.) Breslau 1917, Trewendt u. Granier. *M* 3.—

Ottos anregendes Buch unterscheidet in Gott Irrationales und Rationales, Unbegreifliches und Begreifliches. Das Irrationale beschreibt es folgendermaßen. Gott ist Mysterium, Geheimnis vor aller Kreatur. Er steht über der Sphäre des Gewohnten und Verstandenen, übersteigt durch Wesen, Qualität, Form alle Gedenkbarkeit, ist uns durch Natur und Art inkommensurabel. Er ist das „ganz Andere", darum unbedingt Überweltliche. Die Mystik, die überall Höchstspannung und nach Otto Überspannung der irrationalen Momente in der Religion ist, setzt den unoffenbaren Gott sogar jenseits des Seins und alles Seienden und nennt ihn das Nichts, eben um ihn allem, was ist und sein kann, als das schlechthin qualitativ Andere entgegenzustellen. Es gehört, so wagt der Verfasser zu sagen, auch Paradoxes zum Göttlichen, Gott betätigt sich darin und es ist sein Merkmal; Göttliches als Irrationales „geht der Vernunft wider den Strich", steht zum „Vernünftigen" und vernünftigerweise zu Erwartenden in Gegensatz. Ein Spezialfall der Offenbarung dieses Jenseitig-Geheimnisvollen in unmittelbarster Wirklichkeit, Nähe und Greifbarkeit ist das teleologisch nicht völlig auflösbare Leiden des Unschuldigen, im Alten Bunde Jobs, aber noch viel mehr Christi am Kreuz. Das Kreuz Christi ist das Monogramm des ewigen Mysteriums, die tiefste Intuition der Religionsgeschichte. — Das Gefühl, das dem Mysterium Gottes entspricht, ist etwas wie starres Staunen, schlechthiniges Befremden, stupor. „Ich erschaudere, insofern ich ihm unähnlich bin", sagt Augustinus. Geheimnis besagt aber zunächst etwas Negatives, etwas, „wobei man die Augen zuhat". Welches ist des Unergründlichen positives Quale?

Otto bezeichnet das Geheimnis zuerst als schauervoll, mysterium tremendum, und entwickelt dieses seltsam von Gott abdrängende, unsagbar befangende Moment in mehreren Teilmomenten, deren Verhältnis zueinander leider nicht klar hervortritt. Gott ist die schlechthinige Unnahbarkeit. Sodann ist er die Majestät, d. h. die Macht, die schrankenlose Übergewalt, das durch Seinsfülle einfachhin Überlegene. Besonders diese unnahbare Majestät spiegelt sich im menschlichen „Kreaturgefühl": dem Versinken im eigenen Nichts, der Abwertung des Selbst als des nicht vollkommenen Wirklichen oder völlig Nichtigen. „Ich bin

nichts, du bist alles." „Ich spreche zu meinem Herrn, obwohl ich Staub und Asche bin" (1 Mos. 18, 27). „Mein Heil beruht zuletzt allein auf deinen göttlichen Wahlen, deiner ‚Prädestination'." Die tremenda maiestas befaßt in sich auch eine furchterregende Energie, etwas wie Leidenschaft, Affektfülle, Erregtheit, Wille, Bewegung, Drang, Tätigkeit, bezwingende Kraft. Das ist der „lebendige Gott". Er offenbart sich auch in der aufzehrenden Glut der Liebe, deren andringende Gewalt der Mystiker kaum erträgt, die ihn zerdrückt, die er bittet, sich zu mildern, die einen Mystiker sagen ließ: „Die Liebe ist nichts anderes denn gelöschter Zorn." Im „Zorn Gottes" der Religionsgeschichte, besonders bei den Indern, aber auch in der Bibel, möchte der Verfasser wie in einer naiven Analogie das tremendum wiederfinden; er deutet so, nicht sittlich, sondern physisch, auch die göttliche „Grimmigkeit" und den „Feuerzorn" bei Jakob Böhme. — Die Gefühle, die dem tremendum entsprechen, seien die der „religiösen Scheu". Otto redet hier geradezu von einem Erlebnis religiöser Unseligkeit. Roh und zuckend, ist es „dämonische Scheu" auf niedern Religionsstufen; davon lebt etwas in unserem Grauen, Gruseln, Grausen bei Unheimlichem, bei Spuk und Gespenstern. Eine Mystik des Grauens gab es im Westen nicht wie bei den Indern; nur bei Jakob Böhme wird sie fühlbarer. Höhere Religionsstufen veredeln die Scheu zu „Erschauern in Andacht", zu tiefinnerem Erzittern und Verstummen der Seele bis in ihre untersten Wurzeln hinab. Der Hebräer sagt: „etwas heiligen in seinem Herzen", der Grieche hat sein σεβαστόν. Tersteegen singt: „Gott ist gegenwärtig: — Alles in uns schweige — Und sich innig vor ihm beuge." Ein älterer Deutscher dichtete einen Hymnus auf die Majestät Gottes: „Vor dir erbebt der Engel Chor. — Sie schlagen Aug' und Antlitz nieder, — So schrecklich kommst du ihnen vor, — Und davon schallen ihre Lieder. — Die Kreatur erstarrt — Vor deiner Gegenwart. . . . — Da mich Entsetzen mir entreißet. — Bei dir ist Majestät, — Die über alles geht — Und heilig, heilig, heilig heißet." Otto hält aber das Lied der Seraphim bei Isaias 6, auf das der Dichter hier anspielt, für einen vorzüglicheren Ausdruck der religiösen Scheu als den angeführten Hymnus. „Trotz seiner ‚Erstarrung' singt der Dichter zehn lange Strophen, die Engel knapp zwei Verse. Und unaufhörlich nennt er Gott du, die Engel reden vor Jahveh in der dritten Person" (S. 32).

Man muß indes wohl beachten, daß Gott ein „schauervolles Geheimnis" nicht durch irgendeinen Unwert ist. Gott ist vielmehr der unbedingte Wert in sich, etwas unsagbar Illustres und Erlauchtes, ein augustum und σεμνόν. Dieser Wert und die Würdigkeit, Ehre zu empfangen, gibt auch der sittlichen Forderung, ihn zu ehren, ihren unvergleichlichen Nachdruck; auf Grund ihrer erkennen wir die Sünde tief als Ruchlosigkeit und als Frevel, während Oberflächliche über die Sünde wie über etwas gar nicht weiter zu Bedauerndes und Bereuendes hinwegsehen. Otto vermißt das Gefühl für diesen Wert an Goethes sonst kräftiger Empfindung für das „Dämonische". Goethe hatte die Divination für dessen über allen Verstand Hinausgehendes, Übermächtiges, Furchtbares, „eine Divination aber, die es nicht so faßt, wie es der Prophet faßt und auf der Höhe des Er-

lebnisses des Hiob, wo das Irrationale und Mysteriöse zugleich als tiefster Wert und heiliges Selbstrecht erlebt und gepriesen wird, sondern von einem Gemüte, das für diese Tiefen doch nicht tief genug war und dem der Kontrapunkt des Irrationalen zur Melodie des Lebens darum nur in wirrem Mitlaut, nicht in zwar indefinibler, aber fühlbar echter Harmonie erklingen konnte. Es ist echte Divination, aber eine Divination des ‚Heiden' Goethe, wie er sich selber gelegentlich zu nehmen und zu nennen pflegt. In der Tat, nur auf der Vorstufe des Dämonischen, nicht auf der Stufe des Göttlichen und Heiligen selber bewegt sie sich" (S. 159). — Otto führt als Reflex des unfaßlichen Wertes Gottes in unserem Gemüte hier nur wiederum ein scheues Zurückweichen an: das Gefühl der schlechthinigen Profanität. „Herr, ich bin nicht würdig, daß du eingehest unter mein Dach." Wir müssen irgendwie geweiht sein, um dem Göttlichen zu nahen. Besonders unwert sind wir Gottes, wenn wir gesündigt haben; wir bedürfen dann der Entsühnung. „In keiner Religion ist das Mysterium des Sühnebedürfnisses so vollendet, vertieft und stark zum Ausdruck gekommen wie im Christentum. Und es erweist seine Überlegenheit über andere Frömmigkeitsformen auch hier. Es ist vollkommener Religion und vollkommenere Religion als andere, sofern das, was in Religion überhaupt angelegt ist, in ihr actus purus geworden ist." (S. 59.) Die Lehre von Sühne und Entsühnung steht zwar geschrieben; aber, meint Otto, „stünde sie nicht geschrieben, so könnte sie heute geschrieben werden. Dann aber wieder wäre es wunderlich, wenn sie nicht lange geschrieben wäre" (S. 60). Das ist die tiefreligiöse Harmonie des christlichen Grundgefühls: Das geheimnisvoll-scheubare Wunderwesen im Himmel ist zugleich ewiger Gnadenwille. „Der hört sie falsch, der nicht in ihr jene aufgehobene Septime immer nachklingen hört." (S. 88.)

Die Anziehungen, die der göttliche Wert ausübt, gehören schon einem andern Moment des Göttlichen zu: Gott ist selig bestrickendes Geheimnis, mysterium fascinosum. Das Göttliche ist nicht nur das Wunderbare, Grauenvoll-Furchtbare, Sinnverwirrende, sondern in einzigartiger Kontrastharmonie gleichzeitig das Wundervolle, lockend Reizende, Sinnberückende, zu sich Reißende, seltsam Bezaubernde; es ist etwas unerhört Beseligendes, ein „Heil", das keines Menschen Auge gesehen, kein Ohr gehört hat, das aber herrlich das Herz auszufüllen und zu befrieden vermag. „Der du vergnügst alleine, — So wesentlich, so reine." Die Mystik steigert das Beseligende vollends zum Überschwenglichen.

Dieses ganze schauer- und wonnevolle Geheimnis Gottes nennt Otto das „Heilige"; davon hat das Buch den Titel. Er meint aber dabei das Heilige nicht sittlich, als vollendete sittliche Gutheit, obwohl diese in allen höheren Religionen zur vollen und satten Komplexkategorie des Heiligen gehört. Es ist gewiß, daß „heilig", qādôš, ἅγιος, sacer, sanctus noch einen andern Sinn als den sittlichen hat und oft einfach den Gegensatz zum Profanen, das religiöse Ehrfurcht und Scheu Heischende ausdrückt. Ob aber der Verfasser nicht doch den Begriff zu eng nimmt, insofern dieser das Göttliche überhaupt, auch das „Rationale", umfaßt, und auch zu weit, insofern z. B. das Wonnevolle als solches aus seinem

Inhalte herauszufallen scheint, läßt sich schwer mit ihm besprechen, solang er die Begriffsanalyse nicht mit einläßlicherer Begründung vollzieht.

Um alle Unbestimmtheit der Sprache auszuschließen, bildet Otto eine neue Bezeichnung für das Unbegreifliche Gottes und nennt es das Numinöse oder Numinose.

Zu wichtigen Erwägungen gibt Otto Anlaß, indem er dieses Unbegreifliche zugleich „Irrationales" nennt und den Namen damit begründet, daß es nicht erkannt, sondern nur gefühlt und nur durch seinen Gefühlsreflex im Gemüt angegeben werden könne.

Nun aber wird auch das Unbegreifliche, Inkomprehensible Gottes erkannt. Zwar wird es nicht begriffen, sofern Begreifen ein Erkennen in klaren, positiven, das Verstandene durch sich selbst verstehenden oder gar in erschöpfenden Begriffen ist; darum ist es ja unbegreiflich. Aber man erkennt erstens, daß es da ist. Daß es in Gott uns Unbegreifliches, Unaussprechbares, Unerklärbares gibt, wissen wir von vornherein, weil nämlich Gott unendlich, unsere Erkenntnis aber beschränkt ist, und wir stoßen auch gleichsam erfahrungsmäßig darauf, weil wir z. B. nicht die erhabene Weise einsehen, wie Gott Freiheit und Unveränderlichkeit, Natureinheit und Dreipersönlichkeit, allseitige Vollkommenheit und unbedingte Einfachheit miteinander vereinigt und weil wir nie die Wahlen seiner Freiheit ergründen. Zweitens aber haben wir selbst von dem Was und Wie seines Unbegreiflichen dunkle Erkenntnisse, indem wir nämlich wissen: Vorzüge, die wir an den Geschöpfen begreifen, sind den göttlichen ähnlich, die göttlichen aber sind weit herrlicher, oder: Mängel des von uns Begriffenen sind in Gott, dem Vorzüglicheren, nicht zu finden. So haben wir immerhin eine Ahnung von dem Einzigen und Wundervollen, das Gottes Unbegreifliches ist, deutlich genug, daß wir es trotz aller Dunkelheit von allem Ungöttlichen unterscheiden. Auch die verneinenden Aussagen bergen bejahenden Gehalt. Otto bemerkt ganz recht, daß wir oft beim Lesen und Hören solcher Negationen ihr Negatives gar nicht merken, daß wir uns an ganzen Ketten von Negationen entzücken, ja berauschen können, daß wir gerade, wo wir das Höchste sagen wollen, „von Bildern kommen", daß ganze Hymnen von tiefster Eindrücklichkeit gedichtet worden sind, in denen eigentlich nichts steht! Der erkennt vieles von Gott, der den „Weg der Verneinung" recht zu beschreiten weiß. Erkennen und Begreifen sind eben zweierlei, obwohl sie beim Verfasser nicht ordentlich geschieden sind.

Hier zwischenhinein ein Wort über das Verhältnis, in dem bei Otto die rationalen zu den irrationalen Prädikaten stehen. Die irrationalen sollen in Gottes Wesen wie in unserer Erkenntnis die primären sein, die rationalen seien bloß nachträgliche „Schematisierungen", d. h. Ausprägungen des Irrationalen, mit ihm verbunden auf Grund einer inneren und festen Verwandtschaft. So schematisiere sich das tremendum durch Gerechtigkeit, sittlichen Willen, Zorn, das fascinosum durch Güte, Erbarmen, Gnade, das mysterium durch die Absolutheit. Otto bezeichnet glücklicherweise auch die rationalen Prädikate in Gott als wesentlich, so daß er in dieser Hinsicht dem Agnostizismus zu entrinnen scheint und wohl

nicht sagen will: Gott sei nicht eigentlich weise oder gütig. Dennoch ist seine Theorie nicht anzunehmen. „Rationales" ist primär in unserer Erkenntnis: die Ursächlichkeit Gottes, und auch in Gott, sofern wir in ihm Unterschiede denken: das Durchsichsein. Von dem in Begriffen Angebbaren aus kommen wir zum Unangebbaren, sei es als eigene Vollkommenheit, sei es als Seinsweise des Begreiflichen.

Das Irrationale sei nur durch das Gefühl erlebbar. Aber wie kommt es in das Gefühl hinein? Das Gefühl hat gewöhnlicher-, natürlicher- und normalerweise irgendeine Erkenntnisgrundlage; eine Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung geht ihm voraus. Der Verfasser weist zum Vergleich auf das Gefühl des Schönen hin. Aber so umstritten der Begriff des Schönen ist, irgendwie erkannt ist das Schöne vor der ästhetischen Freude. Die dunkle Erkenntnis, die wir vom Unbegreiflichen Gottes haben, genügt auch völlig, um lebhafte Gefühle der Ehrfurcht und Liebe zu wecken. Ja, gerade die Erkenntnis, daß wir ihn nicht ergründen, daß er ein unfaßliches Wunder ist, immer ein „noch Mehr", eine Schönheit hinter tausend Schleiern und ein Licht über undurchdringlichen Wolken, von dem nur ein Strahl ist, was hie und da beglückend herunterdringt, das Bewußtsein, daß unsere Zunge von ihm nur lallt und unsere Worte auf ihn nur hinwinken, daß unsere Bilder kindlich und ärmlich gegen seine himmlische Wirklichkeit abfallen, dieses alles weckt mit Macht neue Gefühle von Scheu und Beseligung.

Der Verfasser gibt denn auch, obwohl nicht in der Theorie, doch unwillkürlich in Wort und Ausdruck fortwährend zu, daß wir das Geheimnis Gottes irgendwie erkennen. Das Heilige sei eine Kategorie a priori, diese aber wird umschrieben als eine dunkle Erkenntnis a priori (S. 139 166). Divination sei das Vermögen, das Heilige in der Erscheinung echt zu erkennen und anzuerkennen (S. 149 ff.). Was hier Otto aus Schleiermacher, Fries, de Wette, Kant beibringt an Anschauungen, Intuitionen, „Ahndungen", Urteilen nach „dunkeln Prinzipien" oder „unausgewickelten Begriffen", ist zweifellos Erkenntnis. Otto nimmt auch den Seelengrund der alten Mystiker an; diese aber haben damit sicher auch Erkenntnisfähigkeit gemeint.

Der Verfasser will in religiösen Dingen, wie bei Protestanten jetzt gebräuchlich ist, nichts von Beweis hören, so auch weder für das Rationale in Gott, noch für das Irrationale, noch für die Verbindung von beiden. Seine Apologetik stützt sich ganz auf das „gereifte religiöse Gefühl", das das Göttliche aus sich zu unterscheiden vermöge, und meint damit unabhängig zu werden von allen Einreden und Kritiken, die an der geschichtlichen Begründung des Christentums nörgeln. Dennoch ist die Apologetik, wie er sie vorführt, offenbar nicht Gefühl, wenn anders man die gangbare psychologische Terminologie gelten läßt, sondern Erkenntnis, wenn auch „unausgewickelte".

„Wie nun kann auch für uns Entfernte dieser Lebensleistung Christi gegenüber die ‚Divination', die religiöse Intuition erwachen, wie können auch wir an ihm zum Erlebnisse des ‚Heiligen in der Erscheinung' kommen? ... Rein kontemplativ, durch ein hingebendes sich Öffnen des Gemütes gegen das Objekt zu reinem Eindruck.

Sodann so, daß man Inhalt und Gabe der Verkündigung und stiftenden Leistung Jesu zusammenhält mit Person- und Lebensbild selber, das Ganze dann erschaut im Zusammenhange der langen, wunderbaren Vorbereitung in Israels und Judas Religionsgeschichte, mit dem Spiel der mannigfaltigen Entwicklungslinien, die, konvergent und divergent, doch auf ihn zulaufen, mit den Momenten der ‚Erfüllung der Zeit', mit den Reizen und Nötigungen durch Kontrast und Parallelen seiner Umgebung; indem man zugleich achtet auf den seltsamen Untergrund und Einschlag des Irrationalen selber, der nirgends wie hier spürbar wird, auf dieses Aufsteigen und Zurückweichen seiner Wirkung, auf dieses immer leuchtendere Hervortreten seines geistigen Gehaltes, an dem das Heil der Welt hängt, und zugleich auf dies rätselvolle Wachsen der widerstrebenden Potenzen, auf dieses tausendfach gesteigerte Hiobproblem von Leid und Unterliegen nicht nur des persönlich Gerechten, sondern zugleich des für das höchste Interesse von Mensch und Menschheit Wichtigen und Wichtigsten, auf diese lastende Wolke irrationaler Mystik endlich, die über Golgotha hängt. Wer so, kontemplativer Versenkung fähig, erschlossenen Gemütes dem Eindrucke sich öffnet, dem muß, nach Maßstäben von innen her, deren Regel unaussprechlich ist, das ‚Wiedererkennen' des Heiligen, die ‚Anschauung des Ewigen im Zeitlichen' in reinem Gefühle erwachsen. . . .

Und in gewissem Sinne sind grade wir Späteren nicht schlechter, sondern glücklicher daran, es in seiner Erscheinung aufzufassen. Denn die Auffassung desselben als ‚Ahndung der göttlichen Weltregierung' hängt hier ja wesentlich an zwei Momenten: an der Überschau des Gesamtzusammenhanges dieser wundervollen Geistesgeschichte Israels, seines Prophetentumes und seiner Religion und dem Auftreten Christi in diesem Zusammenhange, und andererseits an dem Totale der Gesamtlebensführung und -leistung Christi selber. Diese Gesamtüberschau in beiden Fällen aber ist uns, im größeren Abstande und mit verschärfter geschichtlicher Einsicht, viel vollkommener möglich, als es jener Zeit war. Wer kontemplativ in jenen großen Zusammenhang sich versenkt, den wir den ‚alten Bund bis auf Christum' nennen, dem muß schier unwiderstehlich die Ahnung wach werden, daß hier ein Ewiges waltend und stiftend zur Erscheinung und zugleich auf eine Vollendung drängt. Und wer in diesem Zusammenhange dann die Erfüllung und den Abschluß schaut und diese große Situation, diese gewaltige Gestalt, diese unwankend in Gott sich gründende Persönlichkeit, diese Unbeirrbarkeit und aus geheimnisvoller Tiefe kommende Sicherheit und Gewißheit ihrer Überzeugung und ihres Handelns, diesen geistigen, seligen Gehalt, diesen Kampf, diese Treue und Hingabe, dieses Leiden und schließlich diesen Siegertod, *der muß urteilen*: das ist gottmäßig, das ist das Heilige. Gibt es einen Gott und wollte er sich offenbaren, grade so mußte er es tun" (S. 175 ff.).

Ist hier nicht vielfältige Erkenntnis? Darum: Insofern die Bezeichnung „irrational" die Vernunft als Erkenntnis*mittel* durch Gefühl oder anderes ersetzen möchte, spricht man besser nicht von Irrationalem in Gott. Ebenso vermeidet man die Bezeichnung besser, insofern sie leicht den Beigeschmack des Widervernünftigen, Widerspruchsvollen hat — Otto streifte oben nahe hieran. Wenn man das Fremdwort nicht entbehren will, spreche man lieber von Über- und Außerrationalem.

Wo der Verfasser Katholizismus und Protestantismus miteinander vergleicht, kommt der erste gut weg, weil er die Unfaßlichkeit Gottes besser zum Ausdruck

bringe. Die Ausdrucksmittel des „Numinosen" sind teils direkt, d. h. das numinose Gefühl selbst wird ausgedrückt und angeregt durch „heilige Situationen", feierliche Worte, ehrfürchtiges Schweigen oder Dunkel u. dgl., teils indirekt, d. h. verwandte Gefühle des natürlichen Gebietes werden zum Anklingen gebracht. So werde das dem tremendum entsprechende Gefühl kraft einer natürlichen Gefühlsgesellung angeregt auf niederer Stufe durch das Fürchterliche, Scheußliche, zuweilen sogar Ekelhafte, auf höherer Stufe durch das Erhabene; das mysterium wird nahegebracht durch das Wunder, das freilich später abgestoßen werde. Sohin lebe beim Katholizismus das Gefühl des Numinosen ungemein kräftig in seinem Kult, in der Feierlichkeit seiner Kirchen und Zeremonien, in seiner sakramentalen Symbolik, in den Mysterien seines Dogmas, in der engen Fühlung seiner Frömmigkeit mit der Mystik. Selbst der halb oder ganz unverstandenen Kultsprache läßt Otto in diesem Zusammenhang Recht widerfahren.

Noch über vieles aus Psychologie, Religionsphilosophie, Religionsgeschichte müßte man sich mit dem Verfasser auseinandersetzen. Daß er schon als entschieden annimmt, das religiöse Gefühl sei etwas innerlich, qualitativ von andern Gefühlen Verschiedenes und wie das Numinose selber Unaussprechliches — „die Gänsehaut ist etwas Übernatürliches" (S. 17) —, wird bei Psychologen Widerspruch wecken. Sehr oft klingt beim Studium des Buches die Seele freudig an. Aber dann stören wieder Unfertigkeiten, Unausgeglichenheiten, theoretische Benommenheiten. Vielleicht überwindet der Verfasser dieses ein anderes Mal.

Otto Zimmermann S. J.

Die Notwendigkeit der heiligen Eucharistie. Dogmatische Abhandlung von Dr. P. Johann Nicolussi S. S. S. gr. 8° (205 S.) Bozen 1917, „Emmanuel". *M* 4.—

Nachdem durch die Kommunionerlasse Pius' X. die große eucharistische Bewegung unserer Tage eingeleitet war, stand zu erwarten, daß neben den Schriften, die auf die praktische Durchführung der Dekrete hinzielen, auch die theoretische Fachliteratur sich in erhöhtem Maße den noch offenen Fragen der Eucharistielehre zuwenden würde. Hierzu gehört die Frage nach der Notwendigkeit der heiligen Eucharistie.

Sind wir zur heiligen Kommunion nur verpflichtet, weil sie von der Kirche für die Osterzeit und — im neuen Gesetzbuch — für die Gefahr des Todes vorgeschrieben ist? Oder ist das Kirchengebot nur der Ausdruck eines göttlichen, von unserem Herrn selbst erlassenen Befehls? Daß es auch göttliches Gebot ist, wenigstens einmal im Leben zu kommunizieren, wird von allen Gottesgelehrten einhellig behauptet und kann keinem Zweifel unterliegen. Die heilige Kommunion ist also notwendig, weil sie geboten ist.

Ist aber die Eucharistie vielleicht deshalb geboten, weil sie in sich notwendig und unentbehrlich ist, so daß das äußere Gebot nur der Ausdruck für die innere Notwendigkeit derselben ist? Es ist ja denkbar, daß nach dem von Gott nun

einmal festgesetzten Gnadenverteilungsplane die zum Heile unersetzliche innere Hilfe ohne den Kommunionempfang nicht erreichbar wäre. Diese innere Notwendigkeit, die Notwendigkeit des Mittels, wie sie in der theologischen Sprache genannt wird, wurde ehedem von manchen Theologen bestritten, dürfte aber heutzutage als allgemeines theologisches Lehrgut gelten, in dem Sinne wenigstens, daß es ohne die durch die Kommunion gewonnene Gnadenhilfe moralisch unmöglich, d. h. sehr schwer ist, sich längere Zeit von schwerer Sünde freizuhalten. Einige Theologen gehen aber noch weiter und stellen den Satz auf: „Es ist für den Erwachsenen nicht nur sehr schwer, sondern ganz und gar unmöglich, ohne den Kommunionempfang für längere Zeit im Stande der Gnade zu verharren; denn ohne die Gnaden des Beistandes, die gerade durch die Kommunion gegeben werden, hat der Mensch nicht die Kraft, die an jeden herantretenden schweren Versuchungen für die Dauer zu überwinden." Zu dieser Lehre hatten sich in neuerer Zeit, schon vor den pianischen Kommunionerlassen, u. a. die deutschen Theologen Oswald und Heinrich-Gutberlet bekannt. Denselben Satz verteidigte nach den Dekreten mit Geschick der unermüdliche Förderer der heiligen Kommunion P. Emil Springer S. J. in dem Schriftchen „Die heilige Kommunion das notwendige Mittel zur Bewahrung der heiligmachenden Gnade" (Paderborn 1911, Bonifaciusdruckerei).

Nunmehr liegt zur Erhärtung derselben These die größere Arbeit des Eucharistiners Johann Nicolussi vor. Wie der Verfasser (S. 204) gesteht, hatte er anfangs vor, nur die moralische Notwendigkeit der heiligen Eucharistie zu vertreten. Aber ein tieferes Studium des hl. Thomas von Aquin und der Kirchenväter weckte in ihm die Überzeugung, daß in der Glaubenshinterlage die Lehre von der unbedingten Notwendigkeit hinreichend klar niedergelegt sei. Eine unvoreingenommene Nachprüfung der vom Verfasser beigebrachten Väterlehre führt in der Tat zum Urteile, daß es keine Übertreibung ist, zu schreiben: „Von einer Sache, die bloß geboten ist, kann man nicht in solchen Ausdrücken sprechen, wie es die heiligen Väter bezüglich der Eucharistie tun. Sie bringen sie überall in den innigsten Zusammenhang mit dem geistlichen Leben der Kirche und des einzelnen Menschen; sie betrachten sie als etwas für das Leben der Seele wesentlich Notwendiges. Deshalb würden wir ihren Aussprüchen — auch abgesehen von den ganz bestimmten Äußerungen — nicht ganz gerecht werden, solange wir nicht das heilige Sakrament als innerlich notwendig für das geistliche Leben ansehen" (S. 64).

Muß so die heilige Eucharistie als ein Mittel angesehen werden, ohne das unter gewöhnlichen Umständen das Leben der Gnade nicht bewahrt werden kann, so führen manche Väteraussagen, namentlich jene des hl. Augustinus, der beiden Päpste Innozenz I. und Gelasius I. auf eine Anschauung über die Notwendigkeit der Eucharistie, die uns recht fremdartig anmutet; sie sagen, daß der Genuß der Eucharistie nicht nur zur Wahrung, sondern auch zum Empfange der heiligmachenden Gnade und zur künftigen Auferstehung ähnlicherweise erfordert sei wie die Taufe. Auch auf diese Seite unserer Frage hat kürzlich schon P. Emil

Springer S. J. (Pastor bonus 25 [1913] 577—597) hingewiesen. Die genannten Väter und nach ihnen der hl. Thomas von Aquin sprechen sich wirklich dahin aus, daß selbst die kleinen Kinder ohne die Eucharistie nicht in den Besitz der heiligmachenden Gnade gelangen können. Was ihren Aussprüchen besonderes Gewicht verleiht, ist der Umstand, daß sie hier ausgesprochenermaßen nicht als Privatlehrer, sondern als Zeugen der allgemeinen Lehre auftreten wollen. Allerdings lehren dieselben Väter auf der andern Seite, daß die Kinder auch ohne den wirklichen sakramentalen Genuß der heiligen Eucharistie die Seligkeit und glorreiche Auferstehung erreichen. Eine harmonische Vereinigung beider Lehren scheint nur unter der Voraussetzung möglich, daß bereits die Taufe ihrer Natur nach eine Begierdekommunion oder, wie Oswald sich ausdrückt, eine Vorkommunion ist. Wie der Erwachsene unter Umständen die sakramentale Taufe durch die Begierdetaufe ersetzen kann, so wird beim Kinde die wirkliche, sakramentale Kommunion durch die in der Taufe selber liegende geistige Kommunion ersetzt. Der innere Grund für eine solche Notwendigkeit der Eucharistie ruht in dem Gedanken, daß alles Heil nur durch die vollkommene Einverleibung in Christus zustande kommt. Diese Einverleibung geschieht grundlegend durch die sakramentale Taufe, wird durch die Firmung fortgesetzt, vollendet durch die Eucharistie. Insofern die Taufe zugleich eine Vorkommunion ist, vermag sie die wesentliche einverleibende Wirkung der sakramentalen Kommunion vorwegzunehmen und eine verhältnismäßig vollkommene Vereinigung mit Christus herbeizuführen. Die in der Taufe liegende Begierdekommunion zieht dann natürlich die Verpflichtung nach sich, späterhin, wenn es geziemend geschehen kann, die Kommunion auch sakramental zu empfangen. Die Bedenken, welche gegen diese Lehre erhoben werden können und auch schon erhoben worden sind, werden von Nicolussi einer ruhigen Würdigung unterzogen.

Wird man in Hinsicht auf die vorgebrachten Beweise geneigt sein, die Lehre von der Notwendigkeit der heiligen Eucharistie zur *Bewahrung* der heiligmachenden Gnade als hinreichend begründet anzusehen, so wird man auf der andern Seite über die Lehre von der Notwendigkeit derselben zum *Empfange* des übernatürlichen Lebens dem Schlußurteile des Verfassers zustimmen: „Es soll nun hiermit nicht behauptet werden, daß die Frage über die Notwendigkeit der Eucharistie in der vorliegenden Schrift allseitig beleuchtet sei und man gegen die vorgebrachten Gründe keine Einwände erheben könne. Es bleibt sicherlich noch manches Dunkel aufzuhellen" (S. 205).

Möge sich vor allem der Zweck erfüllen, den die Schrift verfolgt, „daß man sich mit der Eucharistie und ihrer Bedeutung *theoretisch* mehr befasse, damit wir zu immer größerer Klarheit gelangen und so auch praktisch zur Förderung der Verehrung der Eucharistie unter dem Volke mitwirken" (S. 205).

Johannes Bapt. Umberg S. J.

Missionsgeschichte.

Die erste Mission unter den Bantustämmen Ostafrikas. Von Dr. P. Laurenz Kilger O. S. B. [Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, herausgegeben von Prof. Dr. J. Schmidlin. Heft 2.] 8° (VIII u. 212 S.) Münster i. W. 1917, Aschendorff. *M* 5.60

Wie P. Streits Bibliotheca Missionum die Serie der „Missionsbibliographischen Werke und Texte", so eröffnet P. Kilgers Arbeit die Reihe der „Missionswissenschaftlichen Abhandlungen". Nr. 1 dieser zweiten Serie, eine „methodologisch-enzyklopädische Einführung in die Missionswissenschaft" von Prof. Dr. Schmidlin, war bei der Drucklegung von Nr. 2 noch in Vorbereitung. Damit sind die „Veröffentlichungen des Internationalen Instituts für Missionswissenschaftliche Forschungen" zur Wirklichkeit geworden.

P. Kilgers Buch schildert den Missionsversuch der Jesuitenpatres Gonzalo da Silveira und Andreas Fernandez unter den Makarangas im Sambesi- und Limpopogebiet von Portugiesisch-Mosambik in den Jahren 1560—1562.

Zuerst wird kurz das Leben der beiden Missionäre bis zur Zeit der Abreise von Indien erzählt, sodann eingehend die Überfahrt nach Mosambik und Inhambane, der Marsch des P. Fernandez nach dem landeinwärts gelegenen Tongue, der Residenz des Makarangaherrschers Gamba, die Bekehrung und Taufe des Königs und seines Hofes durch P. Gonzalo und nach dessen Abreise deren Rückfall ins Heidentum und endlich die trostlose Lage des vereinsamten P. Fernandez, der, aller menschlichen Hilfe entblößt, schließlich seine zwei Kirchenleuchter, den Kupferfuß seines Kreuzes und allen entbehrlichen Hausrat gegen Nahrungsmittel eintauschen muß, um dem Hungertode zu entgehen, bis schließlich die 1562 erfolgte Abberufung aus dem undankbaren Arbeitsfeld seinem Elend ein Ende macht.

Dramatischer gestaltet sich Gründung und Zusammenbruch der Mission im sagenhaften Land des Goldkaisers Monomotapa im oberen Sambesigebiet. Wir folgen P. Gonzalo stromaufwärts zum Hof des mächtigen Makarangaherrschers, hören von der durch einen Traum begünstigten alsbaldigen Bekehrung des jungen Fürsten und seiner Großen, aber auch von den geheimen Ränken der in ihrer religiösen wie handelspolitischen Machtstellung bedrohten mohammedanischen Agenten, die schließlich die Ermordung des als Spion und Zauberer verdächtigten Glaubensboten herbeiführen.

Die überaus anschaulichen Berichte des weitgereisten, weltmännisch erfahrenen und humorvollen P. Fernandez, der den hl. Franz Xaver noch persönlich kannte, zusammen mit den Briefen des P. Gonzalo, in seiner aszetischen Herbheit ein gewisses Gegenstück zu seinem Begleiter, und den Mitteilungen der indischen Mitbrüder hat der Verfasser bei aller streng wissenschaftlichen Kritik doch in trefflicher Weise zu einer äußerst lebendigen, fesselnden, für den Ethnographen wie Biographen und Historiker gleich wertvollen Schilderung zu verweben gewußt. Die Sitten und Gebräuche, die sozialen Verhältnisse wie religiösen Anschauungen der Goldlandbewohner mit ihrer rätselhaften, uralten Kultur werden hier nach

den Berichten von Augenzeugen eingehend beschrieben unter geschickter Vermeidung aller ermüdenden Weitschweifigkeit. Köstlich sind die Schilderungen der etwas herabgekommenen, aus dem Goldland versprengten Makarangas in Tongue, die uns P. Fernandez gibt. „Gewohnheitstrinker sind sie, dies ‚gesegnete Volk', und einer von ihnen trinkt soviel wie drei Deutsche", meint der Pater, der Deutschland aus eigener Anschauung kannte. „Das Elefantenfleisch verschlingen sie wie hungrige Wölfe, und manche halten es für wertvoller als das Christentum. Zehn verzehren eine Kuh." Dabei wird auch der Psychologie der Beobachter Rechnung getragen und auf die allmähliche Erweiterung und Berichtigung ihrer ethnographischen Kenntnisse hingewiesen, ein von den Biographen großer Glaubenspioniere wie z. B. des hl. Franz Xaver nach unserer Ansicht bisher viel zu wenig beachteter Punkt.

In einem eigenen Kapitel behandelt der Verfasser noch die Gründe des raschen Zusammenbruchs beider Missionen. Neben den äußeren Ursachen: Einfluß der mohammedanischen Verleumder am Hofe des Monomotapa, barbarische Sinnlichkeit und Stumpfheit bei König Gamba sowie Mangel an Unterstützung der missionarischen Autorität, findet P. Kilger den Grund des Mißerfolgs in der „Unterschätzung und Mißachtung der heidnischen Religion" seitens der in Kaffernpsychologie ja noch völlig unerfahrenen Missionspioniere, seitens der Getauften aber im Verkennen des übernatürlichen Charakters des Christentums, das bei ihnen auf die Gleichung Christ = Portugiesenfreund hinausgekommen sei, sowie der alles beherrschenden Furcht vor der Zaubergewalt der seltsamen Fremden.

Der Hauptwert von P. Kilgers Arbeit liegt in ihrer streng wissenschaftlichen Behandlung des Stoffes. Jede Behauptung wird in den durchschnittlich die Hälfte der Seite einnehmenden Fußnoten durch ausführliche, meist portugiesische, Texte belegt, widersprechende Angaben vorsichtig abgewogen, spätere unkritische Zutaten, Mißverständnisse und Übertreibungen unbarmherzig aufgedeckt und abgewiesen und überall für weitere Forschung reiches Quellenmaterial angegeben. Der Aufzählung, Besprechung und Vergleichung der Quellen (Überreste, schriftliche und mündliche Tradition, Literaturentwicklung von 1564—1910) ist darum auch ein breiter Raum, 48 Seiten, gewidmet.

Leider standen dem fleißigen Forscher von den hier in Frage kommenden Handschriften (Briefen und dem Zeugenverhör des Informationsprozesses) nur 2 in Schwarz-Weiß-Photographien, 14 in der das Wesentliche bietenden Ausgabe de Paiva e Ponas, 2 in der mangelhaften Ausgabe des Boletim da Soc. de Geogr. de Lisboa und Theals und 6 nur in den völlig unkritischen, lückenhaften und unzuverlässigen Übersetzungen der Nuovi Avvisi bzw. Epistolae Indicae zur Verfügung; die wertvolle handschriftliche Chronik des P. Sebastião Gonsalvez S. J. war dem Verfasser unzugänglich, von den 16 hier in Frage kommenden, noch vorhandenen Briefen Gonzalos und Fernandez' (zu denen vielleicht noch 6 weitere vom Verfasser als ihm unzugänglich bezeichnete kommen) blieben ihm 7 unbekannt; ebenso die gelegentlichen Notizen späterer Besucher von Mosambik über die Aufgabe der Kaffernmission, die noch handschriftlich erhalten sind.

Aber durch sorgfältige kritische Untersuchung und Vergleichung der verschiedenen Briefausgaben hat der Verfasser es doch verstanden, diesen Mangel zum großen Teil zu ersetzen, so daß seine Arbeit doch eine kritisch zuverlässige, relativ abschließende Darstellung des Stoffes erzielt hat. Für den künftigen Biographen Gonzalo Silveiras, des „Protomärtyrers von Südafrika", dessen Seligsprechungsprozeß vor kurzem wieder aufgenommen wurde, ist die vorliegende Studie jedenfalls unentbehrlich.

Über die weiteren Lebensschicksale von Gonzalos Begleiter P. Fernandez gelang es dem Forscher nicht, nähere Angaben zu finden, da die verschiedenen in Handschriften vorhandenen Angaben noch nicht im Druck veröffentlicht sind. Seine Vermutung, daß P. Fernandez noch 1584 gelebt habe, ist richtig. Er starb zu Goa im Jahr 1598.

Den Gefährten des hl. Franz Xaver nennt der Verfasser, den Monumenta Xaveriana folgend, Paul Camerte. Der Pater hieß nur Micer Paolo und erklärte selber auf eine offizielle Anfrage seiner Obern hin, er habe keinen Nachnamen. Die Familie Voglia zählt ihn zu den ihrigen. Camerino war sein Geburtsort.

Für zwei Ergebnisse müssen wir dem fleißigen Verfasser vor allem dankbar sein. Erstens, daß er aus dem Wust vielfach legendarischer und von frommer Sage überwucherter Überlieferungen das reine und klare Geschichtsbild einer für die Missionsentwicklung hochbedeutsamen Phase herausgearbeitet und dabei gezeigt hat, wie vorsichtig man bei der Benutzung der oft so kritiklosen, vieles ins Maßlose, Unnatürliche und Übernatürliche übertreibenden Hagiographie zumal des 17. und 18. Jahrhunderts sein muß. Zweitens, daß der Autor so energisch auf die Unzuverlässigkeit der im 16. und 17. Jahrhundert gedruckten, in erster Linie erbaulichen Zwecken dienenden Ausgaben und Übersetzungen der Missionärsbriefe (Nuovi Avvisi, Epistolae Indicae usw.) hinweist, die selbst einem so verdienstvollen, von der französischen Akademie preisgekrönten Werk wie P. A. Brou, St. François Xavier, Paris 1912, dem ersten und einzigen wissenschaftlichen Xaveriusleben, das wir besitzen, noch großenteils zugrunde gelegt sind.

Von den Klagen des Verfassers über diese Briefausgaben nur einiges. Zu Brief 2 heißt es (S. 6): „Es gilt hier also einen Brief zu rekonstruieren, der alle jene Launen und Tendenzen verschiedener Redakteure über sich ergehen lassen mußte, welchen Missionärsbriefe meist schutzlos ausgesetzt sind." Bei Brief 3 wird bemerkt (S. 10): „In den Nuovi Avvisi fehlt die wichtige Stelle über die entlassenen Nebenweiber Gambas, die doch die einzige Nachricht ist, die wir in dieser heiklen Frage für unsere Mission haben. Sie lassen auch sonst missionsmethodisch wichtige Abschnitte aus ..., so daß sich deutlich zeigt, wie wenig sich die Missionsforschung mit den alten, zugeschnittenen Briefausgaben zufriedengeben darf." Noch schärfer spricht sich der Verfasser mit Recht über die Epistolae Indicae et Iaponicae aus (S. 14): „Wenn wir überhaupt schon die Nuovi-Avvisi-Ausgabe als recht unzuverlässig erkannt haben, so gilt das noch mehr von

der Löwener (den Epp. Indicae et Iap.). Die Fehler dieses Textes wurden dadurch verhängnisvoll, daß der viel gelesene und viel abgeschriebene Jarric diese Ausgabe benutzte." Dieses Urteil, das bezüglich der Löwener Ausgabe der Epistolae Indicae de Stupendis 1566 schon Nadal, der Mitstudent des hl. Franz Xaver in Paris, und Canisius, bezüglich der Ausgaben der japanischen Missionärsbriefe Männer wie Valignani und João Rodriguez Tsuzzu schon vor 300 Jahren teilten, kann ich nach öfterem Vergleich dieser alten Ausgaben und Übersetzungen mit den Originalhandschriften nur bestätigen. Ein bloßer Blick auf die großenteils noch erhaltenen, als Vorlage für die Avvisi dienenden italienischen Übersetzungen jener Originale, die mit ihren zahlreichen, oft eine halbe Seite einnehmenden Kreuz- und Querstrichen und zahllosen „Verbesserungen" — emendatae sieht oft wie zum Hohn am Rand — einem Schlachtfeld mit seinen Verwüstungen nicht unähnlich sehen, wird zum selben Urteil führen. Es kann darum für den Missionshistoriker und Biographen des 16. und auch der folgenden Jahrhunderte nur eine Losung geben: In allem soweit als möglich zurück auf die ersten Quellen! Wenn die vorliegende Arbeit auch die ersten Quellen nur in beschränktem Maße heranziehen konnte, so möchten wir sie doch in ihrer Gründlichkeit für ähnliche Untersuchungen als Muster hinstellen. Der kritische Apparat, drei Karten, Literatur-, Personen- und Sachverzeichnis, ein Literaturzusammenhang und eine Zeittafel ergänzen die äußerst anschauliche Schilderung trefflich. Bei der, wie ich erfahre, vielleicht schon dieses oder nächstes Jahr zu erhoffenden Seligsprechung unseres Märtyrers verdient P. Kilgers Buch besonderes Interesse. Möge es dem Verfasser vergönnt sein, unsere an kritischen Einzelforschungen verhältnismäßig noch so arme missions-historische Literatur mit noch recht vielen ebenso gediegenen Arbeiten zu bereichern! Was aber der Herausgeber der „Abhandlungen und Texte" am Schluß seines Geleitwortes schreibt, ist auch uns aus dem Herzen gesprochen: „Möge dieses Erstlingswerk für unser Ziel werbend in alle deutschen Lande hinausgehen und namentlich recht viele zur Nachahmung ermutigen!" Georg Schurhammer S. J.

Biographie.

Emmy Giehrl (Tante Emmy). Ihr Leben, Leiden, Lieben erzählt von Maria Müller. Mit 8 Bildern. [Frauenbilder.] 8° (VIII u. 172 S.) Freiburg 1917, Herder. *M* 2.60; geb. 3.40

Es ist ein genußreiches Bändchen, das uns hier geboten wird, wonnig und sonnig, obgleich es immer wieder von Leiden erzählt. Sein Lesen mutet an wie Wandeln durch einen ernsten Tannenwald, dessen dunkles Kleid mit goldnen Sonnenstrahlen aus blauem Himmel durchwoben ist. Man atmet heilkräftigen, herzstärkenden Wohlduft und lauscht auf fröhliche Stimmen, welche die feierliche Stille unterbrechen. Wir schulden der Verfasserin Dank, daß sie uns gehetzten Kindern der Zeit den Weg in ein solches Heiligtum des inneren Friedens gewiesen hat. Erlösung vom Übel hat man gesucht in der Verneinung des Willens zu leben, im Nirwana, wo das geplagte menschliche Wesen, wenn nicht zum Glücke,

so doch wenigstens zur Ruhe gelange. Christus hat einen andern Weg gezeigt und sein Kreuz als Wegweiser darangesetzt. Auch dieser Weg ist Verneinung, aber nicht des Willens zu leben, sondern der Selbstliebe; er führt nicht zur Verneinung der Lebenstätigkeit, sondern zu ihrer höchsten Entfaltung in Gottes- und Menschenliebe, nicht zu gefühlloser Ruhe, wohl aber zu Friede und Freude. Emmy Giehrl war eine feinfühlende, impulsive, nach Tätigkeit dürstende Natur; dabei ist sie 52 Jahre hilflos ans Krankenlager wie an ein Kreuz geheftet und muß dort seelische und körperliche Qualen leiden, über die man sich entsetzt. Äußere Umstände und natürliche Veranlagung scheinen im schroffsten Gegensatz zu stehen und daher zur Auflehnung, zu wildem Aufbäumen herauszufordern. Aber die Liebe und Gnade Christi lassen Kreuzesblüten sprossen. Bezaubernd in ihrer Zartheit und erquickend durch ihren Duft machen sie das Krankenlager der „Tante Emmy" zu einem Wallfahrtsorte für Mühselige und Beladene aller Kreise und, was wohl überraschender ist, zum sonnigen Mittelpunkt der fröhlichen Kinderwelt. Der Meister hat einst gesagt: wenn er am Kreuze erhöht sein werde, werde er alles an sich ziehen. Diese geheimnisvolle Kreuzeskraft, die ja nichts anderes als die Kraft der Liebe ist, betätigte sich auch hier. Der zarte Liebeshauch eines durch Leiden veredelten Herzens lockte Hunderte von Besuchern in Emmy Giehrls Krankenzimmer und ließ Tausende zu ihren Schriften greifen. Wie ernste Predigtworte drangen ihre „Kreuzesblüten" in die Gemüter der Leidenden ein. Sehr bezeichnend ist, daß wir kein einziges melancholisches Buch von dieser langjährigen Dulderin haben, wohl aber viele, in denen lustiges Lachen widerhallt und muntere Scherze zu Hause sind. Man liest mit Staunen, was Tante Emmy einem Freunde von sich erzählte: „Wenn Sie mich zuweilen arbeiten sähen, wie ich keuchend und atemlos aufrecht sitze, mit dem vier- bis fünfstündigen Asthma ringend — und dazu Knittelverse mache! Zuweilen unterbricht auch eine Ohnmacht das Konzept oder, wie es jetzt mehr und mehr geschieht, ein so heftiger Anfall von Kopf- und Rückenschmerz, daß ich Papier und Stift beiseite- und mich schnurstracks zurücklegen und stilliegen muß, wie festgebannt auf dem Kreuze, ohne auch nur die leiseste Möglichkeit einer Bewegung.... Ist der Anfall vorüber — oft währt's eine halbe, oft aber zwei bis drei Stunden —, dann wird wieder lustig gearbeitet, als sei nichts gewesen. Das macht die Gewohnheit, die Liebe zur Sache und — die Gnade Gottes. Denken Sie nicht auch so?"

Die Verfasserin gesteht, daß es eine ebenso schwere als erquickende Aufgabe gewesen sei, den inneren Wegen, die Emmy Giehrl gewandelt, nachzuspüren. Mit Scheu und frommem Ernst ist sie an ihr Werk gegangen, und sie hat die Aufgabe, die sie sich gestellt hat, gelöst. Es ist ihr gelungen, uns einen Blick in die geheimnisvolle Werkstatt werfen zu lassen, in der Gottes Gnade und ein demütiger Menschenwille zusammenarbeiteten, um einen so reinen, edeln, liebeverklärten Charakter zu formen. Man wünscht von Herzen, daß inmitten unserer wirren, wilden, selbstsüchtigen Zeit recht viele dieses Bändchen nicht nur lesen, sondern eifrig studieren. Es ist ein überzeugender Beweis, daß Christus der Gekreuzigte auch heute noch Gottes Kraft und Gottes Weisheit ist.

Karl Flink S. J.

Kulturgeschichte.

Deutsche und romanische Freimaurerei. Von Dr. Heinz Brauweiler. (77 S.) Köln 1916, J. P. Bachem. Geh. *M* 1.60; geb. *M* 2.20

„Durch den Anteil der Freimaurerei an den Geschehnissen des Weltkrieges", bemerkt der Verfasser im Vorwort zu dieser Schrift, „ist in der ganzen Öffentlichkeit ein so lebhaftes Interesse, über das Freimaurertum unterrichtet zu werden und zu ihm Stellung zu nehmen, erwacht, wie es nie vorher bestanden hat." Mit Rücksicht auf dieses Interesse will die Schrift „eine sichere Grundlage der Beurteilung schaffen helfen, an der es bisher nur allzusehr gemangelt hat".

Eine genauere Prüfung der Schrift ergibt, daß Dr. Brauweiler diesen Zweck seiner Schrift hauptsächlich durch Bekämpfung von grundlegenden Anschauungen erreichen zu können glaubt, welche wir in neueren Veröffentlichungen über den Gegenstand zu vertreten Gelegenheit hatten[1].

Ganz richtig bemerkt Dr. Brauweiler (S. 17—20): Nicht bloß unter Profanen, sondern auch unter Freimaurern herrscht eine große Verschiedenheit der Auffassung hinsichtlich der Freimaurerei. „Aus dieser Wirrnis der Auffassungen können wir einen Weg nur finden durch die genaue Prüfung der Entstehung und Weiterentwicklung des Freimaurerbundes."

Bei dieser Prüfung beging aber Dr. Brauweiler (S. 22—29) leider den Mißgriff, sich der von uns mehrfach als zweifellos falsch erwiesenen[2] Anschauung Wilhelm Begemanns hinsichtlich des ursprünglichen Charakters der modernen spekulativen Freimaurerei anzuschließen. Dieser Irrtum in dem fundamentalsten Teile seiner Ausführungen mußte notwendigerweise den ganzen übrigen Inhalt der Schrift ungünstig beeinflussen.

Gemäß der Deutung, welche Dr. Brauweiler, im Anschluß an Begemann, dem freimaurerischen Grundgesetz von 1723 gibt, wäre der Inhalt desselben „recht harmlos" und nichtssagend gewesen und „erst außerhalb Englands, namentlich in Frankreich, in Schweden und in Deutschland, ... erweitert und vertieft worden". Da Dr. Brauweiler außerdem behauptet, in England und in Nordamerika hätte die Freimaurerei ihren ursprünglichen „recht harmlosen" Charakter im wesentlichen „bis auf den heutigen Tag" bewahrt[3], so leistet er damit einer Auffassung über Freimaurerei Vorschub, welche

[1] Vgl. z. B. unsere Artikelserie L'internazionalismo rivoluzionario della Massoneria in der Civiltà Cattolica 1911; die Artikel Masonry in der Catholic Encyclopedia IX (1911) 771—788; La vraie solution des questions fondamentales concernant la Franc-Maçonnerie in der Revue internationale des sociétés secrètes (Mars 1912) 177—198; „Geheime Gesellschaften" im Staatslexikon der Görresgesellschaft [3]1908, [4]1911.

[2] Vgl. außer den eben zitierten Veröffentlichungen besonders den Artikel „Zweihundert Jahre Freimaurerei" in den „Stimmen der Zeit" 93 (1917) 251—278.

[3] Brauweiler, Die 3 ∴ Brüder im Weltkrieg (1916) 7 f.

nicht nur mit den Tatsachen in Widerspruch steht, sondern auch mit den päpstlichen Aktenstücken über Freimaurerei und der ganzen einschlägigen kirchlichen Praxis seit 1738 unvereinbar ist[1]. Denn, so führte ich schon früher aus,

„wäre die wahre ursprüngliche Freimaurerei von 1723 wirklich so harmlos gewesen, wie Dr. Brauweiler es darstellt, und wäre die gesamte angelsächsische Freimaurerei im wesentlichen bis auf den heutigen Tag ebenso harmlos geblieben", so würden die einschlägigen päpstlichen Aktenstücke und kirchlichen Disziplinarverordnungen „nur mit Rücksicht auf entartete Vereinigungen gerechtfertigt erscheinen", welche im Gegensatz zur echten harmlosen Freimaurerei von 1723, unter Fälschung des wahren Geistes derselben, demokratisch-revolutionäre und freidenkerisch-kirchenfeindliche Ziele verfolgten. Die gesamte angelsächsische Freimaurerei mit rund 2 000 000 echten Freimaurern würde zu Unrecht in die päpstlichen Verdammungsurteile miteinbezogen erscheinen, welche in Wirklichkeit nur mit Bezug auf etwa 200 000 entartete romanische Freimaurer als wirklich gerechtfertigt erachtet werden könnten[2].

In besonders greller Weise treten die Folgen der irrtümlichen Auffassung Dr. Brauweilers hinsichtlich des wahren ursprünglichen Charakters der Freimaurerei von 1723 in seinen Ausführungen S. 47—74 zutage. Dr. Brauweiler schreibt auf S. 70: „Gruber sagt"[3]:

„Die Verschiedenheit und die Autonomie der maurerischen Körperschaften und Mitglieder hindert keineswegs die Einheitlichkeit, welche der Natur der Freimaurerei entspricht und die folgerichtig auch die allervorteilhafteste für ihr Werk ist. Diese Einheitlichkeit der Maurerei besteht: 1. in ihrem Ursprung, in der Ableitung[4] der ganzen Freimaurerei von der am 24. Juni 1717 gegründeten Londoner Großloge; 2. in der Einheitlichkeit der Grundprinzipien; 3. in der Einheitlichkeit ihrer Methoden in den wesentlichen Zügen; 4. in der Einheitlichkeit der brüderlichen Solidarität aller anerkannten und regulären Maurer der Welt; 5. in der Einheitlichkeit ihrer Tätigkeit nach der [sollte heißen: deren] allgemeinen Richtung: Ersetzung des göttlichen Rechts durch das menschliche in den weltlichen Dingen und (selbst) im ganzen menschlichen Leben."

Diesen Sätzen stellt Brauweiler auf S. 71 seinerseits die These gegenüber:

„Eine durch die ‚Gemeinsamkeit der Grundprinzipien', der ‚Methoden' und der ‚Tätigkeit' begründete Einheitlichkeit der Weltfreimaurerei als die tragende Grundlage einer wirklich einheitlich gerichteten und einheitlich arbeitenden Weltorganisation ist nicht vorhanden."

Dem ganzen Zusammenhang zufolge muß dieser Satz so aufgefaßt werden, daß damit die am angeführten Orte von mir behauptete Einheitlichkeit

---

[1] Vgl. den Artikel: „Die angelsächsische, die romanische und die germanische Freimaurerei, die drei Haupttypen einer und derselben Weltmaurerei" in der Linzer Theol.-prakt. Quartalschrift 1916, 654—661. [2] Ebd. 666.

[3] Das folgende Zitat ist meinem Artikel in der Revue internationale des sociétés secrètes, Mars 1912, 197, entnommen.

[4] Im französischen Original steht descendance.

der Freimaurerei in ihren „Fundamentalprinzipien" (principes fondamentaux), in ihren „Methoden nach deren wesentlichen Grundlinien" (dans les lignes essentielles), in „ihrer Aktion nach deren allgemeiner Richtung" (son action, quant à sa direction générale) geleugnet werden soll.

Was ich unter diesen Ausdrücken verstehe, darüber kann auf Grund meiner auch von Brauweiler zitierten Veröffentlichungen nicht der mindeste Zweifel bestehen. Unter den „Fundamentalprinzipien" verstehe ich die Denk- und Gewissensfreiheit bzw. die geistige und sittliche Autonomie des Menschen; unter den „Methoden nach deren wesentlichen Grundlinien" die in den drei ursprünglichen Graden 1723—1730 ausgebildete allegorische Lehrmethode der Freimaurerei mit dem Verschwiegenheitsgelöbnisse und sonstigem geheimbündlerischen Zubehör; unter der „Aktion ..." die diesen Grundsätzen und Methoden entsprechende Aktion in ihrer allgemeinen Hauptrichtung, insofern dieselbe darauf abzielt, im öffentlichen Leben (dans les affaires du monde) und im ganzen Handel und Wandel der Menschen, gemäß dem freimaurerischen Fundamentalprinzip der Autonomie des Menschen, die „göttliche Ordnung" (droit divin) durch eine rein und autonom menschliche zu ersetzen. Da ich den Artikel für ein romanisches Publikum schrieb, gebrauchte ich die demselben besonders geläufigen Ausdrücke: droit divin und droit humain.

Daß diese wesentlichsten Punkte als solche schon die ursprüngliche englische Freimaurerei 1723—1730 kennzeichnen und als das Wesen derselben zu betrachten sind, und daß die gesamte Freimaurerei aller Länder, wenigstens in ihren maßgebenden Vertretern, dieselben als aller Freimaurerei wesentlich betrachten, darüber kann unter wirklich kundigen Freimaurern und Nichtmaurern eine Meinungsverschiedenheit nicht obwalten. In seinen Ausführungen auf S. 47—69 widerlegt Brauweiler selbst tatsächlich die These, welche er auf S. 71 in Worten aufstellt. Denn wenn er (S. 47—54) auch bezüglich der „deutsch-englischen Art" der Freimaurerei feststellt, daß sich dieselbe zu einer „Toleranz" bekennt, gemäß welcher alle Bekenntnisse auf gleiche Achtung Anspruch haben, und zu einer geistigen und sittlichen Autonomie, welche die vom orthodoxen und gemäßigt liberalen Protestantismus vertretene noch übertrifft, so behauptet er sachlich genau dasselbe, was wir behaupten. Auf S. 54—69 legt Dr. Brauweiler ebenso, als aller Freimaurerei gemeinsam, dar, was wir unter den freimaurerischen „Methoden in ihren wesentlichen Grundlinien" verstehen.

Es ist nun freilich wahr — und das haben wir in unsern angeführten Veröffentlichungen selbst jederzeit scharf betont —, daß kraft der fundamentalen Grundsätze und Methoden, also kraft des Autonomie- und des Anpassungsprinzips, welche die Quintessenz dieser Grundsätze und Methoden sind, die Freimaurerei in verschiedenen Ländern, Systemen und Zeiten große Verschiedenheiten aufweist. Weil aber diese Verschiedenheiten in der Natur und im Wesen der Freimaurerei selbst begründet und die notwendige Begleiterscheinung der dem Wesen der Freimaurerei entsprechenden Entwicklung und die unentbehrliche Vorbedingung für eine erfolgreiche Wirksamkeit in den verschiedenartigen sozialen

Milieus bildet, so tun diese Verschiedenheiten der von uns behaupteten Einheit in den angegebenen wesentlichen Punkten keinen Eintrag. Daß die genannte Wirksamkeit (action) sich tatsächlich gemäß den aller Freimaurerei gemeinsamen wesentlichen Grundsätzen und Methoden vollzieht und daher in der Richtung dieser Grundsätze auch eine entsprechende einheitliche Richtung und Wirkung, eben im Sinne der Geltendmachung des Prinzips der Autonomie des Menschen, gegenüber dem „theokratischen" Prinzip einer wirklich göttlichen Weltregierung (droit divin, Gottesgnadentum; alle Gewalt kommt von Gott usw.) hat, ist doch selbstverständlich.

Auf Grund des Gesagten wird der Leser ohne weiteres in der Lage sein, die Darlegungen auf ihren wahren Wert einzuschätzen, mit welchen Dr. Brauweiler selbst und der bekannte freimaurerische Schriftsteller Dr. O. Phil. Neumann die Überlegenheit des Brauweilerschen Standpunkts unserem eigenen gegenüber ins Licht zu stellen suchen.

Dr. Brauweiler schreibt: „Diese (meine) Auffassung ist viel nüchterner als andere, die mehr von einem spekulativ-theologischen Standpunkt ausgehen und zum Teil mit aprioristischen Konstruktionen und etwas mit Phantasie arbeiten; sie tut auch der Freimaurerei viel weniger Ehre an. Aber sie hat dafür wohl den Vorzug, die Dinge einfacher und restloser zu erklären und ihre unmittelbar wirksamen Gefahren im Leben des Volkes aufzudecken" (S. 69). „Ganz besonders gefährlich sind — und nach dieser Richtung haben sowohl freimaurerische ... wie auch antifreimaurerische Schriftsteller stark gefehlt — die Spekulationen und Geschichtskonstruktionen, die das vorliegende Tatsachenmaterial, das nach der Seite der Verherrlichung oder der Seite der Anklage nicht genügend erschien, willkürlich ‚auslegen' und erweitern" (S. 17).

Br.·. Dr. Neumann äußert: „Ich habe mich überzeugt, daß Herr Dr. Brauweiler ein Mann bonae voluntatis ist, ... der mit H. Gruber S. J. nicht in einem Atem zu nennen ist. Dr. Brauweiler hat den fundamentalen Unterschied zwischen deutscher und romanischer Freimaurerei begriffen, und das ist sehr viel wert." „Dr. Brauweiler ist der erste, der offen und ehrlich den Unterschied zwischen deutscher und romanischer Freimaurerei zugibt. Er schafft damit sichere Grundlagen." „Deutsche Freimaurerei ist etwas ganz Besonderes." „Brauweiler rechne ich zu den besonders ehrlichen Gegnern." „Brauweiler steht auf modernem Standpunkt." „Es ist von Interesse, daß Brauweiler gegen Gruber auftritt. Gruber ist Doktrinär und kann von seiner Ansicht nicht los. Brauweiler ist beweglich und hat den Kern der Dinge erfaßt." „Einer unserer Gegner hat den fundamentalen Unterschied zwischen deutscher und romanischer Freimaurerei begriffen. Das ist schon viel wert und wichtig für die Zukunft."[1]

Jeder Kundige weiß, daß infolge der Stellung, welche die romanische Freimaurerei im Weltkrieg gegen die Mittelmächte eingenommen hat, und mit Rücksicht auf die Beziehungen, welche deutsche Großlogen und Freimaurer bis zum

[1] Bauhütte (27. Januar 1917) 29 f.

Ausbruch des Weltkriegs und noch geraume Zeit während desselben zur romanischen Freimaurerei unterhielten, die deutsche Freimaurerei das allergrößte Interesse daran hat, im Publikum den Glauben zu erwecken, daß sie durch einen unüberbrückbaren Abgrund von der romanischen Freimaurerei geschieden und „etwas ganz anderes" sei als letztere. So begreift sich das Frohlocken Dr. Neumanns, in Dr. Brauweiler einen Antimaurer gefunden zu haben, welcher „beweglich" genug war, um den „fundamentalen Unterschied zwischen deutscher und romanischer Freimaurerei" öffentlich anzuerkennen.

Wir hielten es für unsere Pflicht, auf vorstehende Mängel der Schrift in aller Offenheit hinzuweisen, weil es sich dabei um Fragen von prinzipieller Bedeutung handelt, bei welchen höhere Interessen auf dem Spiele stehen.

Hinsichtlich der Beziehungen der Freimaurerei zur französischen Revolution, welche Brauweiler (S. 32) ebenfalls in sehr anfechtbarer Weise bespricht[1], und zur ganzen revolutionären Bewegung der Neuzeit, einschließlich des gegenwärtigen Weltkriegs, verweisen wir auf unsere Flugschrift: „Freimaurerei, Weltkrieg und Weltfriede". Wien, Juni 1917.

Im übrigen stellen wir gerne fest, daß Dr. Brauweiler in seiner Schrift auch manches beachtenswerte Material zur Freimaurerfrage zusammengetragen und in faßlicher übersichtlicher Darstellung verarbeitet hat. Nicht wenige zutreffende Bemerkungen, die gelegentlich eingestreut sind, gestalten die Schrift immerhin lehrreich.

Hiermit glauben wir der Aufgabe eines Rezensenten, über die ihm zur Besprechung übergebenen Schriften gemäß dem objektiven Sachverhalt das Publikum nach bestem Wissen und Gewissen zu orientieren, ohne auf der Parteien Gunst oder Mißgunst zu achten, nach Maßgabe unserer Kräfte entsprochen zu haben.

Hermann Gruber S. J.

Bildende Kunst.

1. Der Bau des Wohnhauses. Von Paul Schultze-Naumburg. I. Band. Mit 182 Abbildungen, darunter 59 Vollbildern als Kunstbeilagen. 8° (X u. 223 S.) München 1917, Callwey. *M* 6.—; geb. *M* 7.50

[1] In der Köln. Volkszeitung vom 23. Januar 1917 wird im Sinne Dr. Brauweilers weiter ausgeführt: „In ausgesprochenem Gegensatz zu den gefährlichen Spekulationen und Geschichtskonstruktionen ... steht er (Brauweiler) fest auf dem Boden der quellenmäßigen geschichtlichen Untersuchung." „Dieser nüchterne historische Geist beherrscht die ganze Schrift. Das zweite Kapitel (S. 17—27) schildert den ursprünglichen Charakter der ... vor gerade 200 Jahren in England entstandenen Freimaurerei als verhältnismäßig harmlos." „Erst nach ihrer Verpflanzung in andere Länder", „wo man von ihrem Ursprung keine Ahnung hatte" [?], erfuhr die Freimaurerei „eine innere Umgestaltung." „Es ist trotz aller Zusammenhänge irrig, die französische Freimaurerei als Grundwurzel des Enzyklopädismus und der Revolution aufzufassen" usw.

2. **Die Kunst dem Volke.** Nr. 23—24: Schlachtenmaler Albrecht Adam und seine Familie, von Dr. Hyazinth Holland. Mit 108 Abbildungen. — Nr. 25: Der Bamberger Dom, von Dr. O. Doering. Mit 69 Abbildungen. — Nr. 26: Karl Spitzweg, von Dr. Hyazinth Holland. Mit 61 Abbildungen. — Nr. 27: Velazquez, von Dr. Adolf Fäh. Mit 57 Abbildungen — Nr. 28: Ferdinand Georg Waldmüller, von Dr. W. Kosch. Mit 55 Abbildungen. — Nr. 29: Die Dome von Mainz und Worms, von Dr. O. Doering. Mit 87 Abbildungen. — Nr. 30: Edward v. Steinle, von Josef Kreitmaier S. J. Mit 66 Abbildungen. — Nr. 31: Der Kölner Dom von Dr. Andreas Huppertz. Mit 81 Abbildungen. München 1916/17, Allgemeine Vereinigung für christliche Kunst. Preis der Nummer *M* 1.10

3. **Marien-Gnadenbilder.** Gezeichnet von Anna Heger. 1. Lieferung, Blatt 1—6 in Quart. Handkoloriert. München 1917, Selbstverlag. Preis des einzelnen Blattes *M* 2.— bis 4.50

4. **Kalender Bayrischer und Schwäbischer Kunst.** Herausgegeben von Joseph Schlecht. Jahrgang 1918. 24 Seiten Text mit 32 einfarbigen Textbildern und farbigem Umschlagbild. München 1917, Gesellschaft für christliche Kunst. Geheftet *M* 1.80

5. **Der hl. Franz von Assisi.** 16 farbige Blätter und 11 Textbilder von Fritz Kunz. Text von Heinrich Federer. Zweite, erweiterte Auflage. 4° (VIII u. 48 S.) München 1917, Gesellschaft für christliche Kunst. In Büttenkarton geheftet *M* 6.—; in Pappband mit Goldpressung *M* 7.50; in Halbleinen mit Goldpressung *M* 8.—

6. **Anregungen für Kriegergrabmäler.** Herausgegeben von der Rheinischen Beratungsstelle für Kriegerehrungen. Heft 1: Steinkreuze. Lex.-8° (32 S.) Moers 1917, Steiger. *M* 1.50

7. **Alt-Antwerpen.** Eine kunstgeschichtliche Studie von Hugo Kehrer. Mit 61 Tafelbildern. 4° (50 S.) München 1917, Schmidt. *M* 3.80; geb. *M* 5.50

8. **Kunst und Moral.** Von Professor Friedrich Wagner. 4° (VI u. 126 S.) Münster i. W. 1917, Aschendorff. *M* 3.50

1. Der Verfasser wollte nicht eine fachmännische, nur für Architekten bestimmte Studie schreiben, sondern eine populäre, leicht verständliche. So lesen sich denn auch alle Ausführungen erstaunlich leicht und bergen eine Fülle wissenswerter Einzelheiten, deren Kenntnis jeden Hausbesitzer vor vielem Verdruß bewahrt. Der Verfasser geht davon aus, daß nach dem Kriege das gesamte Wirtschaftsleben auf die größte Sparsamkeit eingestellt sein muß, und daß eine Materialverschwendung, wie sie vor dem Kriege bei besseren Wohnhausbauten getrieben wurde, keinen Platz mehr haben darf. „Das Wohnhausprogramm der Zukunft muß daher sein: größte Sparsamkeit im Material und das Erkennen der hohen Schönheit auch der einfachen und wohlfeilen Baustoffe; eine noch größere Heranziehung der technisch-maschinellen Möglichkeiten im Hause, der ‚Installation', zur

Erzielung billigster Bewirtschaftung; möglichst klare und einfache Dispositionen in Aufbau und Gruppierung, verbunden mit einfachen Konstruktionen; beste Ausnutzung des Geländes ohne die bisherige Verzettelung (für die eine reiche Mitschuld die baupolizeilichen Bestimmungen trifft, die nach dem Kriege eine sehr durchgreifende Überarbeitung erfahren müssen) und eine einfache Formengebung, die auch ohne oder mit bescheidenem Schmuck auskommt." — Es liegt uns der erste Band des Werkes vor, bestehend aus vier Teilen: 1. Die Materialien und Methoden des Aufbaues und Ausbaues; 2. Die Installation; 3. Der Organismus des Hauses; 4. Die Situierung, Gruppierung und Grundrißlösung. Der zweite Band wird sich mit der Formgebung, der Inneneinrichtung und dem Garten beschäftigen und mit einem Kapitel über den Architekten und praktischen Winken über Geschäftliches schließen. — Mit Recht weist der Verfasser darauf hin, daß die Grundlagen unserer bürgerlichen Lebensformen im Laufe des 18. und 19. Jahrhunderts gelegt worden seien und dementsprechend auch die Grundlagen für ihr sichtbares Gehäuse, das Wohnhaus. „Nur Phrasen oder schiefe Gedanken können dazu verleiten, von der Notwendigkeit einer vollkommenen Umwälzung der Form unseres Wohnhauses zu fabulieren." Was heute nottut, ist eine mehr sozial gerichtete Wohnhausproblemlösung; die Verbesserung des Wohnungswesens soll dem ganzen Volke zugute kommen und nicht nur einer reichen Oberschicht. Wir können begreiflicherweise nicht auf alle Ausführungen eingehen, denn der Verfasser geht gründlich vor: er beginnt mit dem Material (Ziegel, Kunst- und Hausteine, Fachwerk usw.) und seiner besten ökonomischen und ästhetischen Verwertung, mit der Fundierung des Baues, der Isolierung gegen Feuchtigkeit, mit der Stärke der Mauern, zeigt sodann, wie die Zwischendecken und Gewölbe, Dächer und Schornsteine zu behandeln sind. Beispiele dafür, wie man's nicht machen soll, sind reichlich eingestreut und sollen als Warnung dienen. Wenn wir an der Hand der so gewonnenen Kenntnisse einmal die Häuser in unserer Nähe betrachten, dann sehen wir erst, wie viel Sünden gegen den guten Geschmack und gegen den praktischen Sinn allenthalben begangen wurden. Im Abschnitt über den Ausbau werden wir über Fußböden, Wandbekleidungen, Decken, Treppen, Türen, Fenster und Läden und ihre zweckmäßigste Ausgestaltung unterrichtet. — Ein besonders wichtiges Kapitel behandelt die Installation: Wasser-, Wärme-, Luft- und Lichtversorgung, Klosetts, Aufzüge und Blitzableiter. Da auf dem Gebiete der Installation oft in kürzester Zeit eine Methode die andere zu verdrängen sucht, ist ein verläßlicher Wegweiser zu eigenem Urteil besonders nötig. — Sodann geht der Verfasser näher auf den Organismus eines Hauses ein, auf die Innenräume und ihre Zwecke, wobei wohl alle denkbaren Verhältnisse Berücksichtigung finden. Was die Lage eines Hauses angeht, so wird für unsere Halbkugel die Südseite als die günstigste Lage für die Wohnräume bezeichnet, da auch nach den Erkenntnissen der modernsten Wissenschaft das alte Wort noch seinen tiefen Sinn habe: „Wo die Sonne nicht hinkommt, kommt der Arzt hin." — Das Werk ist reich mit Kunstbeilagen, Grundrissen und Plänen versehen und gut ausgestattet, wenngleich die Kriegsdruckerschwärze oft unangenehm

durchschlägt. Wer ein Haus besitzt, an einen Umbau denkt oder ein neues errichten will, sollte sich die nützlichen Ratschläge des Buches nicht entgehen lassen.

2. Eine stattliche Reihe neuer Nummern der so verdienstvollen und auch an dieser Stelle schon oft warm empfohlenen Monographiensammlung „Die Kunst dem Volke" liegt uns wieder zur Besprechung vor. Dr. Oskar Doering hat uns mit seiner gewandten Feder eine Geschichte der drei altehrwürdigen Dome zu Bamberg, Speier und Worms entworfen, Dr. Huppertz in seiner gründlichen Art eine solche des gewaltigsten Denkmals der Gotik auf deutschem Boden, des Kölner Doms. Es sind wichtigste Marksteine der deutschen mittelalterlichen Baukunst, und darum hat das Studium dieser Hefte so großen Wert, zumal sich auch lehrreiche Einblicke in die Kulturgeschichte der damaligen „finsteren" Zeit öffnen. Die übrigen Hefte greifen in die Geschichte der neueren Malerei, und zwar — von dem großen Spanier Velazquez abgesehen, von dessen Kunst uns Dr. Fäh ein anregendes Bild entwirft — in die Geschichte der Malerei des 19. Jahrhunderts. Die Malerfamilie Adam, bei der sich die Kunst durch Vererbung fortpflanzt, und den liebenswürdigen, schalkhaften, humorsprühenden und farbenfreudigen Karl Spitzweg behandelt der beste Kenner der Münchener Kunstgeschichte des 19. Jahrhunderts, der erst kürzlich im Alter von über 90 Jahren verstorbene Professor Dr. Hyazinth Holland, der uns so viel Schönes und Selbsterlebtes aus der guten alten Zeit zu erzählen weiß; der bekannte Romantikforscher Professor Dr. Kosch führt uns in die Wiener Kunstgeschichte und greift aus ihr jenen Maler heraus, der, am wenigsten vom Akademismus und von den einseitigen Ideen seiner Zeit beirrt, so empfindungsvolle und farbig hervorragend gute Genrebilder und Landschaften schuf: Ferdinand Georg Waldmüller. Der Verfasser dieses Referates suchte die Gestalt des edeln und tiefpoetischen Edward v. Steinle zu zeichnen, der, ebenfalls ein Wiener von Geburt, aber von seiner Vaterstadt im Stiche gelassen, seine köstlichsten Kunstgaben über Deutschland ergoß und zu den Klassikern der Romantik gehört. — Alle diese Hefte sind, wie immer, hervorragend gut ausgestattet und mit reichstem Bilderschmuck versehen. Text und Bilder sind so einwandfrei und taktvoll, daß man die Nummern jedem Kind in die Hand geben kann.

3. Anna Heger, eine Schülerin Angelo Janks und Max Feldbauers, hat sich an die schöne, aber auch schwierige Aufgabe gemacht, die Marien-Gnadenbilder Deutschlands, Österreichs und Polens in sorgfältig künstlerisch ausgeführten Handdrucken herauszugeben. In den sechs Blättern, die uns bisher vorliegen (Herzogspital- und Dreifaltigkeitskirche in München, Thalkirchen, Maria-Eich, Andechs, Ettal, Birkenstein und Altötting) ist ihr diese Aufgabe vortrefflich gelungen. Ein kräftiger zeichnerischer Stil und eine leichte vornehme Farbentönung, eine erstaunliche Formenmannigfaltigkeit der Originale machen die Blätter zu Delikatessen für Kunstfreunde. Der Sammlung ist ein zahlreicher Abnehmerkreis zu wünschen, damit sie nicht nach hoffnungsvollen Anfängen ins Stocken gerät.

4. Ähnlich wie der weitverbreitete Münchener Kalender in seinem herrlichen, von Otto Hupp entworfenen Kleide und der in Würzburg bei Stürtz erscheinende

Kalender altfränkischer Bilder ist auch der vorliegende eine hervorragende künstlerische Leistung und hat sich schon viele Jahre hindurch bewährt. Eine Reihe wertvoller und reich illustrierter kleinerer Aufsätze von meist hervorragenden Fachleuten wie Halm, Mader, Hoffmann, Schlecht, Endres u. a. führen uns vor charakteristische Werke süddeutscher Kunst. Fugels St. Georg in sehr schönem Farbendruck schmückt den Umschlag, eine ganz prächtige, meisterlich abgetönte Aufnahme der Patrona-Bavariä-Säule auf dem Marienplatz in München mit ihrer ganz einzigartigen Umgebung bildet den Schluß.

5. Über das liebenswürdige Franziskusbuch von Kunz-Federer, das erfreulicherweise eine neue Auflage gefunden hat, ist hier nichts weiteres mehr zu sagen, nachdem wir dasselbe erst unlängst in dem Aufsatz über Fritz Kunz (Oktoberheft 1917) eingehender besprochen haben. Es ist ein hervorragendes Geschenkwerk.

6. Die Rheinische Beratungsstelle für Kriegerehrungen hat sich entschlossen, durch eine besondere Kommission Anregungen für künstlerisch wertvolle einfache Kriegergrabmäler zu geben. Dieses erste Heft enthält Entwürfe für Steinkreuze; weitere Hefte für Holz- und Eisenkreuze sowie für Gedenkzeichen in Kirchen sind in Aussicht genommen. Sämtliche Entwürfe sind von anerkannten Meistern gefertigt, zum größten Teil nach alten rheinischen Grabsteinmotiven, und zeichnen sich durch kräftige und wirksame Formen und durch weitgehende Rücksicht auf billige Herstellung aus. Den einzelnen Entwürfen sind kurze praktische Anleitungen für die Ausführung beigedruckt.

7. Wer von uns hätte in diesen Tagen kein Interesse an dem Lande der Flamen und speziell an der Scheldestadt Antwerpen, die Napoleon mit einer auf den Kopf Englands gezielten Pistole verglichen hat? So ist ein Buch, das uns Führer sein will in die reiche Geschichte dieser Stadt, und ihren städtischen Organismus bloßzulegen sucht, nur willkommen und darf auf einen dankbaren Leserkreis rechnen. Professor Kehrer, der Münchener Kunsthistoriker, der als Oberleutnant beim kaiserlichen Festungsgouvernement in Antwerpen steht, war der berufene Mann, uns dieses Buch zu schreiben, und war in der Lage, uns durch ein reiches, zum Teil seltenes Abbildungsmaterial in den Geist des flämischen Wesens, der sich in Antwerpen kristallisiert hat, eindringen zu lassen. Dieser ist bei aller eigenartigen Färbung germanischer Geist, und die Parallele Nürnberg-Antwerpen drängt sich auf. In der Art, wie Kehrer den organischen Bau der Stadt, der den physischen (Rathaus) und metaphysischen (Kirchen) Bedürfnissen der Bürgerschaft angepaßt ist, erkennt man deutlich die Schule Wölfflins, gewiß nicht zum Nachteil des Buches. Die wechselvolle Kultur- und Kunstgeschichte Antwerpens, das vom Reichtum und Glanz der mächtigsten Handelsstadt Europas, wo ein Augsburger Fugger die erste Rolle spielte, bis zur Unbedeutendheit herabsank, um sich erst in neuerer Zeit wieder zu heben, ist gut, wenn auch kurz geschildert und gibt den Überresten alter Herrlichkeit eine besondere Weihe.

8. Über das Thema Kunst und Moral besitzen wir bereits, von den entsprechenden Abschnitten in christlichen Ästhetikwerken abgesehen, Schriften von Wurm, Gilbert, Reich, Künzle. Professor Wagner hat alle Resultate dieser

Schriftsteller, soweit sie ihm annehmbar schienen, zusammengefaßt und in leicht verständliche Form gebracht. Mit Recht bemerkt der Verfasser: „Das Thema Kunst und Moral erfordert eigentlich die fachmännischen Vorkenntnisse eines Moralisten, Ästhetikers und Kenners der verschiedenen Kunstzweige zugleich." Es dürfte in der Tat wenige Menschen geben, die in all diesen Fächern ausreichende Kenntnisse besitzen. Immerhin hat der Verfasser, gegenwärtig Lehrer der Moraltheologie, von Jugend auf sich der Literatur- und Kunstgeschichte gewidmet und damit von den drei wichtigsten Kunstgebieten zwei in den Bereich besonderen Interesses gezogen. Freilich fehlt die Musik. Das ist schade, denn gerade über Musik und Moral müßte einmal eine gründliche Studie geschrieben werden. Charakter und Wesen der Musik sind von Charakter und Wesen der andern Künste so verschieden, daß sich die bei diesen gültigen Normen nicht ohne weiteres auf die Musik anwenden lassen. Da zudem der Musikbetrieb heute ein so ausgedehnter ist, dürfte sich der Titel des Werkes „Kunst und Moral" doch nicht ganz vollkommen mit dem Inhalt decken. Im Gegensatz zu solchen Moralisten, denen Auge und Sinn für Kunst fehlen, sind die Ausführungen des Verfassers von einer erfreulichen und mit dem praktischen Leben sich abfindenden Weitherzigkeit, ohne dem christlich-ethischen Prinzip das geringste zu vergeben. Tatsächlich ist die Gefahr, die von Kunstwerken ausgehen kann, so sehr subjektiver Art, daß man allgemein bindende Grundsätze kaum aufstellen kann, ohne ihre praktischen Anwendungen für den einen zu lax, für den andern zu rigoros erscheinen zu lassen. Zwischen dem Gegenstandgenießer und dem Formgenießer sind gewaltige Unterschiede. Auch darin stimme ich mit dem Verfasser überein, daß ethische Mängel eines Kunstwerkes nicht den künstlerischen Charakter als solchen zunichte machen. Das bedeutet durchaus kein Nachgeben in moralischer Hinsicht, denn wir kommen zu denselben praktischen Konsequenzen — allerdings auf einem andern Wege. Die vielen Beispiele aus der Literatur, mit denen Wagner seine Ausführungen belegt, geben dem Buch einen Sonderwert. Nicht ganz teile ich die Ansicht des Verfassers, daß die Kunst auch unmittelbar, d. h. durch ihr bloßes Dasein, Gott verherrlichen könne (S. 31). Man kommt in dieser Frage nicht weiter, solange man den Begriff „Verherrlichung Gottes" nicht zerlegt hat. (Vgl. im Juliheft 1916 dieser Zeitschrift S. 395 ff.). Im übrigen ist das Buch ein wertvoller und tief durchdachter Beitrag zum Thema, um so willkommener, als es den Gelehrtenmantel verschmäht und darum Zutritt in weiteren Kreisen finden wird.

Josef Kreitmaier S. J.

Weltkrieg und Kirchenfenster. Eine Erörterung über die Stellung der Glasmalerei im Bauprogramm der deutschen Zukunft. Ein Lorbeerkranz auf Franz Xaver Zettlers Grab von P. Ansgar Pöllmann, Feldgeistlicher. 12° (176 S.) München 1917, Josef Müller. *M* 2.—

Aus den vielen Formen, unsere toten Krieger zu ehren, greift P. Pöllmann eine heraus, die mit dem Kirchengebäude besonders innig verwachsen ist, das Kriegsgedächtnisfenster. Anknüpfend an das Lebenswerk des Begründers der

Kgl. Bayrischen Hofglasmalerei gibt er in weitausholender Darstellung ein Bild vom Wesen und Werden der kirchlichen Glasmalerei überhaupt. Ein reicher Schatz wahrer und tiefer Gedanken über Volkskunst, deutsche Kunst, kirchliche Kunst ist in diesen Ausführungen niedergelegt. Insbesondere der Abschnitt „Die Lehre zweier Glaspaläste" läßt uns tief hineinsehen in die Ursachen moderner Kunstverwirrung. „Die Kunst hat den Zusammenhang mit dem innersten Herzen des Volkes verloren; sie ist nicht mehr Herold seiner Kultur" (S. 35). „Man fühlte im Glaspalast [von 1916] förmlich ein bewußtes Abweisen der Einflüsse der Not des Vaterlandes als einer nicht künstlerischen Quelle; man sah ein kindisches Verharren auf einem kleinen persönlichen Innenleben, an das nichts rühren darf, was von außen her persönlichkeitumgestaltend eingreifen will" (S. 37 ff.). — Dieser dem Volksgemüt und der Allgemeinheit abgewandten Kunst stellt Pöllmann mit begeistertem Wort das kirchliche Glasgemälde gegenüber, dessen vorzügliche Eignung als Gedächtnismal er (S. 76—84) ausführlich darlegt. „Wirken alle andern Künste auf die meisten Menschen erst durch die Zwischenstufe des Gedanklichen, so wirken farbige Fenster unmittelbar als ein Zauber, der weiter keines Dolmetschers bedarf, rein seelisch und gemütlich. Das lyrische, mystische Mittelalter hat das wohl gewußt. Farbige Fenster vermitteln dem einfachen Volke reines, direktes Kunstempfinden und sind so als Kunsterzieher nicht hoch genug anzuschlagen" (S. 78 f.).

Bei der bloßen Theorie bleibt der Verfasser jedoch nicht stehen; an mehreren hervorragenden Schöpfungen moderner Glasmalerei, besonders von Fritz Kunz und Albert Figel, zeigt er ihre Anwendung.

Mag der Leser beim Studium des Büchleins die Darstellung wohl hie und da etwas sprunghaft finden, mag er sich bisweilen verwirrt fühlen durch das Hineinbeziehen fernabliegender Einzelheiten, so entschädigt ihn dafür die Fülle schöner Gedanken und fruchtbarer Anregungen, die der Verfasser bietet.

Wilhelm Leblanc S. J.

Umschau.

Der Sinn des Todes.

Wenn Paul Bourget zu dieser quälendsten aller Kriegsfragen Stellung nimmt, horcht man gerne hin. Der Meister feinster Seelenzergliederung, der tiefe Lebenskenner, der nach mancher Irrfahrt, den Sinn des Lebens zu entdecken, schließlich zum Glauben seiner Kindheit heimkehrte, wird keine oberflächliche Antwort geben. Natürlich führt Bourget seine Gedanken nicht in mühsamer Erörterung vor. Er ist Künstler. Seine Gedanken werden ihm zu Leben, zur lebensvollen Geschichte von Menschen. Das ist die Bedeutung seines jüngsten Buches: Le sens de la mort.

Die Geschichte ist sehr einfach; wenigstens für uns, die wir seit fast vier Jahren die größten Dinge einfach hinnehmen. Es ist der junge Offizier, der im Lazarett liegt und sterben muß; er weiß es. Das junge Blut und die blühende Kraft und das lockende Leben — und dann der so ganz blinde, so ganz rohe Granatsplitter: ja ist das denn nicht ein Jammer zum Aufschreien?

Der junge Held denkt nicht so. Zwar ist er kein Philosoph. Aber er hat Lebensphilosophie. Oder vielmehr, er hat in seiner gesunden Seele ein Leben, das alle Philosophie überbietet. Er hat Christentum in der Seele. Aber es ist Leben. Wie alles starke, ursprüngliche Leben, ohne viel grübelndes Sinnen. Mit der Sicherheit unbewußter Kraft erfaßt er aus seinem versiegenden Leben den großen, heiligen Sinn: daß er es opfern darf für Größeres, als sein kleines Erdendasein ist, für sein Volk, für sein Vaterland; darbringen durch die Hand des Opferheilandes dem ewigen Vater. Auf ihn, den Vater auch seiner Seele, schiebt er alle weiteren Rätsel zurück. Bald ist er ja bei ihm. — Das ist der schlichte Heroismus des lebendigen Christentums und seine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens und des Todes.

Mit wachsendem Staunen folgt der leitende Arzt diesem erhabenen Trauerspiel. Es geht ihn alles so nahe an. Denn er ist selbst vom Tode gezeichnet; die Krankheit ist unheilbar. Er hatte sich damit abgefunden. Bisher der Fürst der Wissenschaft, ein König des glänzenden Lebens, will er jetzt wenigstens erhobenen Hauptes durch das dunkle Tor gehen — in das Nichts; so ist er es seiner Wissenschaft und seinem Stolze schuldig. Drum hatte er anfangs in mitleidiger Geringschätzung auf den „naiven" Standpunkt des Offiziers herabgesehen. Aber je schwerer die kalte Hand des Todes sich auch auf ihn legt, fühlt er den festen Halt im Innern entschwinden. Er will es nicht anerkennen; er wehrt sich verzweifelt. Es ist ja das Letzte, was ihm blieb, sein Stolz. Ohnmächtiges Ringen eines lebendigen Menschenherzens gegen ein unerbittliches Schicksal! Da der Tod ihn niederstreckt, ist es, wie wenn eine innerlich vermorschte Eiche gestürzt wäre. — Und der Sinn des Todes? Der Gelehrte hatte sich so starke und stolze Worte

zurechtgelegt; sie haben sich ihm in der ernsten Stunde zu sinnlosem Stammeln verwirrt. Der Offizier aber hat, da er stirbt, den Sinn des Todes gefunden[1].

Er hat ihn gefunden für sich; er ist darin vollkommen ruhig hingeschieden. Nun drängt aber die weitere Frage: Was ihm persönlich so tröstlich war, beruht das auch auf einer großen, allgemeingültigen Wirklichkeit? — Bourget läßt sich nicht in lange, religiöse Beweisgänge ein. Aber mit seinem Winke weist er auf ihr Ziel hin. Ihm genügt die Tatsache, daß der lebendige Christenglaube zu der Not der Zeit eine sieghafte Stellung einzunehmen weiß; daß er gerade die Kraft in den Seelen auslöst, die die schwere Zeit erfordert. Er erweist sich damit als eine Macht, die sich dem Leben in seiner härtesten Form anpaßt, ihm eine Deutung gibt; die den kleinen Erdenmenschen unberührt und unbezwungen in seiner innersten, heiligsten Seele durch alle Not hindurchführt und gleichzeitig der allgemeinen Not die Kräfte zuführt, deren sie einzig bedarf. So gibt sich also das Christentum in dieser Zeit der ernsten Bewährung als schöpferisches Leben im Angesichte des großen Sterbens, als siegreichen Triumph bei allem Zusammenbruch: es gibt dem Tode einen lebenswahren Sinn. Die Quelle, die kraftströmend erst recht zu sprudeln beginnt, wo Menschenwitz und Menschenkraft am Ende sind, kann ihre geheimen Zuflüsse nicht im Diesseits haben.

Der Leser wird schon bemerkt haben, daß in diesen Gedanken etwas von dem Immanenzbeweis durchklingt, von dem Erweis der Göttlichkeit des Christentums aus seiner Bewährung im Leben, wie er ja gerade in Frankreich liebevoll gepflegt wurde. Der Gedankengang geht von der Einzelseele aus, die sich von den rauhen Außendingen weg auf sich selbst zurückgezogen hat; er findet seinen Weg zunächst auch nur zu gleichgestimmten Seelen. Nicht jeder hat die reiche Tiefe der Innerlichkeit, daß ihn das schmerzliche Draußen nicht mehr anficht. Mancher kann den Blick nicht ruhig auf die Gottesspur im Innern lenken, solange ihn das schreckliche Meduſenhaupt der Wirklichkeit anstarrt. Und hätte er sich in der Kraft des inneren Schwunges über diese feindselige Außenmacht hinweggehoben, die den Weg zum Gottesfrieden drohend versperrt, wäre auch die Seele mit einem stolzen „Dennoch" an den harten Dingen vorbeigeschritten, es bliebe doch das Gefühl, daß ein Feind im Rücken gelassen sei, und er möchte etwa bei Gelegenheit ausbrechen. Mit andern Worten, es fragt sich, ob der Bourgetsche Gedanke sich so erweitern läßt, daß er auch das rätselvolle äußere Geschehen aus dem schreckhaften Dunkel in sein verklärendes Licht zieht. Wir

[1] Wir haben nicht vor, den ganzen Inhalt des B.schen Buches hier wiederzugeben. Wir müßten sonst vor allem noch auf die ergreifend gezeichnete Gestalt der jungen Gattin des Arztes hinweisen. In ihrem Seelenkampfe gelangen die Lebensanschauungen der beiden Männer zu einem dramatischen Ringen. Anfangs in leidenschaftlicher Hingebung an ihren Gatten, in dem sie mehr noch den großen Gelehrten abgöttisch verehrt, entschlossen, mit ihm das Leben zu verlassen, versagt ihr die Kunst des „Opfers." Nicht weil sie feig wird, sondern weil sie am Beispiel des Offiziers, ihres Verwandten, ahnend erkennt, daß nicht das Opfer an sich groß ist, sondern nur das, das einen Sinn hat, den Sinn im Tode. Sie widmet sich nach dem Hingang beider ganz der Krankenpflege.

Menschen möchten, daß die grause Wirklichkeit da draußen noch aus ihrer ganz höllischen Verwirrung heraus einen Sinn bekennen müßte, der mit dem Sinn des Todes, den die Seele gefunden, harmonisch zusammenklingt.

Nicht so, als ob dem tieferen Nachsinnen das wahnsinnige Toben der Leidenschaften sich in säuselnde Paradiesesklänge umwandelte. Es ist bei allem Hohen des Krieges eben doch viel Ausbruch des verwerflichen „Untermenschentums" und viel Strafe für früher Ausgebrochenes. Wir erwarten gar nicht, daß der Herrgott solche Menschheitsschulden einfach begleiche und auslösche, wie ein schwacher, ewig „guter" Vater. Nein, was der ernste Mensch im Angesicht der uns umtobenden Außenwelt ersehnt, ist etwas anderes. Es wollte uns schon genügen, wenn wir nur Gottes Nähe durch alle Schrecknisse hindurch erkennen könnten; sowie ja auch ein Kind beim Gang durch den finstern Wald sich an die Mutter schmiegt: wenn es nur den Saum ihres Kleides hält, dann ist ihm nicht mehr bang.

Und Gott ist den Ereignissen nahe, und sie müssen trotz allem seine Nähe wiederstrahlen. Wir brauchen nur den oben eingeschlagenen Gedankenpfad weiterzuschreiten, um auf seine Spur zu kommen. — Wie ergeht es doch einer feinfühlenden Seele, wenn sie unbarmherzig in diesen Kriegswirbel hineingerissen wird? Es ist, als ob eine rohe Hand sie in die harten, sinnlosen Ereignisse hineindrücke; sie meint, zu vergehen über dem schmerzvollen Sich-Hineinfügenmüssen. Ihr Weh quillt aus der Tiefe empor, wie das Wachs an den Rändern emporquillt, wenn man es gewaltsam in die Siegelform preßt. Auch das scheint von außen ein gar rohes Tun. Doch siehe, schaut man jetzt die Innenfläche, da zeigen sich wundervolle Bildzüge, wo eben noch formlose Masse war. Wer wird noch die Form anklagen, wenn sie sich auch von außen roh und ungefüge ausnimmt, wie ein sinnloser Klotz?

Man mag es ein Geheimnis nennen (und welches höhere Licht erscheint dem erdhaft-blöden Auge nicht anfangs Geheimnis?) — aber es ist Tatsache: die besten Seelen, die reichsten, köstlichsten, reifen erst im Leid; erst da erhalten sie ihre eigene Weihe, eine heilige Siegelung. Erst in der Durchprägung durch hartes Weh beginnt in ihnen ein adliges Bild sich abzuheben: die Seele erwacht in dieser leidvollen Durchprägung zu ihrem Urbild. Wer einmal diesen geheimnisvollen Dienst der harten Schickungen begriffen hat, wird in heiliger Scheu von allem Fragen schweigen. Denn hier ist heiliges Land, und Gottes ewige Macht geht da auf Wegen vorüber, die über allen Menschenwegen sind; er kommt auf den Ereignissen dahergefahren, um auf dem Königsthron der Schöpfung, der begnadeten Menschenseele, Platz zu nehmen.

Jetzt braucht die Seele sich nicht mehr scheu wie vor einer sinnlos feindlichen Außenwelt zurückzuziehen, um einzig aus ihren eigenen Tiefen den siegreichen Sinn des Lebens und des Todes emporzuholen.

Es geht eine geheimnisvolle, tiefsinnige Beziehung zwischen dem Leid da draußen und der aufwärts gerichteten Seele, ein heiliges Abgestimmtsein aufeinander beginnt zu erklingen, eine erhabene Teleologie meldet sich an. Es liegt in den harten Schickungen etwas von dem Siegel, das der Menschenseele erst ihre wahren, tiefen Züge gibt. Und es ist nicht so, als ob eben nur tatsächlich

diese beiden, Leid und Seele, in ihrem Zusammenprallen Höherem dienten, als ob die beiden Reihen, die schweren Ereignisse und die lichtwärtsstrebende Seele, erst in einem unbegreiflichen Willen Gottes ihre gegenseitige Zuordnung hätten. In der lebendigen Seele ist diese eigenartige Teleologie auch als etwas Lebendiges, Beseeltes erfaßt. Sie hat ein geheimnisvolles Wissen darum, das keine Erfahrung ihr gegeben hat, daß äußeres Leid ihr Bestes zum Durchbruch bringt. Drum geht es von der hohen, edlen Seele trotz allem äußeren Grausen wie ein heimliches Grüßen zum herannahenden Leid, als wüßten sie schon voneinander, daß sie zusammen ein heilig Werk zu tun hätten.

Und man sage nicht: diese Fäden einer — gewiß heiligen — Zweckbeziehung seien doch gar zu zart, um die ungeheuren Massen von Leid und Tod aus ihrem feindseligen Hinterhalt hervorzulocken und sie gar zum Bundesgenossen der Seele zu machen; das alles, was die Seele da im Leid erfahren könne, sei nur eine schwache, wenn auch schöne Nebenwirkung aus dem großen Sterben. — So mag es uns freilich scheinen, die wir uns großer Maßstäbe längst entwöhnt haben, die wir irdisches Leid wie alles Erdengeschehen nur nach Erdenmaßen messen möchten. Wie aber, wenn der Ewighohe — und er thront auch über der schmerzerfüllten Erde! — in seiner ganzen Schöpfung kein wichtigeres Anliegen sähe, als wie er die Seele zu ihrer Vollendung führe; wenn alles Leid ihm nur als die harten Marmorstufen gälten, auf denen der Mensch zu Gottes Heiligtum emporsteigt? Denn Menschsein ist im tiefsten Sinne doch nicht Kleben an der Erdenscholle, ist nicht Hocken in irdischen Winkeln und auf irdischen Besitztümern. Das volle, freie Menschsein ist hienieden überhaupt nicht Haben und Genießen; es ist ein sehnendes Emporlangen, ein ruheloses Aufwärtsmüssen, weil Gott ihr von Anbeginn ein heimlichseliges Wort zugeflüstert hat, das sie nie vergessen kann, ein Wort vom Werden und vom Wachsen ihrem Gott entgegen. Es ist so: trotz allem großen Getue und Gedröhne, das sich mit dem Namen Weltgeschichte über die Erde wälzt, es gibt doch kein heiligeres Interesse, als daß in einer Menschenseele sich das Gottesebenbild gestalte. Und alles, was dazu mithilft, nimmt teil an dieser erhabenen Teleologie.

So gäbe es denn eine Höhe, an der das wüste Knäuel der verworrenen Erdendinge und die grausame Zermalmung von Menschenglück anfängt in eine heilige Harmonie zusammenzuklingen: Der Tod hat einen Sinn bekommen, das Töten und das Sterben. Was unversöhnlich schien, wird zur überirdischen Versöhnung in der Menschenseele, die bei ihrem Gott ist.

Liegt der Gedanke etwa zu hoch über der Erde, auf der wir stehen und leiden und sterben? Aber wer erwartet denn im Ernst, daß die Lösung des Lebens- und des Todesrätsels auf der breiten Heeresstraße platter Alltagsgedanken zu treffen sei? — Oder sollte dieses nicht der letzte Sinn des Todes sein, weil nur wenige sich zu ihm erschwingen werden? Aber der volle Sinn des Menschenlebens — und wie viel mehr des Todes! — ist immer etwas vor uns Liegendes, und nur ein kleiner Vortrupp wird es immer sein, der ihm in starkem Ausgreifen nahekommt. Was der dann auf den Höhen erschaut, das ruft er denen, die drunten aus den Tälern nachdrängen, als hohe Kunde zu, bis langsam ein frohes Gemurmel durch die Reihen weitergeht und auch die Trägen beflügelt.

Noch bliebe eine Frage: Warum hat denn Gott die Seele so erschaffen, daß sie erst im Leid ausreift wie die süße Frucht an der unbarmherzigen Sonnenglut? Liegt da nicht ein Irrationelles, ein Unauflösbares in unserem Wege?

Nun muß die Seele ganz still und demütig werden, um die Antwort aufzunehmen. Denn es geht eine alte, bange Kunde von einer Urschuld, die auf unserem Geschlechte lastet und die jede Einzelseele vielfach erneuerte, von einem Abfall von der Einheit des sittlichen Willens mit Gottes Willen zu dem Geschaffenen. Und daher, so sagt es Menschenahnung, so bestätigt es die Offenbarung, jenes Chaos in der Seele und den Dingen. Das aber ist die gnädige Huld Gottes, daß er aus all der Verwirrung noch einen Ausweg eröffnete; ja das ist der größte Triumph seiner Gerechtigkeit und Liebe, daß die Welt gerade mit der bittersten Auswirkung des Sündenfluches der schuldverstrickten Seele dienen muß beim Aufstieg zur endlichen Freiheit: Der große Sinn des Todes ist, Weg zu sein zum Leben.

Und daß uns nicht in Stunden dumpfer Mutlosigkeit der Sinn des Leides und des Todes wieder entschwinde, wenn er so gar schemenhaft und unwirklich erscheint neben der brutalen, lastenden Wirklichkeit der irdischen Not: so hat Gottes Huld uns diesen Sinn noch in einem ergreifend anschaulichen Bilde vor die Augen gestellt. Er sandte seinen eingebornen Sohn, daß er denselben Weg uns voranginge, und wir nur in heißer Liebe uns an ihm zu halten hätten: „Folge mir nach!“ — Alte Weisheit redete viel vom Logos, von der weltdurchwaltenden Vernunft; christliche Gottesgelehrtheit wußte dieses gebrochene Stammeln auf den wahren Logos, die unerschaffene Weisheit des ewigen Vaters, zu deuten. Er ist das persönliche Urbild, nach dem die ganze Welt geschaffen wurde, der Urquell der Vernünftigkeit der Welt, ihr tiefster Sinn. Und da durch Menschenschuld die friedvolle Welt des Anfangs wieder zu einem Chaos wurde, hat Gottes Wort noch einmal ihr Logos sein wollen. In seiner Menschwerdung, in seinem Leiden und Tod stellte er den Sinn der „neuen Schöpfung“ dar, die „in Wehen liegt, bis Christus aus ihr wiedergeboren“ wird. In ihm haben wir den Sinn alles Todes; denn er ist in seinem Leidens- und Todesgang „der Weg, die Wahrheit und das Leben“. Ernst Böminghaus S. J.

Ein goldener Ratsspruch.

In dem Archiv der Stadt Feldkirch (Vorarlberg) findet sich ein altes „Ratsbuch“. Angelegt wurde es „von Ammann und Rat“ am Feste der hl. Katharina „nach Christi Gepurt funfzechenhundert Jare“. Seine Bestimmung war: „darinn aller Hand sachen und Hanndlungen zu gedechtnuß zu schriben.“ Das in eine Pergamenturkunde aus dem Jahre 1495 gebundene „Ratsbuch“ umfaßt 113 unnumerierte Folioblätter in vier Lagen und trägt die Bezeichnung: Lade XIV Nr. 33. Gegen Schluß der vierten Lage findet sich auf einer freien Seite ein lateinischer, nur vier Worte umfassender Spruch. Aber so kurz derselbe auch ist, so verdient er doch in goldenen Buchstaben in allen Ratsstuben und in allen Parlamenten der ganzen Welt angebracht zu werden; bietet er doch das Heilmittel gegen die Hauptschwierigkeiten unserer Tage und aller Zeiten. Der bisher unbekannte Ratsspruch lautet: Obliti privatorum curate publica.

Vergeblich habe ich mich bemüht, die vier Worte ebenso kurz und treffend im Deutschen wiederzugeben. Von befreundeter Seite wurden als Übersetzungen vorgeschlagen: „Vergiß das deine, denk' ans Allgemeine!" oder „Vergiß das deine, sorg' fürs Allgemeine!" oder „Sorg' fürs Allgemeine und vergiß das deine!" Hoffentlich gelingt es einem der freundlichen Leser, eine noch treffendere Wiedergabe des Ratsspruches zu bieten. Spruch und Übersetzung dürften dann einen Ehrenplatz in den Sammlungen von „Wahlsprüchen" und „Geflügelten Worten" erlangen.

Wer den Spruch: Obliti privatorum curate publica geprägt hat, konnte ich bisher nicht feststellen. In seinem ersten Buche über die Pflichten spricht Cicero denselben Gedanken, nur nicht so packend, aus, wenn er schreibt: Ut utilitatem civium sic tueantur, ut, quaecumque agunt, ad eam referant obliti commodorum suorum (1, 85). Und lange vor Cicero hat Menenius Agrippa, wie Livius 2, 32 f. berichtet, demselben Gedanken beredten Ausdruck verliehen in der Parabel von der Empörung der Glieder gegen den Magen, und durch passende Anwendung derselben auf das gesamte Volk hat er die Plebejer zur Rückkehr bewogen.

Eine neue Wahrheit kündet der Spruch also nicht. Im Gegenteil, er bietet eine uralte Mahnung, aber er bietet sie in einer neuen, packenden Form. Und wenn je, so gilt die Mahnung: Obliti privatorum curate publica in unsern Tagen, in denen selbstlose Hingabe an das Gemeinwohl bis zum Heroismus gefordert und geübt werden muß. Joseph Fischer S. J.

Die katholischen Schriftsteller unter der neuen Standarte.

Zu Johannes Mumbauers 50. Geburtstag haben seine Freunde einen Almanach herausgegeben, der sich „Die Standarte" nennt (12° [296] Saarlouis 1918, Hausen, Mk. 2.50). Er enthält Beiträge aus 36 Federn. Darunter sind ein paar kritische Aufsätze. Das übrige ist Dichtung in gebundener und ungebundener Rede. Nicht alle literarischen Namen, auf die das katholische Deutschland stolz sein darf, sind vertreten; aber daß eine so stattliche Zahl, in der auch die Besten nicht fehlen, mit dankbarer Huldigung vor einen geistlichen Kritiker tritt, der weder über kirchliche noch über künstlerische Forderungen gefällig hinwegsieht, das ist für alle Katholiken deutscher Zunge eine große Freude. Denn schon dadurch wird der Almanach, der „noch keine Erfüllung sein" will (S. 14), eine hoffnungsvolle Verheißung. Er bekennt sich aber auch ausdrücklich zu dem Programm, „dem Deutschtum in katholischer Art zu dienen, das deutsche Wesen in katholischer Art auszuprägen" (S. 14).

Der erste Beitrag, der Mumbauer und den Dichtern des Almanachs diese Absicht zuschreibt, wird nicht sagen wollen, sie sei sonst niemand eigen. Er will wohl nur den Entschluß aussprechen, das, wozu Pflicht wie Neigung jeden deutschen und katholischen Künstler drängen muß, in gemeinschaftlicher Begeisterung unermüdlich anzustreben. Für weit mehr als die Hälfte der Mitarbeiter bedarf es übrigens dieser Versicherung gar nicht: sie haben die Jugend hinter sich und können auf Taten weisen. Die Neuheit des Almanachs kann daher kaum im Programm liegen, wie sich denn auch die Beiträge weder durch die Art noch durch die Stärke des deutschen oder katholischen Gehaltes von den Werken vieler anderer Schriftsteller wesentlich unterscheiden.

Aber es ist erfreulich, daß sich hier die Jungen, die mit neuen Formen des künstlerischen Sehens aufwachsen, zu der Weisheit bekennen, die einige der Alten erst nach langem Wandern gefunden haben: zur „Loslösung von einem veralteten, öden Formalismus, der gar kein Ausbrechen der Quellen gestattete". Diese jungen Dichter lassen sich jetzt von Professor Karl Muth vor Herders Bild führen und lauschen willig der Mahnung: „Was würde der gesagt haben, der sich zu der Meinung bekannte, ‚daß das Leben der Dichtkunst ausstarb, da der Ausdruck nichts als Kunst wurde, da man ihn von dem, was er ausdrücken sollte, abtrennte; der ganze Verfall der Dichterei, daß man sie ... in das Land der Kunst brachte und als eine Tochter der Künstelei ansah', — hätte er unsere formkünstelnden, nur aus dem malerischen Instinkt heraus dichtenden ‚Modernen' überhaupt erlebt!" (S. 120). Mumbauer aber schreibt im letzten Jahrgang von Ettlingers „Literarischem Ratgeber" (Kempten 1917, S. 13) an der Spitze seines Berichtes über „Belletristik": „Kunst, also auch die Dichtkunst, erschöpft sich nicht im Ästhetischen, sondern umschließt die verschiedensten Lebensgebiete, so insbesondere auch das Ethische." Und Muth warnt an der soeben erwähnten Stelle des Almanachs (S. 122 f.) mit Herders Worten, dem „häßlichen Götzen Modegeschmack" zu dienen, oder gar der „lüsternen Form" die „Unschuld unserer Nation" zu opfern. Hoffentlich wird nun kein Katholik mehr behaupten, auf unserer Seite betone man in der Literatur zu stark die sittlichen Forderungen: die verstünden sich ja von selbst.

Auch die künstlerischen Forderungen verstehen sich von selbst. Aber der Kritiker hat zu untersuchen, ob sie erfüllt sind. Da nun die erste künstlerische Forderung die des ungestörten ästhetischen Genusses ist, und da dieser sich nicht einstellen kann, wo der Widerspruch des Verstandes oder die Lüsternheit der Sinne geweckt wird, so ist das Gebot der Sittlichkeit zugleich ein Gebot der Kunst. Die jungen Dichter des Almanachs werden daher auch künstlerisch nur dann auf dem rechten Wege bleiben, wenn sie in ihren Liebesliedern die unverrückbaren Schranken des katholischen Sittengesetzes immer so heilig halten wie hier, ja wenn sie den Sturm ihrer Gefühle eher noch etwas strenger zügeln.

Die Kunstformen der Beiträge zeigen alle Wandlungen vom Naturalismus bis zum letzten Expressionismus, und auch die jeder Mode trotzende, immer frische Natürlichkeit schmückt manche Seite. Im ganzen halten sich die Dichter auf einer achtbaren literarischen Höhe. Wird sie zuweilen überschritten, so wird sie anderswo nicht ganz erreicht. Ungeachtet strengster Absage an den Formalismus droht einer sorgfältigen Wortkunst immer die Gefahr, sich an Worten zu berauschen, und anderseits verführt die Einstellung auf neue Werte leicht zu dem Wahn, sie verlangten einen bis zur Rätselhaftigkeit neuen Ausdruck. Auch wer z. B. beim Betrachten des jungen Fahnenträgers auf dem Titelbilde über dem mitreißenden Schwung die groben Linien vergessen kann, weiß vielleicht mit diesem Satz von der Seele nichts anzufangen (S. 186):

Unerlassen was ihr bliebe,
rührt im Tun
wem zu Liebe
und in Wahrheit auszuruhn
naht sie ihrer kalten Wiege,
wie der Wind,
was er biege,
noch in dunklen Blättern sinnt.

Wie schön hat dagegen derselbe Dichter ein altes Gefühl auf neue Weise in folgenden Zeilen ausgedrückt (S. 271 f.):

Die Augen schlugen ihm über und durchfurchten das Abendrot, bis seine Blicke in den letzten Wolkenbrand gerieten, der hinter seinem Haupte niederbrannte. Da blieben sie an zwei Planwagen haften, die ganz hinten vor der Röte mit einem Troß von Pferden und Knechten dunkel herwärts zogen. Die Heimat wallte ihm ins Blut, und sein Lager wurde hart.

Möge unsere dichtende Jugend, um ihre deutsche und katholische Standarte geschart, furchtlos und werbend in die Zukunft schreiten! Ihr leuchten glückliche Sterne. Sie hat gezeigt, daß ihr die neuen Mittel ihrer Kunst nicht fremd sind, aber wichtiger sind ihr die alten Ziele, die Hermann Bahr als Ergebnis seines Lebens und Denkens vor ihre ergriffene Seele stellt: „Die Willensfreiheit, die Zwecke, die sittliche Weltordnung, die Liebe, das Gute" (S. 252). Schade nur, daß Hermann Bahr seine zur Hälfte wertvollen, zur andern Hälfte aber allzu persönlichen und mindestens sehr mißverständlichen Gedanken über das Verhältnis von Vernunft und Glauben, die er aus Erwägungen Goethes ableitet (S. 243 ff.), nicht auch im Almanach mit den Anmerkungen versehen hat, durch die er in der „Kultur", dem Jahrbuch der „Österreichischen Leogesellschaft" (Wien 1917), einer falschen Begriffsbildung vorzubeugen sucht. Dort erklärt er nämlich: „Ich muß wohl nicht erst versichern, daß ich mich zur Lehre des Vaticanum bekenne, nicht zu den Meinungen Goethes und Kants" (S. 69). Seine gar zu allgmein gefaßte Behauptung der völligen Ratlosigkeit einer nicht durch den Glauben geleiteten Vernunft mißt er an den kirchlichen Lehrsätzen, daß die Vernunft dem Glauben vorausgehe, daß sie das Dasein Gottes, die Geistigkeit der Seele und die Freiheit des Willens mit Gewißheit beweisen könne. Und dann schließt er mit den männlichen und katholischen Worten: „Stößt also dem Leser hier irgend ein Gedanke zu, der sich von diesen Grundwahrheiten entfernte, so will ich ihn ausdrücklich davor warnen, meiner Absicht zuzumessen, was nur durch die Nachlässigkeit oder Zweideutigkeit einer unglücklich gewählten Wendung verschuldet wäre, ganz gegen meinen Willen und zu meinem Schmerze" (S. 70). Jakob Overmans S. J.

Inneres und äußeres Wachstum der christlichen Gewerkschaftsbewegung.

Wenn nicht alle Zeichen trügen, so kommt dem Arbeiterstand unseres Vaterlandes in künftigen Tagen erhöhte Bedeutung zu. Sein Einfluß auf die Gestaltung unseres ganzen Volks- und Staatslebens ist in stetem Steigen. Da ist es eine Kernfrage: Wohin führt dieser Weg? Für einen großen Teil der deutschen Arbeiterschaft können wir diese Frage heute noch nicht mit Klarheit beantworten. Die eigenen Führer tasten noch unsicher nach dem Pfad, auf dem sie ihre Massen leidlich geschlossen weiterführen können. Es ist ohne Prüfung durch Abstimmung schwer zu entscheiden, wie weit die Massen der sog. freien Arbeiterschaft durch ernstes Berufsstreben oder nur durch die Zauberformel des Schlagwortes und der Verneinung zusammengehalten werden, in welchem Umfang sie deshalb auch zu aufbauender Arbeit im Staatsleben fähig sind.

Um so wertvoller ist es, daß die in der christlich-nationalen Arbeiterbewegung zusammengeschlossene Minderheit unter kluger und weitschauender Leitung bereits

jetzt mit einem fertigen Programm hervorgetreten ist, das sich nicht nur seiner eigenen Reihen sicher fühlt, sondern auch geeignet ist, in seiner Klarheit und Festigkeit manchen noch schwankenden auf sich zu verpflichten. Die Gedanken, die in der Schrift „Die christlich-nationale Arbeiterbewegung im neuen Deutschland" (vgl. 92. Band S. 335 dieser Zeitschrift) vor Jahresfrist der Öffentlichkeit unterbreitet wurden, haben nunmehr auf dem vierten Deutschen Arbeiterkongreß vom 28.—30. Oktober 1917 zu Berlin, dessen Führung bei den christlichen Gewerkschaften ruht, förmliche Anerkennung durch die angeschlossenen Verbände gefunden. Schriftleiter Joos in M.-Gladbach gab ihnen in seiner groß angelegten Rede „Christlich-nationale Arbeiterbewegung und Lebensfragen von Volk und Reich" auf der Tagung erneut Ausdruck und Begründung. Stegerwald führte mit starker Hand in seinem Vortrag „Arbeiterschaft und Kriegsentscheidung" seine Berufsgenossen unmittelbar vor den Entschluß: Wir selbst müssen den harten Krieg entscheiden. Aller Sondernutzen muß dem Ganzen untergeordnet sein: „Nicht Spaltung, sondern Sammlung der Kräfte. Ein geschlossenes Volk, frei im Innern, stark nach außen."

Man fühlt, wie aus dieser Klarheit des Weges, aus der Festigkeit der Führer neues Leben spricht, wie all die kleinen — wenn in sich auch wichtigen — Forderungen der sozialen Tagespolitik wieder überleuchtet werden von hohen Zielen, von Idealen, die allein imstande sind, eine Volksbewegung zu erhalten und immer höher zu führen. Will eine Bewegung von andern in ihrem Werte anerkannt werden, so muß sie zunächst selbst sich ihres Wertes bewußt sein. Es ist unter diesem Gesichtspunkt besonders erfreulich, daß das neue Jahrbuch der christlichen Gewerkschaften (Köln 1918, Gewerkschaftsverlag), nachdem es die mögliche Zusammenarbeit der einzelnen Gewerkschaften besprochen hat, eine klare Zusammenfassung dessen gibt, was den eigentümlichen Wert der christlich-nationalen Gewerkschaftsbewegung ausmacht. Wir erachten diese scharf geformten sechs Sätze für wichtig genug, um sie zu voller Wiedergabe zu bringen:

1. Über die Gesamtstellung Deutschlands in der Welt wird zwischen sozialistischer Auffassung und der in der christlich-nationalen Arbeiterbewegung herrschenden in absehbarer Zeit keine Meinungsübereinstimmung herbeizuführen sein. Wir verwerfen im Gegensatz zur Sozialdemokratie nicht den deutschen Imperialismus in jeder Form. Wir wollen, daß sich die künftige deutsche Außenpolitik aufbaut auf Macht und Recht. Wir sind Gegner einer einseitigen Gewaltpolitik, sind aber der Meinung, daß Deutschland als Reich der Mitte zu seiner Sicherung nach wie vor einer starken militärischen Macht bedarf. Ohne militärische Macht ist im Hinblick auf die geographische Lage Deutschlands auf dem Gebiete der Außenpolitik ebensowenig etwas zu erzielen, wie in der Innenpolitik ohne politische Macht ein Einfluß möglich ist. Daneben erwarten wir natürlich, daß die deutsche Auslandspolitik verstärkt auf „moralische Eroberungen" eingestellt wird.

2. Wir stehen anders zur Monarchie wie die Sozialdemokratie. Wir wollen eine starke Monarchie, in der der Monarch etwas zu sagen und zu bedeuten hat, in der die Stellung des Monarchen nicht von dem jeweiligen Mehrheitswillen der Parteien abhängig ist. Die Sozialdemokratie erstrebt grundsätzlich die Republik; ein Teil derselben findet sich allenfalls ab mit einer Demokratie, in der dem Monarchen nur eine sehr bescheidene Stellung im Staatsleben eingeräumt wird.

3. Wir verwerfen das von der Sozialdemokratie erstrebte parlamentarische Regime. Wir wollen keine einseitige Regierung aus den Mehrheitsparteien; wir

wollen lediglich, daß die Stellung des Parlaments befestigt wird, die Volksvertretung auf die Gestaltung der Politik verstärkten Einfluß bekommt, ihr aber auch verstärkte Verantwortung zufällt.

4. Wir sind ebenfalls für staatlichen Zwang im Wirtschaftsleben. Über die Grenzen des Zwanges dagegen gehen unsere Meinung und jene der Sozialdemokratie weit auseinander. Wir sind für staatliche Monopole, wo sie sich als zweckmäßig erweisen, nicht aber schlechthin für Vergesellschaftung der Produktionsmittel. Wir vertreten den Standpunkt, daß der Staat nie aus der Volkswirtschaft das machen kann, was eine auf Privatinteresse beruhende Volkswirtschaft zu leisten vermag. Nur müssen die sich widerstreitenden Interessen zwischen Privatwirtschaft und öffentlicher Volkswohlfahrt durch den Staat ständig im Gleichgewicht gehalten werden.

5. Wir sehen im Gegensatz zur Sozialdemokratie nicht in dem einzelnen Individuum, sondern in der Familie die Urzelle des Staates. Wir wollen daher das Familienleben gepflegt, gefestigt und veredelt, und daher die Frau nicht in die politischen Kämpfe hineingezogen wissen. Aus dieser Gesamtauffassung heraus können wir uns mit dem aktiven und passiven Wahlrecht der Frauen zu den politischen Körperschaften nicht befreunden; zu den Schuldeputationen, zur Armenpflege, Wohnungspflege usw. dagegen wünschen auch wir, daß die Frauen angemessen herangezogen werden.

6. Wir beurteilen die ideellen und sittlichen Güter im Volksleben anders als die Sozialdemokratie. Der Mensch lebt nicht vom Brot allein. Der Mensch kann sich weiter nicht teilen im Hinblick auf seine wirtschaftlichen und sozialen Bedürfnisse auf der einen und der ethischen und sittlichen Anschauungen auf der andern Seite.

In ihrer entschiedenen Frontstellung zur Sozialdemokratie, besonders zu dem, was man sozialdemokratische Weltanschauung nennen kann, sind diese Sätze eine vorzügliche und scharfe Richtlinie für alle besonnenen Männer der Arbeit. In ihrer Klarheit und Festigkeit verbürgen sie aber auch der christlich-nationalen Arbeiterbewegung einen neuen Aufstieg. Schon hat dieser in recht erfreulicher Weise eingesetzt. Sank die Mitgliederzahl unter dem ersten Einfluß des Krieges von 341 735 am Jahresschluß 1913 auf 162 425 bis zum Jahresschluß 1915, so trat 1916 zunächst ein Stillstand (178 907) und seitdem ein starkes Anwachsen ein. Auf dem vierten Arbeiterkongreß konnten die christlichen Gewerkschaften ihre Zahl wieder mit 404 000 Mitgliedern, einschließlich 157 000 im Heere befindlicher angeben. Es besteht begründete Hoffnung, daß die Mitglieder in der Heimat allein schon in kurzer Frist die frühere Gesamtmitgliederzahl erreichen werden. Zeigt sich selbstverständlich dieser neue Aufschwung auch in der übrigen organisierten Arbeiterschaft, so ist es doch besonders hervorzuheben, daß die verhältnismäßige Zunahme bei den christlichen Gewerkschaften größer ist als bei den sog. freien Verbänden.

Constantin Noppel 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.

«Aufstieg der Begabten»?

Mit dem Aufflackern der nationalen Begeisterung bei Kriegsbeginn schien der rechte Augenblick gekommen, den alten Ruf nach der „nationalen Einheitsschule" neu zu erheben. Und es geschah mit verdoppelter Kraft. Aber die Tonstärke erregte, da nicht begründet, Verdacht; und als aus dem Lärm Nebenstimmen sich bemerkbar machten, die parteipolitische Färbung hatten, erhob sich weithin Widerspruch. Da verklangen Trompetengeschmetter und Schlachtruf. Es wurde stiller. Es fragt sich nur: Ist der alte Plan, hinter dem doch nicht weniger als eine Weltanschauung stand, wirklich aufgegeben? Oder ist unter die alte Melodie ein neuer Text gesetzt mit wesentlich gleichem Inhalt? Heute hallt Deutschland wider vom Losungswort „Aufstieg der Begabten!" Ist das der neue Text?

1. Zunächst sei betont: Das neue Schlagwort ist im jetzigen Augenblick zugkräftig; ja es könnte für jeden deutschen Patrioten ein Zukunftsprogramm bedeuten, wenn es nicht im Munde vieler belastet wäre mit dem Makel des Staatssozialismus und einseitigen Intellektualismus.

Unser Erziehungswesen hat im Weltkrieg gewiß seine Feuerprobe bestanden. Aber da und dort hat sich doch Rostansatz gezeigt. Was z. B. von unserer Auslandsdiplomatie durchsickerte, nötigte nicht gerade die Überzeugung ab, daß alles klappte; und die Forderung ist verständlich: bei Posten, die unsere Weltstellung so nah berühren, darf in Zukunft ein klingender Name und Protektion den Befähigungsnachweis nicht mehr ersetzen. Viel bedeutsamer ist eine andere Erwägung. Der Krieg hat von uns Opfer gefordert so groß, hat uns Zukunftsaufgaben gebracht so schwer, daß man nicht Pessimist sein darf, wenn man an ihren Ersatz, an ihre Erfüllung glauben will. Opfer! Ich rede nicht von den vernichteten Milliardenwerten, nur von zerstörter Volkskraft, zerstörten Menschenleben. Unsere Regierungen haben, diese Ehrlichkeit ist ihnen hoch anzurechnen, bis zuletzt Verlustlisten veröffentlicht. Ihre Zahl geht in die Hunderte, und jede hat 20 und 30 und 40 Seiten; und in den zahllosen Kolumnen stehen viele, viele Namen. Im günstigsten Fall dabei: krank, verwundet. Und wenn die meisten wieder gesunden, vielen ist Lebenskraft und Schaffens-

freude für immer zerstört. Aber da kehrt oft und oft wieder das traurige „gefallen". Die Heerstraßen, die der Krieg gezogen ist, sind umsäumt von Massengräbern; die Tausende und Hunderttausende, die dort ruhen, kehren nie wieder. Die meisten waren einfache, stille Leute, die auf der Bühne des Lebens sich mit Neben- und Statistenrollen begnügen mußten. Aber sie sind doch fort. Der Pflug, den ein starker Arm einst durch fruchtbare Saatfelder führte, rostet einsam. Die Hand, die in dumpfer Fabrik sausende Maschinen betreut, verwest in fremder Erde. Und es sind ihrer so viele, unzählige, die kein deutsches Getreide mehr bauen und von Deutschlands Gewerbefleiß nicht mehr zeugen. Und wer ersetzt sie? Aber der Kriegsruf hat auch die geistige Edelblüte unseres Volkes unter die Waffen gerufen. Der Künstler ließ sein Werk als Torso stehen; der Gelehrte brach ab mitten in kühnem Gedankenflug. Laboratorien und Geschäftsräume verödeten, Universitäten und höhere Schulen entvölkerten sich. Und auch da brach der Tod ein. Wenn die Friedensglocken tönen, wird mancher Posten trauern und verlassen stehen; und unsere Jugend, von der wir eine reiche Ernte hofften, ruht in der Erde, nicht zum Keimen — zum Modern. Ach, wieviel Intelligenz und Willenskraft, wieviel alte Erfahrung und junge Hoffnung ist zerstört! Und wer wird sie ersetzen, die Gefallenen?

Und die Zukunft? Es mag einer ein sonniger Optimist sein; er mag überzeugt sein, daß wir militärisch glänzend gesiegt haben; er mag verneinen, daß wir wirtschaftlich besiegt seien; er mag auf einen Frieden bauen, der die Grenzen unserer Macht weit hinausstreckt über Deutschlands Marken. Aber kann er ohne Sorge an die kommenden Zeiten denken? Wird es gelingen, ohne Erschütterung den Krieg in die Friedenswirtschaft überzuleiten? Wird unsere Industrie Rohstoffe und Absatzgebiete finden? Wie sollen die Milliardenlasten, die uns dauernd drücken, wie sollen die Kriegsschulden beglichen werden? Wie sollen bei höchster Anspannung der Steuerkraft und stark vermindertem Nationalvermögen alle die Kulturaufgaben, die uns innerhalb der eigenen Grenzen und draußen in der weiten Welt von der Vorsehung zugewiesen sind, erfüllt werden? Da stehen wir vor Aufgaben, für die uns alle Vergleichungspunkte und Maßstäbe fehlen, weil unser Erdball noch nie Zeuge einer solchen Katastrophe gewesen ist. Nur das ist klar: es heißt jetzt alle und jede Kraft, die in der Tiefe unseres Volkes schlummert, ausgraben, entfalten, verwerten bis an die Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit, auch wenn einzelne Klassen, die

bisher zwar nicht die Intelligenz, aber die leitenden Stellen in Erbpacht hatten, auf ihre Vorrechte verzichten müssen. Das ist heute das Interesse des Staates; darauf hat aber auch das Volk selbst gegründeten Anspruch.

Als Themistokles seine großzügige Flottenpolitik begann, war er auf die besitzlosen Volksmassen angewiesen für die Bemannung. Und sie erfüllten die auf sie gestellten Hoffnungen. Sie setzten Kraft und Leben ein für die Freiheit und Größe ihrer Heimat. Von ihrem Blut rötete sich das Meer bei Artemision und Salamis und Mykale. Vom Preis ihrer Siege hallte ganz Griechenland wider. War es ein Wunder, daß der große Staatsmann den Braven, die den Großteil der Opfer und Lasten getragen, politische Gleichberechtigung gewährte? Drängt heute nicht die gleiche Pflicht? Gewiß werden im Gedenkbuch dieses Krieges an erster Stelle stehen die Namen eines Hindenburg und Ludendorff und all der geistigen Größen, die für den Riesenkampf an den äußeren und inneren Fronten die Pläne entworfen haben. Aber eine Ehrenstelle verdienen auch die Namenlosen, die im Schmutz der Schützengräben, im Schrecken des Trommelfeuers ihr Höchstes, ihr Alles, ihr Leben eingesetzt und den Sieg errungen haben, nicht durch die Masse — sie waren in der Minderzahl —, sondern durch ihre unvergleichliche Hingebung, ihren Opfermut und Gehorsam. Ich bin kein Freund von öder Gleichmacherei, die im praktischen Leben sich doch nicht durchführen läßt. Aber sicherlich haben die Helden aus dem Volk für ihre Kinder doch wenigstens das Recht erstritten und erblutet, teilzuhaben an allen Gütern des neuen Deutschland, das die Väter geschmiedet, aufzusteigen zu den Höhen des Lebens, wenn sie dafür die nötigen Eigenschaften besitzen.

Ist also die Forderung „Aufstieg der Begabten" nicht eine Forderung der Zeit? Gewiß; aber es handelt sich darum, festzustellen: was heißt begabt und Aufstieg? wie läßt sich das Vorhandensein der Begabung sicher konstatieren? wie ist der Aufstieg praktisch zu bewerkstelligen?

2. Was heißt begabt? was ist Begabung? Der Erzieher ist nicht schöpferisch tätig. Der hl. Chrysostomus vergleicht ihn mit dem Töpfer. Die Natur des Kindes ist der Stoff, den er formt, der Keim, den er entwickelt und entfaltet. Dieser bildet also die Voraussetzung jeder Erziehung, bedeutet aber auch seine Grenze. Der heißersehnte Nürnberger Trichter wird nie erfunden; mögen Erzieher und Zögling alle Kräfte anspannen, über die in der Natur des Kindes liegenden Kräfte hinaus führt keine Erziehung. Diese keimartig in Leib und Seele ruhenden, der Ent-

wicklung fähigen Kräfte können wir Begabung nennen, wenn wir sie als ein Geschenk auffassen, das der Schöpfer dem jungen Erdenbürger mit ins Dasein gegeben hat. Begabt wäre dann der zu nennen, der in irgendeiner Fähigkeit (körperliche Gesundheit, Sinnesschärfe, Gedächtnis, Phantasie, Verstand, Energie, Initiative, Gemütstiefe, religiöse Wärme usw.) oder aber in seiner Gesamtstruktur das Mittelmaß überragt.

In den letzten Jahren hat aber der Begriff, besonders unter dem Einfluß der „Begabungsforschung", eine starke Einschränkung erfahren. Neumann, einer der Hauptführer der modernen Experimentalpädagogik, sagt (Vorlesungen II² 97), Begabung könne bedeuten 1. die Summe der intellektuellen Fähigkeiten eines Menschen, abgesehen vom Grad ihrer Ausprägung; 2. den allgemeinen Grad seiner intellektuellen Befähigung (gleichsam sein geistiges Niveau) und 3. nur den höheren Grad dieser Gesamtbegabung. Er fügt ausdrücklich hinzu, daß „Begabung" nur auf Befähigung im *intellektuellen* Gebiet des Seelenlebens verweise. An anderem Ort bestimmt der gleiche Gelehrte unsern Begriff vom psychologischen Standpunkt aus (II² 700 ff.) und kommt zu dem Ergebnis, „daß Begabung in erster Linie durch einen *qualitativen* Faktor im geistigen Leben zustande kommt, durch die Ausbildung des Denkens (und der Phantasie)"; daß dazu eine gewisse Intensität des geistigen Lebens, eine bestimmte intellektuelle Energie kommen muß, und daß Gefühl und Willen auf den Verstand, sein rasches oder langsames Arbeiten einwirken. Also in jedem Fall ist ihm (und seine Auffassung ist die herrschende) Begabung ein Intellektuelles. Begabt sein heißt demnach *intellektuell* den Durchschnitt überragen. Und die Forderung „Aufstieg der Begabten" kann nur bedeuten: die intellektuell hochbegabten („intelligenten") Kinder der niederen Stände sind aus der Volksschule den höheren Schulen (Gymnasium oder Oberrealschule) und der Universität zuzuführen. Und in diesem Sinn ist das Schlagwort ein Hauptpunkt im Programm der „nationalen Einheitsschule".

Ich meine aber, die gesunde Vernunft müßte dagegen einen doppelten Protest erheben. Zuvörderst gegen die Überschätzung des Intellektuellen. Es ist Kerschensteiner sehr zu danken, daß er unermüdlich gegen diesen Mißstand unseres Erziehungswesens ankämpft. Wissenschaft und Praxis bezeugen es einmütig: außer dem Verstand spielen im Leben eine ebenso wichtige, oft wichtigere Rolle hervorragende Gaben des Willens und Herzens und der religiösen Sphäre. Erleben wir es denn nicht oft bei den

Schülern unserer Gymnasien, daß viele sog. Überflieger im Strom des Lebens versinken, fast spurlos? Und andere, denen ihre geistige Unfähigkeit dokumentarisch bezeugt worden, entwickeln eine Organisationsgabe, eine Tatkraft, die zu den schönsten Erfolgen führen. Fast jedem wird, wenn er in der Geschichte seiner eigenen Jugend blättert, in der Erinnerung irgendein Lehrer aufsteigen, der, obwohl hochbegabt und wissensschwer, doch ohne bildenden und erzieherischen Einfluß, ein Spielball jugendlichen Übermutes war. Der Gedanke an andere Erzieher ist uns ein Schatz fürs Leben: das waren Männer von harmonisch ausgeglichenem Wesen, ganze Charaktere. Und ein Pfarrer von Ars hat heute in der großen Geschichte einen Ehrenplatz, wenn auch das Prädikat „schwachbegabt" wie ein Alpdruck auf seinen Studienjahren lag. Nein, über den wahren Wert eines Menschen entscheidet nicht sein Verstand; der ist kalt und gefühllos. Die Schwierigkeiten des Lebens fordern stahlharte Energie; seine Nöten schreien nach einem liebenden Herzen; und über allem muß schweben, stützend und segnend, der Genius der Religion.

Und ein zweiter Protest gegen den „Aufstieg". Soll denn wirklich jetzt auch in die niederen Klassen jener Dünkel getragen werden, der unsere „besseren" Stände beherrscht, als ob sich eigentlich nur der mit Ehren sehen lassen könne, der den Einjährigenschein in der Tasche trägt? Glaubt man, es liege im Interesse unseres Volkes, den Trieb nach oben und damit die Unzufriedenheit mit ihrer Lage systematisch in die Massen unserer Industriearbeiter und Bauern zu werfen? Und was wäre dann die notwendige Folge, wenn der „Aufstieg" zur allgemeinen Tatsache würde? Doch offenbar die, daß die gelehrten Berufe noch mehr überfüllt, dem Bauern- und Arbeiterstand, den Handwerken und Künsten aber fast alle geistig regsamen Köpfe entzogen würden. Es wäre wahrlich der beste Weg, um neben einer geistig hochstehenden Oberschicht eine degenerierte, versimpelte Unterschicht heranzuzüchten. Der „Aufstieg" der wenigen würde zum „Abstieg" des Volkes.

Dem Ruf „Aufstieg der Begabten!" stellen wir darum den andern entgegen: „Freie Bahn den Tüchtigen!" Unser Schulwesen muß, und dazu braucht es keine wesentlichen Änderungen, so geregelt sein, daß neben dem Verstand auch alle andern Seelenfähigkeiten entwickelt werden können. Und zeigt sich irgendwo ein besonderes Talent, sei es spekulativer oder praktischer Art, für Kunst oder Technik, so soll ihm Gelegenheit geboten werden, sich weiter zu entfalten. Man soll sich aber hüten, jede

hervorragende Verstandesanlage auf die wissenschaftliche Bahn drängen zu wollen. Vielleicht leistet sie in Kunst oder Handwerk, Handel oder Industrie Größeres als in einem akademischen Beruf. Jedenfalls verlangt unser Wirtschaftsleben nach dem Krieg mehr denn je auch geistige Kapazitäten.

„Freie Bahn den Tüchtigen" besagt aber auch Parität. Damit muß gebrochen werden, daß gewisse Stände, Parteien, Weltanschauungen, Konfessionen große Gebiete des öffentlichen Lebens wie Privatdomänen für ihre Anhänger reservieren. Es ist doch merkwürdig, wie an unsern Universitäten wissenschaftliche Befähigung und liberale Weltanschauung so eng verkoppelt waren, hinein bis in die protestantische Theologie. Daß ein katholischer Taufschein, erst gar praktizierender Katholizismus seinen Besitzer für eine Professorenstelle weniger geeignet, meist als ganz ungeeignet erscheinen ließ, war so selbstverständlich, daß jede Ausnahme in der Presse glossiert wurde. Ebenso merkwürdig ist es, daß in dem paritätischen Staate Preußen und sonstwo die Kapazitäten für höhere Beamtenlaufbahn fast nur in protestantischen Kreisen erwuchsen. Geradezu unwürdig aber war es, wie im deutschen Rechtsstaat katholischer Klerus und katholische Orden ohne jede Rücksicht auf Befähigung in ihrer Tätigkeit auf Schritt und Tritt eingeengt waren, während andere, selbst staatszerstörende Tendenzen freie Bahn hatten. Man sagt uns vielleicht, der Krieg habe hierin Wandel geschaffen, und weist hin auf die Berufung Hertlings und Stegerwalds und die Aufhebung des Jesuitengesetzes. Es sei dankbar anerkannt, daß in manchen Kreisen eine Verständigung mit den Katholiken ehrlich gesucht wird. Aber das Echo, das die genannten Ereignisse weithin gefunden haben, heißt uns doch die Hoffnungen nicht zu hoch spannen und nicht bloß im Namen der Gerechtigkeit, sondern ebenso in dem des „Aufstiegs der Begabten" rufen nach Parität.

3. Unsere zweite Frage lautet: Wie läßt sich Begabung mit einiger Sicherheit feststellen? Die Frage ist von grundlegender Bedeutung, vorausgesetzt, daß unser Schulwesen unter dem Gesichtspunkt des Aufstiegs der Begabten wesentliche Änderungen erfahren soll. Denn wozu ein riesiger Apparat und gewaltige finanzielle Aufwendungen für Begabte, deren Begabtheit nicht festgestellt werden kann, sich am Ende gar hinterdrein als Unbegabtheit entpuppt?

Bisher haben diese Frage die Eltern der besseren Stände höchst einfach dadurch entschieden, daß sie alle ihre Söhne ins Gymnasium schickten

und so für begabt dekretierten. Und es war höchst gefährlich, wenn ein Professor an der Berechtigung dieses Dekrets auch nur leisen Zweifel zu äußern wagte. Er durfte den Buben gleichgültig, faul, zerfahren schelten; aber dumm? um keinen Preis! Es wäre an der Zeit, daß diese Entscheidungsinstanz, die unsere höheren Anstalten mit Ballast füllt und wirklich Begabten Licht und Sonne nimmt, endgültig ausgeschaltet wird.

Viel objektiver ist jene Methode, die unsere Schulen fast ausnahmslos anwenden: die Begabungstaxierung nach den Leistungen. Wer kennt ihn nicht, den gestrengen Herrn Professor, der nach jedem aus Vergil oder Xenophon übersetzten Satz sein Notenbuch zur Hand nahm und gewissenhaft seinen Eintrag machte? Und wenn Hefte zurückgegeben wurden, da suchte unser Auge mit Spannung immer zuerst den Schluß, wo blutigrot uns unser Urteil entgegenleuchtete. Schließlich haben wir Pennal und Universität Ade gesagt, jenes Dokument in der Tasche, das uns als Studenten erster, zweiter, dritter Güte charakterisierte und den Gang der Beförderung bestimmte. Dieses Urteil hat oft gestimmt; aber oft ist es auch vom Leben umgeworfen worden. Und es kann nicht anders sein. Die Schulstoffe sind eng begrenzt, und an manche Seelenkräfte, die fürs Leben entscheidend sind, wenden sie sich nicht. Und die Leistungen sind nicht einfach ein Resultat der Schülerbegabung. Da sprechen ebenso mit Wirkungen des Milieus, in dem der Schüler steht, und die Lehrtätigkeit des Professors. Und je mehr das Drillsystem vorherrscht, um so mehr zeugen die Leistungen von der Art des Lehrers, nicht von der Begabung des Schülers. Je mehr die Schule die Selbsttätigkeit der Schüler fördert und sich auch an die künstlerischen, sozialen, organisatorischen, religiösen Neigungen und Fähigkeiten wendet, wie es in manchen Pensionaten geschieht, um so eher ist sie imstande, ein einigermaßen sicheres Begabungsurteil zu fällen. Aber von Unfehlbarkeit wird es auch dann stets weit entfernt bleiben.

Ganz zuverlässige Maßstäbe will uns die Experimentalpsychologie liefern. Nach Art, teilweise mit den Methoden der Naturwissenschaften hat diese junge Disziplin auch die Erforschung des jungen Menschen in den Bereich ihrer Tätigkeit gezogen. Freilich ist das große Gebiet sehr ungleichmäßig durchgearbeitet worden. Am besten bekannt sind uns die ersten Kindesjahre; die Schulzeit ist schon stiefmütterlich behandelt; die vielfach entscheidende Pubertätszeit ist eine terra incognita. Es ist ja erklärlich, daß man zuerst jene Gebiete in Angriff nahm, wo die Probleme noch

relativ einfach liegen. Eine an Bedeutung immer zunehmende Rolle spielt nun hier auch die Begabungsforschung, die mit dem Namen des Franzosen Binet verknüpft ist. Dieser verwandte das aus Amerika stammende sog. Testverfahren. Durch „Stichproben", die er an einzelnen Kindern und ganzen Klassen vornahm, suchte er festzustellen, in welchem Grade der Untersuchte eine bestimmte geistige Fähigkeit besitze und welches die Normalhöhe dieser Fähigkeit für ein bestimmtes Alter sei. In seiner zweiten Skala lauteten z. B. seine Tests für Zehnjährige: die Monate des Jahres nennen; Benennung von neun Münzen; aus drei Worten einen Satz bilden; Intelligenzfragen (1. Reihe z. B.: „Was muß man tun, wenn man den Zug verfehlt hat?" 2. Reihe z. B.: „Was muß man tun, wenn man sich auf dem Weg zur Schule verspätet hat?"). In der späteren dritten Skala lauten die Tests für die gleiche Altersstufe: fünf Gewichte ordnen, Zeichnung aus dem Gedächtnis kopieren, Kritik absurder Sätze, schwierige Fragen verstehen, drei Worte zu zwei Sätzen ordnen (Neumann II² 162 181). Neumann und andere haben dieses Testverfahren wesentlich verbessert; es hängen ihm aber immer noch anerkanntermaßen schwere Mängel an. Nun mag man zwar hoffen, daß durch rastlose Arbeit diese Mängel beseitigt, das Arbeitsfeld immer ausgedehnter, die Resultate immer sicherer und allgemeiner werden. Aber für uns lautet ja die Frage: Ist die Experimentalpsychologie heute schon imstande, uns zuverlässige Maßstäbe für Begabungstaxierung zu bieten? Und da kann die Antwort nur lauten: Im ganzen nein.

Die Untersuchungen haben sich wesentlich auf das intellektuelle Gebiet beschränkt, und auch dieses nicht in seiner Gesamtheit erfaßt. Wir haben Aufschluß bekommen über Anschauungs- und Vorstellungstypen, über Gedächtnis, Aufmerksamkeit, Ermüdungskurven, Arbeitsschnelligkeit, Aussagefähigkeit. Wie man sieht, sind die schwierigen, eigentlichen Verstandesprobleme (das eigentliche Denken, besonders das Neues erfindende, und die Phantasie) nicht behandelt. Für alle andern menschlichen Fähigkeiten aber, die riesigen Gebiete des Willens- und Gefühlslebens und des Religiösen, ist experimentell sehr wenig geschehen. Und doch liegen gerade hier die Begabungen, die in der Praxis entscheiden und dem Verstand erst Erfolg sichern. Und dazu noch die subjektiven Schwierigkeiten. Soll der Lehrer die Begabungsprüfung vornehmen? Der arme Mann, der durch die riesige Literatur sich durcharbeiten, der seine 50 Schulkinder alle genau beobachten und prüfen, Kinder im Alter von 9 und 10 Jahren, wo

Wurzelhaftes und Angelerntes so schwer zu scheiden ist, ihr Milieu und seine Wirkungen studieren soll! Oder soll es der psychologische Fachmann tun, dem des Kindes Familienverhältnisse und tägliches Leben unbekannt sind? Kurz, wir müssen uns bescheiden; wesentlich sind wir in der Beurteilung der Beanlagung über unsere Väter nicht hinausgekommen. Wenn sie in zahllosen Fällen sich geirrt haben, so wird uns das auch in Zukunft nicht erspart werden. Und das ist nicht tragisch zu nehmen. Wenn ein wirkliches Talent statt im 10. erst im 15. Jahre entdeckt wird, so kommt es etwas älter, aber auch reifer zur Wirksamkeit. Und erleidet ein vermeintliches Talent mit 16 oder 17 Jahren Schiffbruch, so war es länger in der Schule, als unbedingt nötig war. Aber was sind denn das für Verluste, wenn wir an unsere Kriegsopfer denken? Mit jedem großzügigen Geschäft ist ein Risiko verbunden; wir müssen bereit sein, „Knaben zu opfern, um Männer zu gewinnen". Allerdings, für „Begabte" neue Schulsysteme gründen, scheint uns bei dem derzeitigen Stand der Begabungsforschung ein zu großes Risiko.

4. Noch bleibt die dritte Frage: Wie ist der „Aufstieg" praktisch zu bewerkstelligen? Eine positive Antwort ist schwer, wie aus der Unmasse von Vorschlägen zu sehen ist, die gemacht werden und dazu die Eigentümlichkeit haben, daß sie sich vielfach diametral entgegenstehen. Ja eine allgemeingültige Antwort ist geradezu ein Unding. Die Bedürfnisse in den einzelnen Teilen unseres Vaterlandes und in den einzelnen Ständen und Berufen sind verschieden. Verschieden die bisherige Entwicklung des Schulwesens, an die doch jede Neuordnung anknüpfen muß. Viel leichter ist zu sagen, was wir von unserem Standpunkt ausgeschlossen haben wollen.

Nicht notwendig scheint uns eine völlige Neuregelung unseres Schulwesens, ganz neue Typen von Begabtenschulen. Es muß immer wieder betont werden, daß auch schon bisher ein Sichemporarbeiten aus niederem Stand recht wohl möglich war, besonders im Süden und in katholischen Kreisen. Auch darf die finanzielle Seite nicht außer acht gelassen werden. Wenn heute die großen Städte in edlen Wettstreit geraten sind, welche von ihnen zuerst und am freigebigsten für den „Aufstieg" sorgt, so ist das ein ehrendes Zeichen für ihren Opfergeist. Aber die Frage ist doch berechtigt: Werden die Hunderttausende nach dem Krieg ebenso leicht fließen, wie jetzt? Und wenn man schon einmal dem demokratischen Zeitgeist Zugeständnisse machen will, wäre es nicht demokratischer, statt eine geistige Elite höherzuführen, die Volksbildung solider zu gestalten,

die Fortbildungs-, Fach- und Abendschulen weiter auszubilden zum Besten der „Tüchtigen" in Handwerk, Kunst und Industrie? — Unter keinen Umständen ist ein gangbarer Weg die Einheitsschule, weil sie Staatssozialismus auf dem Gebiete der Erziehung ist und nicht einmal die Eignung hat, die verschiedenen Talente zu erkennen und zu fördern. Es ist doch bedeutsam, daß Kerschensteiner, der in Kiel die bekannten Resolutionen zum Sieg geführt hat, heute meint (Das Grundaxiom des Bildungsprozesses S. 57): „Man vergesse niemals, daß die Einheitsschule mit ihrem undifferenzierten Unterbau das Ergebnis eines Kompromisses ist." Das heißt doch, daß sie eben wegen ihrer mangelnden Differenzierung ungeeignet ist, die verschiedenartigen Talente zu erkennen und zu fördern. Man verschone überhaupt das deutsche Volk mit jeder staatlichen Uniformierung dieses Gebietes. Die moderne Entwicklung ist dem Erwachsen von Charakter und Initiative sowieso nicht günstig. Die Vertrustung von Industrie und Handel hatte schon vor dem Kriege großen Umfang angenommen, der Krieg selbst hat uns den schönsten Staatssozialismus gebracht. Solange er seine Hand nur auf Kartoffeln und Getreide legt, mag es erträglich sein; aber jugendliche Gehirne und Intelligenzen sind vor ihm zu retten. Bisher war der staatliche Stempel nur notwendig, um auf den Titel „gebildet" Anspruch erheben zu können; „begabt" konnte man sein ohne besonderes Zeugnis. Soll auch dieses letzte Privileg, dieses Naturrecht des Verstandes, geopfert werden? Mag man sich aber den Aufstieg denken, wie man will, zu einer weiteren Abbröckelung des konfessionellen Charakters unserer Schule darf er jedenfalls nicht führen. Der Krieg hat gottlob die Konfessionen einander nähergebracht, gegenseitiges Verstehen und Achten gefördert. Und so soll es bleiben; wir wollen nie wieder vergessen, daß wir Brüder sind. Wir haben aber in diesem Kriege auch unsere katholischen religiösen Werte besser schätzen gelernt und wollen, daß sie ihre schöpferische Kraft bewähren, wenn wir nach Friedensschluß an den Neubau schreiten. Ich könnte mir kaum ein größeres Unglück denken, als wenn Parität und Toleranz zu einer Verwischung der Gegensätze und damit zur Verflachung führten. Mit Recht sagt der Protestant Baumgarten (Erziehungsaufgaben des Neuen Deutschland S. 117): „Wer Erziehung zur Einmütigkeit so versteht, daß dadurch der Burgfriede zwischen den Konfessionen verewigt werden soll, der verurteilt unser Volk zur Oberflächlichkeit und Gleichgültigkeit gerade in den innersten Punkten des persönlichen Lebens." Wenn aber irgendwo, so gilt der Satz im Schulwesen.

Erziehen heißt doch nicht bloß Kenntnisse und Fertigkeiten beibringen, sondern vor allem Willen und Herz erfassen, das Leben dauernd regeln auf der Grundlage von Werten, die unerschüttert stehen im Wogenschlag der Leidenschaft und Not. Das sind aber die Ewigkeitswerte der Religion. Und diese Ewigkeitswerte sollen nicht nur in wenigen „Religionsstunden vermittelt werden, sie sollen den ganzen Unterricht tragen und befruchten. Es wäre zu wünschen, daß auch das höhere Schulwesen wieder mehr konfessionellen Charakter bekäme."

* * *

Am Ende des 5. Jahrhunderts seufzte Athen unter der Last des Kampfes, der über seine Existenz entschied. Wie heute wurden auch damals mitten im Kriegsgetümmel leidenschaftlich Erziehungsfragen erörtert. Aristophanes hat sie uns drastisch in seinen „Wolken" geschildert. Durch die junge Generation ging ein neuer, intellektualistischer Zug, der Geist der Aufklärung. Er gefiel sich in geistreichen Gedanken und blendender Dialektik. Mit kühler Verachtung blickte er auf die gute alte Zeit mit ihrem einfältigen Götterglauben und ihren altfränkischen Moralbegriffen. Was nützte es dem Vertreter der alten Schule, daß er ein Loblied sang auf jene goldenen Tage, wo die Jugend in Abhärtung und Ehrfurcht und Keuschheit heranreifte zum Heldenkampf auf den Auen Marathons? Der öde Spott der Jungen vertrieb ihn von der Bühne. Es war die Zeit des Alcibiades, des Genies ohne sittlichen Halt, der Geißel seiner Heimat. Damals neigte sich der Stern Athens zum Niedergang, weil vor lauter ödem Verstandeskultus die sittliche Volkskraft schwand. — Alcibiadesnaturen wären eine Geißel auch für unser Volk: der „Aufstieg der Begabten" wird zur Segensquelle nur im Bunde mit sittlicher Erneuerung.

Viktor Hugger S. J.

Freiere Wirtschaft, aber keine Freiwirtschaft.

Die wirtschaftlichen und finanziellen Kräfte der Zentralmächte haben Großes geleistet im Weltkriege für Volk und Heer. Gewaltige Aufgaben bleiben zu lösen in der Zeit nach dem Kriege: Probleme der Übergangswirtschaft, des Wiederaufbaus und dauernder Kräftigung unserer Wirtschaft.

Wir können hier nicht auf alle diesbezüglichen Einzelfragen eingehen. Es muß uns genügen, prinzipielle Gesichtspunkte hervorzuheben, die für die zukünftige Gestaltung des Wirtschaftslebens von entscheidender Bedeutung sind.

Viel wurde von einer Umbildung in den Anschauungen und Bestrebungen des Sozialismus gesprochen. Und in der Tat, es mehrten sich die Stimmen, welche Preisgabe der Phrase, der grundsätzlichen Negation, die positives Wirken in erhöhtem Maße forderten, die gar vermeinten, die Sozialdemokratie werde künftig an die Spitze der politisch wirksamen Kräfte im Reiche treten können. Der Kreis der strengen Marxisten hat sich dabei sehr verengt[1]. Der Glaube an eine Sprengung der kapitalistischen Produktionsweise durch die sich gigantisch ausdehnenden Produktivkräfte verflüchtigte sich. Man denkt auch nicht mehr an ein Erlöschen des Staates im Sinne der marxistischen Bewegungsgesetze. Mit beiden Füßen habe sich die Sozialdemokratie auf den Boden des Staates gestellt. So heißt es jetzt. Und warum? Man erwartet eben von der zukünftigen Gestaltung der Dinge eine sozialistische Durchbildung von Staat und Wirtschaft auf anderem Wege. Nach dem Kriege, schreibt Ernst Heilmann[2], werden wir eine ungeheure Ausdehnung der staatlichen Wirtschaft erhalten: Staatsmonopole, gemischte Wirtschaftsbetriebe, staatliche Aufsicht über Privatmonopole und staatliche Teilnahme an deren Gewinn in höchstem Maße. Nicht mehr auf dem Wege sozialer Revolution braucht das sozialistische Endziel erreicht zu

---

[1] Mit dem 1. Oktober 1917 ging die Redaktion der „Neuen Zeit" von den Marxisten Kautsky und Wurm an Cunow über, der zur heutigen sozialistischen Mehrheit gehört.

[2] „Glocke" 1917, Nr. 41.

werden. In einer Gesellschaft mit so fester ökonomischer Grundlage sind ja auch Revolutionen Utopie, sagt August Winnig[1]: „Die deutsche Wirtschaft (vor dem Kriege) war fest und wurde von Jahr zu Jahr sicherer. Produktion und Absatz stiegen in schnellem Tempo, die Rückschläge der Krisen wurden schwächer, die Kapitalansammlung schritt mit Siebenmeilenstiefeln vorwärts, die Lage der Arbeiterklasse hob sich zusehends. In solcher Periode fehlt den Revolutionen der Zusammenhang mit den ökonomischen Triebkräften der Entwicklung. Massen, die durch Arbeit innerhalb des gesetzlichen Rahmens aufsteigen, die auf diesem Wege eine Machtposition um die andere erobern, sind nie revolutionär gewesen und können es nicht sein." Winnig weist auch Kautskys Ansicht zurück, als ob der heutige Stand der Weltwirtschaft bereits als das letzte Stadium kapitalistischer Wirtschaftsführung gelten könne. „Die heutige Weltwirtschaft" (d. h. die der Friedenszeit), sagt er[2], „erscheint uns wie ein Chimborasso, wenn wir sie vom Standpunkte des Bauern- und Handwerkerstaates betrachten; sie schrumpft zu einem mäßigen Hügel zusammen, wenn wir sie an den weltwirtschaftlichen Möglichkeiten der Zukunft messen. Solange diese Möglichkeiten aber nicht ausgefüllt sind, so lange ist die Kraft des Kapitalismus noch steigerungsfähig, und so lange kann er als vorherrschendes Wirtschaftsprinzip nicht überwunden werden. Diese Erkenntnis aber muß für die Taktik der Arbeiterklasse wegweisend sein." Die Macht des Kapitalbesitzes ist gerade auch während des Krieges schon gewaltig gestiegen. Die Industrie, soweit sie nicht durch Mangel an Rohstoffen zur Untätigkeit gezwungen war, hat großen Verdienst aus den Heeresaufträgen bezogen. Auch sonst brauchte demjenigen, der Ware hatte, Nachfrage und Absatz keine Sorge zu bereiten. Selbst alte Bestände, die jahrelang das Lager beschwerten, wanderten jetzt in den Konsum. Zur Leipziger Frühjahrsmesse strömten die Käufer auch des neutralen Auslandes in Masse herbei. Der Produzent räumte seine Lager, schlug mit hohem Nutzen sein Kapital beständig um. Dazu kommen mannigfache Zusammenfassungen und Verschmelzungen von Bank- und Industrieunternehmungen. Das alles weiß die Sozialdemokratie. Sie weiß auch, daß gegenüber der gestiegenen Macht des Unternehmertums die Macht der Gewerkschaften im Kriege abgenommen hat. Einen großen Teil ihrer Fonds mußten diese zur Unterstützung der

[1] Ökonomie und Taktik, in Neue Zeit, 36. Jahrg. I (1917) 16 ff.
[2] A. a. O.

eingezogenen Mitglieder und deren Familien verwenden usw. Massenstreiks haben darum nach dem Kriege geringere Aussicht auf Erfolg, ebensowenig wie eine revolutionäre Taktik.

Also kurz: 1. Das kapitalistische Wirtschaftssystem wird zunächst fortbestehen. 2. Das kommunistische Endziel des demokratischen Sozialismus bleibt Endziel, kann aber nicht so bald erreicht werden. 3. Seine Verwirklichung wird nicht im Sinne der marxistischen Theoretiker sich vollziehen. Sie bereitet sich jedoch vor durch staatssozialistische Maßnahmen, zu denen die Not den Staat zwingen wird.

Ansichten, wie sie einst Vollmar und die süddeutsche Sozialdemokratie vertraten, scheinen also jetzt die Vorherrschaft gewonnen zu haben. Ob dauernd, das ist zweifelhaft. Die Ausdehnung einer staatlichen Wirtschaft nach dem Kriege wird jedenfalls seitens der Sozialdemokratie unterstützt werden.

Einen wesentlich andern Standpunkt nehmen die Freunde und interessierten Vertreter des kapitalistischen Wirtschaftssystems ein. Sie fordern alsbaldige Wiederherstellung der freien Wirtschaft, möglichst rasche Beseitigung der behördlichen Einmischung nach dem Friedensschlusse. Nachdrücklich wird den „staatssozialistischen" Grundsätzen der Kriegszeit gegenüber die freiheitliche Wirtschaftsordnung, der Deutschlands Aufschwung vor dem Kriege zu verdanken sei, als zukünftige Grundlage unserer Volkswirtschaft bezeichnet. Die schnelle Beseitigung der Zwangssyndikate, der Stillegungen und Zusammenlegungen, sowie eine grundsätzliche Abstandnahme von staatlichen Monopolen gelten hier als unbedingte Voraussetzungen einer Wiedererstarkung des deutschen Wirtschaftslebens. Überdies sei auf möglichste Abkürzung der Übergangswirtschaft Bedacht zu nehmen. Sonst werde diese zum Martyrium für Handel und Verkehr usw.

Es sind einflußreiche und mächtige Kreise, die hinter diesen Forderungen stehen. Sie werden der Neuorientierung unseres Wirtschaftslebens eine Richtung zu geben sich bestreben, die ihren Auffassungen und ihren Interessen am meisten entspricht. Nicht geringe Unterstützung finden sie durch eine starke und nahezu allgemeine Abneigung gegen die öffentliche Bewirtschaftung der Kriegszeit. „Der Stacheldrahtzaun der Paragraphen ist zu wirr ausgelegt", sagt Admiralitätsrat Felisch[1], „jeder hat sich daran geritzt, und jeder ist unwillig über ihn."

---

[1] Neuordnung der Menschenliebe (1917).

Auch wir fordern für die Zukunft größere Freiheit, lehnen aber die weitergehende Forderung der kapitalistischen Kreise nach Freiwirtschaft und Freihandel ebenso ab wie eine Neuorientierung im staatssozialistischen oder demokratisch-sozialistischen Sinne.

Den richtigen Weg zukünftiger Wirtschaftspolitik können wir am besten erkennen, wenn wir die verschiedenen Wirtschaftsepochen im Hinblick auf das miteinander vergleichen, was in ihnen 1. als regelndes Prinzip und 2. als regelnder Faktor der Produktion und des ganzen Wirtschaftslebens gegolten hat.

In der bäuerlichen und grundherrlichen Eigenwirtschaft war die Bedarfsdeckung Ziel und Norm alles Wirtschaftens; danach vollzog sich die Produktion unter der Leitung des Hauptes der Hauswirtschaft.

Das Wesen der mittelalterlichen Stadtwirtschaft, der Epoche handwerksmäßiger Produktion, kann nur aus der Idee der Gemeinschaft, der Zusammengehörigkeit, der organischen Einheit richtig verstanden werden. Dieser Gemeinschaftsidee entsprach die städtische Wirtschaftspolitik. Ihr Ziel war eine gute und reichliche Bedarfsversorgung der Bürgerschaft. Allen Bürgern sollte die Möglichkeit geboten und erhalten werden, sich mit den Gütern zu versorgen, deren sie für ihren standesmäßigen Unterhalt bedurften. Aber die städtische Zentralgewalt bildete nicht die unmittelbare Instanz für die Ordnung des gewerblichen Lebens. Hier war es die Zunft, die, abgesehen von der Ordnung des Verhältnisses zwischen Meister, Geselle, Lehrling, nach dem gleichen Ziele und Grundsatze einer guten Versorgung der Gesamtheit der Bürger regelnd einzugreifen hatte, die unter Wahrung gebührender „Nahrung" für die Produzenten zugleich gute und preiswürdige Produkte den Konsumenten sichern sollte. Die städtische Zentralgewalt griff da im allgemeinen nur ergänzend ein, wo die Regelung des wirtschaftlichen Lebens einen solchen Eingriff erforderte, die Berufsorganisation mit ihren Mitteln, ihrer Macht nicht ausreichte, wo ihr Wirken überhaupt nicht in Frage kommen konnte. Man denke an die Bannrechte, das Straßen-, Meilen- und Stapelrecht, das Marktrecht, die marktpolizeilichen Vorschriften u. dgl.

Der Merkantilismus dehnte zunächst die Wirtschaftspolitik der mittelalterlichen Stadt auf ein größeres Gebiet, das staatliche Territorium, aus. Doch vollziehen sich dabei wichtige Änderungen. Die Zunft verliert ihr Ansehen, ihre Bedeutung, wird von den beiden neuen Mächten, dem absolutistischen Staate und der emporwachsenden kapitalistischen Unternehmung,

als Hindernis empfunden, bricht zusammen. Neue berufliche Organisationen treten nicht an ihre Stelle. Dafür setzt eine starke Überwachung und Reglementierung der gewerblichen und merkantilen Tätigkeit durch den absolutistischen Staat ein. Man sprach noch von der Wohlfahrt des Volkes; allein die Sorge, den Staat mit Geld auszustatten (für Heere und Beamtenschaft), war größer als die Sorge für Ausstattung des Volkes mit Gebrauchsgütern. Geld mußte gewonnen werden durch die unmittelbare Beeinflussung des Edelmetallzu- und -abflusses, ganz besonders aber durch die spezifisch merkantilistische Handelsbilanzpolitik. Eine günstige Handelsbilanz brachte Geld ins Land. So wurde denn der Staat Förderer und Helfer der kapitalistischen Industrie und des großen ausländischen Handels um des Geldes willen; diese ließ sich auch anfangs die staatliche Bevormundung gefallen, weil sie sich eben mit staatlichem Schutze für sie und mit ihrer Förderung verband: alles um des Geldgewinnes willen. Sombart spricht von einem Kompagniegeschäft des Staates mit dem emporstrebenden Kapitalismus und meint, die Abwicklung dieses Kompagniegeschäftes sei recht eigentlich das, an was man gemeinhin denke, wenn man von Merkantilismus spreche[1]. Soweit hier von einem regelnden Prinzip des wirtschaftlichen Lebens gesprochen werden kann, war es für den absolutistischen Staat und für die kapitalistischen Unternehmer: der Gelderwerb. Als regelnder Faktor aber kam für das staatliche Territorium im wesentlichen praktisch nur der absolutistische Staat zur Geltung. Wie jedoch das aufstrebende kapitalistische Unternehmertum erfolgreich gegen die alte zünftlerische Gebundenheit gekämpft hatte, so forderte man nun die Beseitigung der staatlichen Bevormundung und Reglementierung, sobald Freiheit und Ungebundenheit dem privatwirtschaftlichen Gewinnstreben günstigere Aussichten eröffnete.

Der Gedanke eines selbsttätigen Aufbaues der wirtschaftlichen Welt und ihrer automatischen Selbstregulierung drang siegreich vor. Das ökonomische Weltbild erscheint dabei als Anhäufung von Tausenden und aber Tausenden Einzelpersonen, die unter der Herrschaft eines instinktiven Triebes, des Eigeninteresses, ohne Kenntnis eines das Ganze beherrschenden Zweckes oder ohne Rücksicht auf einen solchen Zweck für sich möglichst hohe Erträge ihrer wirtschaftlichen Tätigkeit zu erringen suchen. Man möge doch nur unbedingtes Vertrauen haben auf das frei wirkende Selbstinteresse und auf

[1] Moderner Kapitalismus I² (1916) 32 362 ff.

die freie Konkurrenz. Das allgemeine Wohl werde sich dann ganz von selbst ergeben. Wer über Kapital und Arbeitskraft verfüge, der werde auch ohne sonstigen Antrieb (durch Korporation und Staat) allein durch das eigene Interesse zur produktiven Verwertung derselben mächtig angetrieben. Die Produktion werde dabei an Umfang und Mannigfaltigkeit gewinnen. Technik und Ökonomik der Produktion würden gewaltige Fortschritte machen, die Kapitalbildung, als Voraussetzung erweiterter Produktion, werde voranschreiten, und die Preise würden, bei freier Konkurrenz, die wünschenswerte Ausgleichung und Minderung bis zur möglichst niedrigen Höhe finden müssen, der Kreditverkehr würde gesteigert, dadurch aber auch das in der Hand von Nichtproduzenten befindliche Kapital der Produktion dienstbar werden. Die Ausdehnung der Produktion aber und die Verbilligung der Produkte werde dann auch eine reichlichere Bedarfsversorgung der Menschen ermöglichen und bewirken.

So wurde denn die „freie Konkurrenz" als allein regelnde Prinzip der Produktion und des gesamten Wirtschaftslebens proklamiert. Als solches wird sie bis heute noch in nationalökonomischen Lehrbüchern gepriesen. Auf nichts anderes als auf die freie Konkurrenz zielt auch der Freiheitsruf ab, den jetzt wieder die interessierten Vertreter des kapitalistischen Wirtschaftssystems erheben, indem sie das allgemeine Mißbehagen, welches die lange andauernde öffentliche Bewirtschaftung im Volke hervorrief, für ihre Zwecke benutzen.

Daß die Entfesselung des Erwerbsstrebens in der gedachten Form zu einer Erweiterung der Gütererzeugung und des Güterverbrauchs geführt hat, kann nicht bestritten werden. Anderseits ergaben sich aus der Verbindung der drei einer Regelung erst bedürfenden Elemente des freiwirtschaftlichen Systems: Eigennutz, Freiheit, Konkurrenz, beträchtliche und allmählich unerträglich werdende Mißstände.

1. Zum Schaden für die in ihrer Zersplitterung dem Erwerbsstreben der kapitalistischen Produzenten gegenüber hilflosen Konsumenten: sie sollten der Theorie nach reichlicher und billiger versorgt werden. Das traf in mancher Hinsicht zu. Wie oft mußten aber auch die Konsumenten unter Quantitäts- und Qualitätsverschlechterungen leiden, wurden die Abnehmer der Waren durch häßliche und unlautere Konkurrenzmittel (Reklamewesen usw.) angelockt und getäuscht. Die „Produktion für den freien Markt" arbeitet in vielen Fällen auf den Schein, mit schlechten Stoffen und Methoden. Es fehlt im System der Gewerbefreiheit die Kontrolle

und Garantie der Qualität. Die Käufer sollen selbst prüfen, eine Aufgabe, die nicht nur äußerst schwierig ist, in vielen Fällen geradezu Unmögliches fordert. „Enzyklopädische Warenkenntnis" (Marx) kann man bei den Konsumenten nicht voraussetzen. Und was die verheißene reichlichere und billige Bedarfsversorgung des Gesamtvolkes betrifft, so ist für eine ausschließlich dem Erwerbsinteresse huldigende und von ihm geleitete Produktion doch eben nicht die Rücksicht auf das gesellschaftliche Bedürfnis, nicht der Grad gesellschaftlicher Nützlichkeit der Gütererzeugung maßgebend, sondern in Wirklichkeit ganz allein die effektive, d. h. die zahlungsfähige und zahlungswillige Nachfrage. Man mag das als selbstverständlich hinstellen, darauf hinweisen, daß trotzdem eine allzu starke Ablenkung der Produktivkräfte auf die Erzeugung von Luxuswaren, auf die Befriedigung der Wünsche und Launen der Reichen nicht zu befürchten sei, daß, was heute noch als Luxus gelte, morgen dem breiteren Konsum zugänglich werde. Immerhin nimmt die einseitige Geltendmachung des Eigennutzes, des subjektiven Zweckes der privatwirtschaftlichen Produktion, auch in der gedachten Beziehung ein Blatt mehr aus den Lobliedern, mit denen der Gewerbefreiheit überschwenglich gehuldigt wurde und wird.

2. Die Arbeiter haben nicht wenig unter der Konkurrenz der Unternehmer gelitten, indem diese nur zu gern eine Verminderung der Produktionskosten zu ungunsten der Arbeiter, insbesondere durch Verkürzung der Löhne, Bevölkerung der Fabriken mit Frauen und Kindern, erstrebten. Es bildeten sich autokratische Herrennaturen aus, die ihr eigenes Interesse ohne Rücksichten auf das Wohl ihrer Arbeiter verfolgten. Und ebenso litten die Arbeiter wiederum unter dem Wettbewerb isolierter einzelner Arbeiter um Arbeitsgelegenheit mit allen üblen Folgen, die sich hieraus ergeben mußten (stärkere Abhängigkeit, Lohndruck usw.). Der tiefere Grund für das Auseinanderstreben von Reallohn und Nominallohn liegt in einer Produktion, die sich weniger den tatsächlichen Bedürfnissen des Gesamtvolkes, als den privatwirtschaftlichen Ertragsaussichten anpaßt[1].

3. Die Unternehmer wurden geschädigt durch den unerbittlichen Konkurrenzkampf, durch Unterbietungen und die mannigfachsten Mittel und Schliche eines unlauteren Wettbewerbes. Jeder suchte den Absatz an sich zu reißen, wenn er dabei auch andere wirtschaftliche Existenzen vernichtete. Ja man wollte und erstrebte häufig geradezu diese Vernichtung.

[1] Vgl. Th. Brauer, Vom Reallohn. Deutsche Arbeit II (1917) 79 ff.

Die Starken siegten, die Schwachen gingen zugrunde. Der Mittelstand verflüchtigte sich. Es bildeten sich privatwirtschaftliche Monopole mit ausschließlicher oder wenigstens starker, unbehinderter Beherrschung des Marktes, hinsichtlich seiner Beschickung mit Gütern und der Preisbildung.

Das waren die Folgen einer „Regelung" der Volkswirtschaft durch das „Prinzip" der freien Konkurrenz ihren Eigennutz unbehindert verfolgender Einzelwirtschaften.

Ohne einen das Ganze als solches beherrschenden Grundgedanken, *ohne wirksam und ausreichend regelnde Mächte*, ohne wahre Organisation der Volkswirtschaft, mochte auch die Theorie davon sprechen, hat uns die freiwirtschaftliche Epoche den rücksichtslosen, brutalen Kampf ums Dasein, Konkurrenzkampf und Klassenkampf gebracht. Das *entfesselte Erwerbsprinzip*, das *regellose Machtprinzip*, sie beherrschten tatsächlich die wirtschaftlichen Verhältnisse. Die Ungleichheit der Vermögensausstattung, der sozialen Stellung, des sozialen Einflusses, dazu größere Findigkeit, weit mehr als geistige und moralische Tüchtigkeit, entschied regelmäßig über Aufstieg und materielle Wohlfahrt der Menschen. Der vom Händlergeiste geleitete Cityman war nahezu die einzige Größe geworden, vor der alles sich beugte. Man denke überdies daran, in welchem Umfange die Tagespresse zum käuflichen Werkzeug in der Hand von Kapitalisten geworden, an die Herausbildung einer Aristokratie des Besitzes von zweifelhaftem Werte, einer plutokratischen Oligarchie. Freiwirtschaftlicher Kapitalismus ist Materialismus in der Weltanschauung, in der Wissenschaft, die ihm dient, in der Kunst, die von ihm lebt, in der Auffassung des Geschlechtslebens. Die kapitalistische Beherrschung der Volkswirtschaft durch das private Geldinteresse läßt kein Verständnis aufkommen für echte Solidarität der Staats- und Berufsgenossen, kein Verständnis für jene wahrhaft menschliche Solidarität, die alle menschlichen Beziehungen durchdringen und adeln soll im Vaterlande, innerhalb des Volkes, der Volkswirtschaft und über die Grenzen des eigenen Staates hinaus im Verkehr der verschiedenen Völker untereinander. Der Kapitalismus hat die Liebe aus den Herzen der Menschen gerissen. Der entsetzliche Völkerhaß des Weltkrieges, der Weltkrieg selbst, die Greuel des Weltkrieges, sie führen sich in letzter Linie zurück auf jenen kalten, egoistischen Geist der Gewinn- und Habsucht, auf den Geist, der in der kapitalistischen Epoche die Menschen und all ihr Streben beherrscht hat[1].

[1] Vgl. Max Scheler, Krieg und Aufbau (1916); Tönnies, Der englische Staat und der deutsche Staat (1917).

Wenn uns aber vor dem Kriege auf wirtschaftlichem Gebiete die letzten Konsequenzen des Kapitalismus erspart blieben, so führte sich das auf gewisse, dem kapitalistischen Wirtschaftssysteme völlig fremde Ursachen zurück, vor allem auf die neu sich bildenden Organisationen wirtschaftlicher und beruflicher Art: Genossenschaften, Kartelle, Gewerkschaften usw. Auch hatte der Staat, unter dem Einflusse des immer stärker werdenden sozialen Gedankens und neuer gesellschaftlicher Mächte sich zu einer mehr dem Ganzen dienenden Wirtschafts- und Sozialpolitik bestimmen lassen und den liberalen Standpunkt des Nachtwächterstaates preisgegeben.

Daß auf die Umbildung der Verhältnisse speziell der Sozialismus durch seine schonungslose Kritik des Kapitalismus bedeutend eingewirkt hat, darf nicht verkannt werden. Er wird auch in Zukunft eine endgültige „Regelung" des Wirtschaftslebens durch das kapitalistische Prinzip der freien Konkurrenz bzw. des privatwirtschaftlichen Gewinnstrebens entschieden ablehnen. Wenn die Mehrzahl der deutschen Sozialisten heute in Anerkennung der Wandlungen, die sich in der kapitalistischen Entwicklung von 1878 bis 1914 vollzogen haben, und in der Erwartung einer mehr demokratischen Gestaltung des Staatslebens der revisionistischen Parole folgen[1], so wird doch der alte revolutionäre Sozialismus und die „Unabhängige Sozialdemokratie" wieder die Oberhand gewinnen, sobald der Staat die Erwartungen der Arbeiterklasse nicht erfüllt. Gerade in den Jahren nach dem Kriege dürfte darum die Frage nach dem Fortbestande des kapitalistischen Wirtschaftssystems oder nach dem Übergang zu einem neuen Wirtschaftssysteme in schweren Kämpfen zur Entscheidung gelangen.

Wird dabei der Sozialismus siegen? Auf die Dauer jedenfalls nicht, ebensowenig wie der individualistische Kapitalismus. Und warum nicht?

Nicht alles ist falsch am Sozialismus. Aber auch das Richtige erscheint hier im Extrem, in theoretisch irriger und praktisch für die Dauer undurchführbarer Überspannung.

Während der Sozialismus in der Weltanschauung sklavisch abhängig blieb vom kapitalistischen Individualismus, bekannte er sich auf wirtschaftlichem Gebiete zu einer sozialen Auffassung. Allein alles ist hierbei zur Fratze verzerrt. Man spricht z. B. von Solidarität. Doch ist es nur eine Solidarität der „Klasse". Der individualistischen Auflösung der Volks-

[1] Vgl. Otto Bauer, Würzburg und Wien, in der Zeitschrift der österreichischen Sozialdemokratie; Karl Renner, Marxismus, Krieg und Internationale (1917), dazu Cunows Bemerkungen in der „Neuen Zeit".

wirtschaft in eine bloße Summe von Einzelwirtschaften, die im tauschwirtschaftlichen Verkehr miteinander stehen, stellt der Sozialismus eine gesellschaftliche Einheit der Wirtschaft gegenüber. Diese einheitliche Gesellschaftswirtschaft aber ist ein Moloch, der alle Einzelwirtschaften verschlingt und sie ihrer Selbständigkeit beraubt. Ein rechter sozialer Organismus wird aus dieser sozialistischen Gesellschaft schon darum nicht, weil organisierte Berufsstände dabei fehlen, die Individuen unmittelbar der Zentralgewalt unterworfen sind. Will man aber von einer „organischen" Auffassung im Hinblick auf die „Zukunftsgesellschaft" reden, so ist diese doch höchstens ein Abbild des tierischen Organismus, in welchem die Glieder nicht Selbstzweck, sondern nur Glied sind. So ist auch der „Genosse" im Zukunftsstaate nur „Genosse", nicht Mensch mit selbstzwecklicher Berechtigung auf wirtschaftlichem Felde. Ziel und Zweck der Produktion usw. ist nach sozialistischer Auffassung ganz richtig die Bedarfsversorgung des Gesamtvolkes. Aber der Weg, den der Sozialismus zur Erreichung dieses Zieles wählt, ist verfehlt. Die Anforderungen an eine zentralistische Ordnung der Produktion sind eben zu gewaltig, als daß eine befriedigende Lösung aller Probleme zu erwarten wäre. Es müßte zunächst der Gesamtbedarf des Volkes genau festgestellt werden. Eine Rationierung des Bedarfs, mit Ausschluß der Berücksichtigung individuellen Bedürfens, würden die Genossen des Zukunftsstaates sich schon schwerlich auf die Dauer gefallen lassen. Dann würde es eines sehr exakten Überblicks über die sachlichen Produktionsmittel und die disponiblen Arbeitskräfte bedürfen. Ferner müßte aus der Gesamtheit der Verwendungsmöglichkeiten der Produktionselemente die für sie wirtschaftlich richtige Verwendung ausgesucht werden, d. h. eine solche Verwendung, welche zur höchstmöglichen Befriedigung des Volksbedarfs führte. Die einzelnen Produktionselemente können eben nur disjunktiv zur Produktion vielleicht vieler, verschiedenartiger Produkte verwendet werden. Es bedarf also einer Auswahl der jedesmal besten und erfolgreichsten Verwendung. Ferner müßten die gemeinschaftlichen Produktionsbetriebe einheitlich geleitet werden, und zwar so, daß der Produktionsprozeß durchaus zweckmäßig, technisch und wirtschaftlich richtig bliebe. Ein Fehler der Produktion, eine unzweckmäßige Aufwendung von Arbeit und Kapitalgütern, eine nutzlose Verwendung, oder eine Verwendung auch nur von geringerem Nutzen als bei anderer Verwendung herausgekommen wäre, läßt sich kaum wieder gut machen. Der verwendete Stoff läßt sich nicht leicht, in vielen Fällen gar nicht, und ebenso die Arbeit in keiner Weise

von dem Produkte loslösen. Sodann müßte auch dafür gesorgt werden, daß die Güter von den Konsumenten zur Bedürfnisbefriedigung tatsächlich verwendet werden könnten. Dem Konsumenten müßten die Produkte am rechten Orte, zur rechten Zeit zur Verfügung stehen. Und erst die Verteilung bzw. der Verteilungsmaßstab? Sollen alle nach dem Maße ihrer Wünsche empfangen? Welche Produktion würde dazu ausreichen? Oder nach dem Maße ihrer Leistungen? Wo bliebe dann die gewünschte oder erstrebte Gleichheit?

In der Tat sind die Schwierigkeiten, welche eine zentralistisch und kommunistisch durchgeführte Produktion zu lösen hätte, so gewaltig, daß sie schon an ihrer Größe und Kompliziertheit scheitern müßte, selbst wenn eine rasch einsetzende, erbarmungslose Kritik — man denke an das Schicksal unserer Kriegsämter — die Arbeiten der zentralen Instanzen nicht erschweren würde. Handelte es sich bei der ganzen Sache nur um die Großbetriebe der heutigen Aktiengesellschaften usw., die bereits eine einheitliche Organisation haben, dann würde sich die Einführung sozialistischer Produktion schon leichter vollziehen können. Aber die „Vergesellschaftung" soll ja die gesamte Produktion ergreifen, alle Formen der gewerblichen Produktion, die Landwirtschaft, wo von einer Tendenz zur Großbetriebsbildung gar nichts zu spüren ist, und wo auch dem Großbetrieb keineswegs aus wirtschaftlichen Gründen der Vorrang gebührt.

Die zukünftige Entwicklung wird darum auch kaum zur dauernden Herrschaft sozialistischer Zentralisation führen. Die privatwirtschaftliche Produktion und die Verkehrswirtschaft dürften im wesentlichen vielmehr, wenn auch in regulierter Form, sich erhalten. Wir werden die wirtschaftliche Freiheit nicht gegen sozialistischen Zwang eintauschen, aber an Stelle der schrankenlosen Freiheit der kapitalistischen Epoche eine durch die Rücksichten auf fremdes Recht und die Wohlfahrt des Ganzen gemäßigte Freiheit gesetzt sehen wollen. Der Erwerbszweck des Produzenten, wenn auch nicht in der bisherigen Entfesselung, wird seine Geltung bewahren als wirksames Motiv der wirtschaftlichen Betätigung, im Gegensatz zum kollektivistischen Sozialismus, der das wirtschaftliche Streben dieser mächtigen Triebfeder berauben würde.

Kurz, die Zukunft gehört einer freieren Wirtschaft, als die ist, welche durch die Not des Krieges, die Absperrung von der Außenwelt, notwendig wurde. Sie wird aber nicht der Freiwirtschaft im Sinne des individualistischen Kapitalismus gehören dürfen, wenn nicht die Wohlfahrt unseres Volkes gefährdet werden soll.

Wie aber denken wir uns die Volkswirtschaft der Zukunft?

Aufgabe der Volkswirtschaft als einer moralisch-organischen Einheit ist eine der erreichten Kulturhöhe entsprechende Deckung des Volksbedarfs im Sinne materieller Wohlfahrt des Gesamtvolkes, allgemeinen Volkswohlstandes. Das ist das Prinzip der Regelung. Man beachte wohl: im Sinne allgemeinen Volkswohlstandes. Möge immerhin nach dem Kriege bei der wirtschaftspolitischen und weltpolitischen Neuorientierung einer notwendigen, dem allgemeinen Warenhunger genügenden Steigerung der Produktion und den weltwirtschaftlichen Fragen erhöhte Aufmerksamkeit zugewendet werden, so muß doch auch für eine fortschrittliche, die Produktion vielleicht in etwa beschwerende Sozialpolitik Raum bleiben und ebenso für eine wirksame Mittelstandspolitik. Die sozial gesunde Schichtung der Bevölkerung erfordert einen selbständigen, lebenskräftigen Mittelstand. Die Industrie, auch die Großindustrie und der Handel, werden anderseits in Zukunft bei uns vorzugsweise auf den Inlandsmarkt, also auf die Konsumkraft der Arbeiter und des Mittelstandes, angewiesen bleiben, und zwar um so mehr, je stärker und erfolgreicher vielleicht das Bestreben der Gegner der Mittelmächte sein sollte, diese vom Auslandsmarkte fernzuhalten.

Die Volkswirtschaft ist eine soziale, moralisch-organische Einheit, eine soziale Einheit, nicht bloß eine Summe von Individuen und Wirtschaftseinheiten, die, ohne Rücksicht auf das Gesamtwohl, lediglich durch freien, privaten Vertrag tauschwirtschaftlich miteinander verbunden sind und ihre Verhältnisse und wechselseitigen Beziehungen nach Belieben oder Machtverhältnissen regeln.

Sie ist eine nationale Einheit, als Einheit aus der Unterordnung der privatwirtschaftlichen Bestrebungen und Interessen unter den Zweck und die Autorität der staatsnationalen Gemeinschaft erwachsen, darum und insofern auch nationale Wirtschaft. Die Erhaltung und Verstärkung nationaler wirtschaftlicher Selbstgenügsamkeit bleibt folgerichtig erstrebenswert, um so mehr, da auch nach dem Kriege im Auslande voraussichtlich dem deutschen Wettbewerbe Hindernisse in den Weg gelegt werden, Unabhängigkeit von Deutschland die allgemeine Parole bleiben wird. Das schließt für uns nicht eine kontinentale Weltwirtschaft aus durch Pflege von Handelsbeziehungen zunächst zu den im Weltkriege Verbündeten, dann auch zu den neutralen Staaten, wohl auch zu Rußland. Zur vollen Unabhängigkeit vom sonstigen Auslande dürften wir aber auch so schwerlich gelangen[1].

[1] Vgl. H. Herkner, Die Zukunft des deutschen Außenhandels, in Meereskunde, 11. Jahrg. 1917, 3. Heft.

Es wird also, soweit eigene Kolonien den ausreichenden Bezug von Rohstoffen und einen Markt für unsere Produkte nicht bieten können, unser Bestreben auf Wiederanknüpfung der notwendigen Handelsverbindungen gerichtet bleiben müssen. Nur darf die Weltwirtschaft, bei dem leicht verständlichen Verlangen nach Freiheit, sich der Einheit der nationalen Volkswirtschaft nicht entziehen wollen; sie muß der volkswirtschaftlichen Aufgabe dienstbar bleiben mit Unterordnung des privatwirtschaftlichen Interesses unter das Gesamtinteresse der vaterländischen Volkswirtschaft.

Die Volkswirtschaft ist sodann eine moralisch-organische Einheit, nicht eine dem tierischen Organismus nachgebildete Einheit ohne Selbständigkeit, Selbstzwecklichkeit, Selbstverantwortlichkeit der Glieder. Alles, was seinen unmittelbaren Zweck in dem Privatwohl der einzelnen Bürger oder kleinerer Gesellschaftskreise hat und durch deren eigene Kraft und Tätigkeit erreicht werden kann, entzieht sich der Leitung durch die staatliche Zentralgewalt. Erzeugung und Verteilung der Güter haben naturgemäß ihren unmittelbaren Zweck in dem Privatwohle der wirtschaftenden Personen. Die Staatsgewalt würde daher die Grenzen ihrer Kompetenz überschreiten, wenn sie die Produktion überhaupt oder einzelne Gebiete derselben, den Verkauf der Produkte, die unmittelbare Beherrschung und Leitung des volkswirtschaftlichen Lebensprozesses, als ein ihr allgemein, kraft der obrigkeitlichen Gewalt ursprünglich zukommendes Recht beanspruchen wollte.

Hier scheiden sich unsere Wege vom Staatssozialismus, der auch ohne höhere Notwendigkeit die private Initiative beschränkt, von Gebieten ausschließt, wo weder die Existenz und Fortdauer des Staates noch die allgemeine Wohlfahrt des Volkes die staatliche Intervention erfordert. Es ließ sich während des Krieges nicht vermeiden, daß der Staat tief in das wirtschaftliche Leben eingriff. Wir möchten solche Maßregeln nur als materiell „staatssozialistisch" bezeichnen, weil sie nicht so sehr von einem falschen Prinzip ausgingen, wie von der Not gewaltsamer Absperrung diktiert wurden. Auch in der Übergangswirtschaft wird voraussichtlich die staatliche Regelung noch einen breiten Raum einnehmen, z. B. was unsere Handelsbeziehungen betrifft. Dazu tritt namentlich die Frage der Verstaatlichungen. Man spricht z. B. schon von einer staatlichen Elektrizitätswirtschaft: dem Staate soll die Erzeugung und Fortleitung des Stromes im großen zufallen, die Verteilung an die Verbraucher den kommunalen Verbänden usw. verbleiben. Es soll ferner beabsichtigt sein, Deutschlands Rohstoffeinfuhr: die Einfuhr sämtlicher Erze, von Erdöl, Schmieröl, Getreide, Faserstoffen, Öl-

früchten, Kolonialwaren indirekt in staatliche Hände zu legen[1]. Staatsmonopole können gewiß aus volkswirtschaftlichen Gründen gegenüber trustartigen Mißbildungen vorübergehend notwendig werden, für lange Zeit auch aus finanziellen Gründen. Wenn wir keine Kriegsentschädigungen erlangen, wird die Herstellung des Gleichgewichts im Staatshaushalte wohl kaum ohne Staatsmonopole zu erreichen sein. Allein prinzipiell sind solche Monopole doch immer Ausnahmen, bloß das letzte Mittel, dessen Notwendigkeit bei der Unzulänglichkeit anderer Mittel vorerst bewiesen werden muß. Dazu kommen noch die Fragen der technischen und ökonomischen Möglichkeit für jedes Einzelmonopol, die Frage seiner relativen Einträglichkeit im Verhältnis zu der volkswirtschaftlichen Beeinträchtigung, die sie verursachen. Man wird also solche Verstaatlichungen nicht halsstarrig mit Berufung auf die angeblichen Vorzüge einer ungehemmten Entfaltung der freien Wirtschaftsbetätigung ablehnen, sie anderseits aber auch nicht als etwas besonders Erstrebenswertes begrüßen dürfen. Es ist vielmehr rätlich, daß wir für die gesamte Neuregelung der volkswirtschaftlichen Verhältnisse der Zukunft uns wieder auf das allgemeine Prinzip besinnen, daß der Staat dem Wirtschaftsleben gegenüber in der Regel nur *ergänzend* dort einzugreifen habe, wo die private Tätigkeit nicht ausreicht zur Verwirklichung und Wahrung der volkswirtschaftlichen Aufgabe. Nicht leugnen läßt sich, daß dieses Prinzip bei und nach den Notwendigkeiten der Kriegswirtschaft und der Übergangswirtschaft nur zu leicht vergessen werden kann. Eine Überschätzung der Staatstätigkeit im staatssozialistischen Sinne würde ganz von selbst aber auch für andere Gebiete die Gefahr staatlicher Bevormundung mit sich bringen. Nicht ohne triftigen Grund hat darum der deutsche Gesamtepiskopat in seinem letzten Rundschreiben vor staatssozialistischen Tendenzen gewarnt.

Einen wirksamen Schutz sowohl gegen den freiwirtschaftlichen Kapitalismus wie gegen den Staatssozialismus wird erst die richtige Fortbildung der bereits vorhandenen Ansätze des *Organisationswesens* bieten können. Der Staat ist keineswegs die einzige, und auch nicht durchweg die an erster Stelle und unmittelbar zur Regelung des wirtschaftlichen Lebens berufene Instanz. Bei einer gesunden Gesellschaftsverfassung ist der Staat vielmehr die letzte, höchste Instanz, während als unmittelbar *regelnde Faktoren*, nächst dem Gewissen der einzelnen, zum Teil die

[1] Vgl. Karl Keller, Einfuhrmonopole, in Schmollers Jahrb. 40 (1916) 1939 ff.

wirtschaftlichen (Kartelle), allgemein die beruflichen Organisationen sich darstellen. Bis heute blieben freilich diese letzteren noch zu einseitig „Interessenvertretungen" ihres Standes. Möchte die Not der Zeit, um der sonst drohenden tödlichen Umarmung durch Staat oder sozialistische Gesellschaft vorzubeugen, zu der notwendigen Umbildung des ganzen Organisationswesens führen. Die offiziellen Kammern insbesondere bedürfen einer solchen Gestaltung, daß sie, mit autonomer, gesellschaftlicher Macht bekleidet, stark genug sind, um auch der privaten Willkür des eigenen Standes die durch das Gesamtwohl geforderten Schranken zu ziehen, das allgemeine Wohl und den sozialen Frieden zu sichern. Auf diesem Wege kann unter dem mächtigen Einfluß des durch die Kriegszeit neu belebten Gemeinschaftsgedankens die Volkswirtschaft richtig „sozialisiert" werden — ohne Sozialismus.

Sombart hat das kapitalistische Wirtschaftssystem kurz und treffend charakterisiert, indem er sagte, die ökonomische Zweckbestimmung einer Schuhfabrik bestehe nicht in dem technischen Moment der Herstellung von Stiefeln, sondern darin, einen Gewinn abzuwerfen. In der Tat, das Verlangen nach Gewinn hat bei der Verweltlichung und allmählichen Materialisierung der gesamten Lebensauffassung, wie sie seit Ende des Mittelalters Platz griff, das absolute Mittel, das Geld, zum höchsten Zweck erhoben (Georg Simmel). Gelderwerb ist der beherrschende Zweckgedanke des kapitalistischen Systems. Er hat sich, bei ungeregelter freier Konkurrenz, den ganzen volkswirtschaftlichen Prozeß unterworfen und dienstbar gemacht. In der Auffassung des christlichen Mittelalters war der Gelderwerb nicht Selbstzweck. Der „Berufsgedanke" ging auf die Versorgung der andern, auf das Wohl der Gemeinschaft. Der Schuster hatte vor allem die objektive Aufgabe seiner produktiven Tätigkeit im Auge: er wollte seinem Kunden gute und preiswürdige Ware liefern. Den subjektiven Zweck des Empfangens erstrebte er nur durch sein Leisten, durch Erfüllung des objektiven Zweckes, einer entsprechenden Deckung fremden Bedarfs, nicht auf Kosten dieses objektiven Zweckes, zum Schaden der Konsumenten oder unter Verletzung sonstiger berechtigter Ansprüche.

Auch die zukünftige Volkswirtschaft muß in diesem Sinne wieder zu einer Bedarfsdeckungswirtschaft werden, in welcher der objektive Zweck der wirtschaftlichen Tätigkeit, die Bedarfsdeckung, an erster Stelle steht, der subjektive privatwirtschaftliche Erwerbszweck aber nur durch Erfüllung des objektiven Zweckes erstrebt wird. Dann werden die alten

christlichen Grundsätze[1] wieder praktische Geltung erlangen: die Idee des ehrenhaften Erwerbes, daß die wirtschaftliche Tätigkeit dem Ganzen zu dienen habe, daß es in der Macht des sittlichen Menschen liege, seine Geschäftstätigkeit so einzurichten, wie es für eine harmonische Entfaltung aller Glieder des großen gesellschaftlichen Organismus dienlich sei, daß der Wert der Güter für ihren Preis maßgebend bleibe, daß die Konkurrenz Wetteifer besage, nicht aber auf den Untergang anderer abziele und sich keiner verwerflichen Mittel bediene usw.

Münsterberg glaubt schon einen „idealistischen Einschlag" in die wirtschaftlichen Motive für die deutsche Geschäftswelt feststellen zu können. „Das Geldverdienen", sagt er[2], „gilt nicht mehr als die eigentliche Aufgabe des Kaufmannes oder des Fabrikanten; sie arbeiten mit rastloser Hingabe an wertvollen Kulturaufgaben. Charakteristisch sind Schriften wie die von Benno Jaroslaw („Ideal und Geschäft"), Walther Rathenau u. a. Das ist nicht einfach das englische Motiv der kaufmännischen Gentlemangesinnung, noch das ältere deutsche Motiv der tüchtigen, fleißigen Hingabe an den Beruf, wie ‚Soll und Haben' es uns schildert. Es ist ein neuer Geist, der in den unternehmenden Nationen sich geltend macht." Wir fürchten indes, gestützt auf die Erfahrungen der Kriegszeit, daß dieser „neue Geist", selbst wenn gediegenere und wirksamere Motive hinzukämen, als „reinstes Kulturverlangen" vorerst doch nur einzelne idealveranlagte Personen erfüllen und bewegen würde. Damit er weitere Kreise erfasse und für das ganze Wirtschaftsleben praktische Bedeutung gewinne, wird es noch einer längeren Erziehung des Volkes bedürfen durch regelnde Mächte, die von der Willkür der einzelnen unabhängig sind und dieser Willkür feste Grenzen ziehen können. Darum auch freiere Wirtschaft — gewiß — aber keine Freiwirtschaft!

[1] Sombart, Modernes Kapital II. Band, 1. Halbband (1917) 36 ff.
[2] Psychologie und Wirtschaftsleben 192.

Heinrich Pesch S. J.

Das gegenwärtige philosophische Deutschland.

Während unsere Krieger mit heldenmütiger Tapferkeit das gefährdete Vaterland gegen den Anprall der äußeren Feinde schirmen, halten die „Ältesten" von hoher Warte aus Umschau und überlegen, wie den inneren Schwierigkeiten, welche die jahrelange Ausdehnung der ganz anormalen Verhältnisse notwendig mit sich bringt, ebenso fest wie klug zu steuern ist. Kaiser und Bundesfürsten, Bischöfe und Priester, die parlamentarischen Vertreter des Volkes und die Leiter der Gemeinden, Lehrer wie Erzieher, populäre Redner und Schriftsteller beratschlagen, wie die religiöse, sittliche und wirtschaftliche Wiedergeburt Deutschlands zu vertiefen ist.

Nur wenig ist bislang die Frage erörtert worden: Wie steht es um unsere deutsche Philosophie? Was hat da an Reformen zu erfolgen? Dieses Zurücktreten theoretischer Probleme ist mit den Zeitverhältnissen gegeben: inter arma silent Musae. Bei der fieberhaften Anspannung aller Kräfte für die praktischen, unmittelbaren Ziele fehlt die Muße und vor allem die nötige seelische Einstellung, sich mit weitentlegenen Untersuchungen über Welt- und Lebensanschauungsfragen zu beschäftigen.

Und doch hängt die Zukunft des „neuen Deutschland" in hohem Grade von seiner Stellung zur Philosophie ab. Bei uns liegen ja die Dinge nicht wie etwa bei dem einseitigen, praktisch gerichteten Engländer, in dessen Geist Theorie und Ausführung leichter unausgeglichen nebeneinander liegen können. Bei dem idealer veranlagten, innerlich gerichteten Deutschen, im Land der „Dichter und Denker" hat die Theorie weit mehr entscheidenden Einfluß auf die Handlungsweise. Ein Rundgang durch die deutsche Kultur- und politische Geschichte tut das zur Genüge dar. Doppelte und dreifache Anwendung findet dieses sozialpsychologische Gesetz in der Neuzeit, seitdem Deutschland mit seinen Kant, Hegel und andern modernen Denkern die ehedem italienische, französische oder englische Vorherrschaft in der nichtscholastischen Philosophie unbestritten für sich behauptet.

Diese einschneidende Bedeutung der philosophischen Theorien für den Gang der deutschen Geschichte und des praktischen Lebens in Deutschland

ist so offenkundig, daß unsere Gegner sogar den Versuch machten, die Entfachung des jetzigen Weltbrandes aus ihnen zuhöchst abzuleiten: Kants Gottesleugnung, Hegels Staatssozialismus, Nietzsches Übermenschentum seien Deutschlands allgemeine Weltanschauung geworden und seien der Same dieser furchtbar und üppig aufgehenden Saat gewesen. Solche phantastischen Ausgeburten weltfremder, unpolitisch denkender Ideologen sind nun längst vor der Macht der wirklichen Verhältnisse zu nichte geworden oder wohl auch auf die eigenen Kläger mit Weltweisen wie Voltaire, Comte, Darwin, Spencer, Lombroso zurückgeworfen.

Trotzdem steckt ein wahrer Kern in diesen Vorwürfen: einmal, daß sich die Philosophie bei uns eines starken fachmännischen Betriebes erfreut, sodann daß die Theorien der Gelehrten tief in die akademischen Kreise der Nichtfachphilosophen und weiter in die breiten Massen der Gebildeten eindringen, und endlich, daß sie keine schemenhaften, weltfremden Abstraktionen bleiben, sondern sich in die frische Tat umsetzen. Von dem intensiven Fachbetrieb gibt beispielsweise die neue Bearbeitung des vierten Ueberwegschen Bandes ein anschauliches Bild: „das Zeitalter der spekulativen Systeme" (1794—1831) mit seinen Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Schopenhauer, Fries, Herbart, Bolzano, Beneke; „die Philosophie in der Mitte des 19. Jahrhunderts" (1831—1870) mit den Hegelianern, Aristotelikern, Materialisten, einem Fechner und Lotze; „die Wiedergeburt des philosophischen Denkens" (seit 1870) mit dem Monismus, der Entwicklungslehre, dem Neuthomismus, Neukantianismus, Psychologismus, Logizismus, mit Namen wie v. Hartmann, Kleutgen, Cathrein, v. Hertling, Mausbach, Wundt, Husserl, Dilthey, Eucken, Windelband. Im 20. Jahrhundert sodann ist die Zahl der Fachphilosophen so stark angewachsen, hat die Fachliteratur einen solchen Umfang angenommen wie selten oder kaum zuvor. Man braucht nur einen flüchtigen Blick in die Vorlesungsverzeichnisse der Hochschulen mit ihren reichen Kollegienangaben, mit ihrem starken Nachschub an Privatdozenten und Außerordentlichen zu werfen. Man muß selbst semesterlang Zuhörer in den Kollegien und vor allem Mitarbeiter in den Seminarien gewesen sein, um sich eine lebenswahre Anschauung davon zu machen, mit welchem Lerneifer die akademische Jugend — die weibliche noch mehr als die männliche — den philosophischen Darlegungen folgt. Die Produktion der fachwissenschaftlichen Literatur hat sich in den letzten Jahrzehnten verdoppelt und verdreifacht.

Daß auch die weiteren Kreise der Gebildeten von dieser Bewegung mächtig ergriffen wurden, bekunden u. a. die zahlreichen religionsphilosophischen, ethischen, philosophiegeschichtlichen und psychologischen Aufsätze und Essays in populärwissenschaftlichen Zeitschriften und literarischen Beilagen der Tagespresse, die viel besuchten Vorträge für akademisch Gebildete mit ihren oft lebhaften Diskussionen, die wiederholten Neuauflagen allgemein gehaltener Lehrbücher, Monographien und Sammlungen, häufig aufgelegte Einleitungen wie die von Külpe, Paulsen, Wundt. Insonderheit glaubt der deutsche Gebildete die Grundgedanken des Kantianismus verstehen und Stellung zu ihm nehmen zu müssen. Kaum je hat ein Professor eine so große und andächtige Gemeinde, Vertreter aller Stände, Berufsgattungen und Lebensalter, zu seinen Füßen versammelt gesehen, wie Hegel auf der Höhe seiner Berliner Lehrtätigkeit. In der Mitte des Jahrhunderts war Schopenhauer Modeschriftsteller, im Ausgange desselben wirkte v. Hartmann zeitweilig geradezu sensationell. Der krasse Materialismus, die rein mechanische Welterklärung mit ihrer bestrickenden Einheitsformel, ihrer scheinbaren wissenschaftlichen Exaktheit, ihrer behaglichen Diesseitsmoral hielt bis vor einigen Jahrzehnten Herz und Geist der sog. Gebildeten in ihren gefährlichen Zauber gebannt: Büchners vielverschlungenes Pamphlet „Kraft und Stoff" ist der belastendste Zeuge dafür. Teils im Zusammenhang teils als Reaktion gegen den Materialismus hat sich der heutige Monismus durchgesetzt. Zu welcher Macht er, namentlich seit den neunziger Jahren, geworden ist, beweisen Haeckels „Welträtsel", mit ihren 300 000-Auflagen, der 1900 gegründete deutsche Monistenbund mit seinen bekannten Wortführern.

Daß diese Philosopheme aber zur Tat treiben und nachhaltigen Einfluß auf das praktische Leben ausüben, dafür nur einige Belege: Lasalle, der gewaltige Agitator des Sozialismus, war in seinen Anschauungen stark von der Hegelschen Logik und Geschichtsphilosophie abhängig; ähnlich Engels. Vor allem aber sind die Leitsätze des wissenschaftlichen Begründers des Sozialismus, insbesondere die materialistische Geschichtsauffassung von Karl Marx, aus der Hegelschen Philosophie abgeleitet. Ähnlich beruht ein gut Stück der bezaubernden Wirkung Richard Wagners nach seinem eigenen Geständnis auf der Befruchtung durch Schopenhauers Lehren. Schopenhauers und Hartmanns Theorien haben jahrelang nicht bloß auf die schöne Literatur, sondern auch auf den allgemein zugestandenen Pessimismus des vorigen Jahrhunderts abgefärbt. Der Nietzsche-Kult gehört nun-

mehr der Geschichte an, aber seine orgienhaften Auswüchse sind noch in frischem Gedächtnis und auch das Wort Paulsens, daß ihm darob als gesund denkendem Deutschen brennende Schamröte die Stirn bedeckt habe.

* * *

Angesichts dieser hervorragenden Stellung der philosophischen Theorien im deutschen Kulturleben drängt sich die Frage auf: Wie steht es augenblicklich um die Philosophie in Deutschland? Die Antwort, die von manchen Kennern gegeben wird und zweifelsohne auch viele Strömungen, Denker und Systeme getreu kennzeichnet, ist bekannt: Zersplitterung, Zusammenbruch, chaotische Zustände, pathologisches Interregnum, Anarchie. So schrieb um 1900 Paulsen, der anerkanntermaßen mit scharfem Blick das moderne Geistesleben beobachtete, von der „geistigen Neurasthenie", der „absoluten Ideenlosigkeit" der damaligen Philosophie. „Wir haben", so schrieb er[1], „keine festen und allgemein anerkannten Prinzipien . . ., es fehlt den akademisch Gebildeten in Sachen der letzten allgemeinen Fragen an festen Grundsätzen und Grundanschauungen, was dann in einem haltlosen Skeptizismus nicht minder als in der Widerstandslosigkeit gegen jede von irgendwoher kommende Windsbraut paradoxer Einfälle zutage tritt. . . . Seit dem Niedergang des Ansehens, das das letzte unter diesen Systemen, das Hegelsche, als die endlich offenbar gewordene Weltvernunft genoß, hat die Philosophie ihre Stellung verloren. Innerhalb ihres Gebietes herrscht seitdem Anarchie, und ihr Ansehen in der Welt draußen wich bald der erbitterten Geringschätzung, womit Betrogene, nachdem ihnen die Augen aufgegangen, sich zu rächen pflegen. . . . Die eifersüchtig in Anspruch genommene Selbständigkeit des Denkens wird wohl auch zur vagierenden Neuerungssucht. . . . Jeder neue Dozent setzt seine Ehre darein, sein eigenes System zu haben. . . . Von irgendeinem eigensinnig gewählten Standpunkt werden neue verquere Begriffe gebildet und mit ihnen ein Lehrgebäude errichtet. . . . Es gibt keine Narrheit, für die nicht in Deutschland, wenn sie nur in Gestalt eines Systems auftritt, bald eine Anzahl Schüler zu haben wäre, die sie zur großen Angelegenheit der Gegenwart erheben. So ist der Schöpfer eines neuen Systems, der Begründer einer neuen Schule fertig, und kommt in die ‚Geschichte der Philosophie' und gehört der Unsterblichkeit an."

[1] Die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium, Berlin 1902; vgl. auch Viktor Cathrein, Das Studium der Philosophie einst und jetzt (Stimmen aus Maria-Laach 64 [1903] 481—524).

In allerjüngster Zeit entwirft der Philosoph H. G. Opitz[1] ein wo möglich noch dunkleres Bild: „Da solchergestalt also auch die Neukantianer im Grunde genommen mit Kant nichts anzufangen wissen, kann es nicht wundernehmen, daß eine wirkliche Neuorientierung der Philosophie der Gegenwart als Wissenschaft auch durch die Neukantianer nicht erfolgt ist.... Anstatt solcher Neuorientierung in der Richtung der Wissenschaftlichkeit herrscht in der Philosophie vielmehr auch gegenwärtig noch die denkbar größte Verwirrung und Zerfahrenheit. Nachdem sich die unter den sogenannten großen Systemen vereinigten Gruppen meist aufgelöst haben, kämpft gegenwärtig jeder mehr oder weniger auf eigene Faust.... Ein derartiger Zustand aber hält sich nicht mehr in den Grenzen des Normalen, sondern hat tatsächlich einen starken Stich ins Pathologische. Man kann daher Külpe gar nicht unrecht geben, wenn er den gegenwärtigen Zustand tatsächlich auch als ‚pathologischen Zwischenzustand einer philosophischen Anarchie' bezeichnet.... Sachlich ebenso abfällig ... beurteilt Frischeisen-Köhler die vorliegenden Verhältnisse, wenn er sie als Tragödie charakterisiert, wie sie größer noch kein Dichter geschrieben hat."

In den Augen des angesehenen Berliner Philosophieprofessors Benno Erdmann ist das gegenwärtige Zeitalter der „Typus des Übergangs, eine Periode der Dekadenz und des Epigonentums, eine Revolution der Denkart". — K. Oesterreich spricht im Vorwort seiner Neubearbeitung des vierten Ueberwegschen Bandes (1916) von „der außerordentlichen Zerklüftung des philosophischen Denkens der Gegenwart". Den letzten Abschnitt der deutschen Philosophie leitet er so ein: „Die Ohnmacht des philosophischen Denkens gegenüber dem Leben, welche für die Mitte des 19. Jahrhunderts so charakteristisch ist, dauert auch im letzten Drittel des Jahrhunderts noch an." Dieses Urteil Oesterreichs wiegt um so schwerer, als er in seiner Kritik der modernen Richtungen sehr maßvoll, ja eher zu nachsichtig als zu streng ist.

Das sind gewichtige Stimmen, und was sie sagen, klingt herb und scharf, niederdrückend und entmutigend. Und doch — so paradox es klingt —, dieser Pessimismus muß einen schaffensfreudigen Optimismus auslösen, diese düstern Schatten der Vergangenheit, die noch großenteils in die Gegenwart hineinreichen, können und sollen der dunkle Hintergrund einer lichteren, klareren Zukunft sein. Bereits Erdmann spricht im

[1] Mein philosophisches Vermächtnis an das Volk der Denker, Leipzig 1915.

obigen Zusammenhang von einem aufsteigenden Leben. Oesterreich aber hebt wiederholt und mit kräftigem Akzent hervor, daß die Jahrhundertwende auch für die Philosophie einen entschiedenen Wendepunkt zum Bessern bedeute.

Lassen wir die nackten Tatsachen ohne alle weiteren Zutaten sprechen und ziehen wir dann am Schluß das Fazit.

Aber noch zwei Momente sind in unsere Rechnung aufzunehmen. Sollte sich etwa herausstellen, daß es im neuen Jahrhundert wesentlich besser geworden ist, dann tritt der Wahrscheinlichkeitsschluß in seine volle Kraft: Hat sich die deutsche Philosophie aus dem Tiefstand der achtziger Jahre, aus den Niederungen des trostlosen Materialismus zu den Höhen des Spiritualismus und Intellektualismus herausarbeiten können, dann wird es gemäß dem geschichtlichen Entwicklungsgesetz, dem historischen Trägheitsgesetz voraussichtlich noch auf Jahrzehnte in aufsteigender Linie vorangehen.

Und ein zweites, noch gewichtigeres Moment! Zweifelsohne ist das schöpferische Sehorgan des Philosophierens der theoretische Verstand; und der unmittelbare Träger der Philosophie ist immer nur der einzelne. Aber ebenso naiv wie ungeschichtlich wäre die Annahme, die Systeme der berühmten deutschen Denker seien nicht auch in hervorragendem Grade durch irrationale oder alogische Faktoren und das kulturelle Kollektivbewußtsein ihrer Zeit bestimmt. Die sprechendsten Zeugen dieser Behauptung sind die in ihren Tagen so einflußreichen Denker der Romantik: Fichte, Schelling, Hegel. Ihnen lassen sich Philosophen vom Typ eines Schleiermacher, Schopenhauer, Fechner anreihen; ganz zu schweigen davon, daß nach dem Urteile vieler Kenner der Schwerpunkt der Kantischen Philosophie nicht in seiner Erkenntnislehre, sondern in seiner alogischen, voluntaristischen Metaphysik liegt und sein Kritizismus überhaupt durch die damaligen philosophisch-naturwissenschaftlichen Strömungen bedingt ist.

Nun bewegten sich außer den rationalen auch die irrationalen Momente, das Allgemeinbewußtsein der deutschen Seele bereits vor dem Kriege wieder stärker zum Spiritualismus und zur objektiven Metaphysik, zum Göttlichen und Absoluten hin. In dieser langen, opferreichen Leidenszeit sodann ist diese Bewegung gewaltig angewachsen, ungeahnte sittliche Kräfte sind entbunden, das Gottesbedürfnis hat sich lebhaft geregt, viele Spötter und Zweifler sind verstummt, der Sinn für die gegebene Wirklichkeit hat sich verschärft — und alles das nicht bloß in den Reihen des gewöhnlichen Mannes, sondern auch des akademisch Gebildeten und der zünftigen

Wissenschaft, nicht bloß im Privatleben, sondern weit mehr noch in der Öffentlichkeit.

Diese Momente müssen notwendig in unsere Rechnung miteinbezogen werden.

Mögen die Tatsachen, die wir als Ausdruck eines gesunden philosophischen Fortschrittes anführen, auch unter einem bestimmten pragmatischen Gesichtspunkt mit Bedacht aus der Fülle des wirklichen Gesamtbestandes herausgehoben sein, mögen auch dieselben Denker, die hier als Vertreter einer günstigeren Entwicklung gelobt werden, an unhaltbaren, groben Irrtümern kranken: so büßt trotzdem dieses Material nichts an Beweiskraft ein, dient darum nicht weniger als feste Unterlage eines schaffensfreudigen Optimismus. Man hat sich eben klar den Ausgangs- und Endpunkt zu vergegenwärtigen, um die Güte und Kraft der Denkarbeit des durchlaufenen Weges würdigen zu können: die trostlose Dunkelheit vor einem Menschenalter und die Lichtpunkte der heutigen Zeit.

Der fundamentalste, schwierigste und in seinen unübersehbaren Folgen weitestragende Umschwung hat sich seit einigen Jahren in der Erkenntnislehre und in der Stellung zur intellektualistisch erfaßbaren Metaphysik vollzogen. Seit dem Rufe Zellers, Liebmanns und Langes in den sechziger Jahren: „Zurück zu Kant!" war Kants Subjektivismus und Phänomenalismus wieder die umfassendste, angesehenste und einflußreichste philosophische Richtung geworden. Die Kantgefolgschaft und die Kantforschung beherrschten geradezu die Erkenntnis- und Seinslehre; jedes System war gezwungen, sich erst mit Kant und Kantianern kritisch auseinanderzusetzen, ehe es hoffen durfte, in der positiven Aufstellung des Eigenen gehört zu werden.

Da ist nun doch vieles anders geworden. Gewiß gilt in der modernen Philosophie auch heutzutage noch der Weise von Königsberg als der schärfste Denker, als der geniale Begründer des Kritizismus. Aber mit der geschichtlichen Ehrung, oder sagen wir, mit der Anerkennung Kants als des scharfsinnigen Problemstellers und kritischen „Zermalmers" erschöpft sich so ziemlich seine aktuelle Bedeutung. Wer ist denn heutzutage noch Kantanhänger im Sinne eines gelehrigen Schülers, mit der Anhänglichkeit eines Schulze oder auch nur eines Maimon und Beck? Bringt nicht selbst die Marburger Schule grundstürzende „Verbesserungen" an seiner Lehre an? Gehen nicht die Kantforscher in der Deutung der Hauptlehren Kants weit auseinander? Zeihen ihn nicht, von Fichte angefangen

durch Schopenhauer und Herbart hindurch bis auf Volkelt und Vaihinger, alle miteinander der klaffendsten Widersprüche? Geben sie nicht zu, ja beweisen sie nicht mit einem großen philologisch-historisch-philosophischen Aufgebot, daß die Fundamente, mit denen der ganze stolze Bau der Kritik der reinen und praktischen Vernunft steht und fällt, bloße Annahmen, unbewiesene Aufstellungen, ja unmögliche Behauptungen sind?

Die Erschütterung des Ansehens des wissenschaftlichen Begründers des modernen Subjektivismus bedeutete eine teilweise Unterwühlung des Kritizismus selbst.

Zur gleichen Ernüchterung und kritischen Selbstbesinnung der Idealisten und Phänomenalisten, zur weiteren Annäherung an eine realistische Erkenntnislehre und zu größerer Geneigtheit der Anerkennung absoluter, für jedwedes Denken geltender Prinzipien führte der Kampf gegen den Psychologismus. Faßte noch der kürzlich verstorbene Th. Lipps und gleich ihm zahlreiche andere Gelehrte nach dem Vorgange eines Fries, Beneke und der englischen Assoziationsphilosophen wie J. St. Mill die Psychologie als die alles umfassende philosophische Grundwissenschaft auf, ließen sie noch alle philosophischen Disziplinen in Beschreibung und Erklärung der seelischen Vorgänge aufgehen, glaubten sie vor allem mit der Beantwortung der psychologischen Frage nach der Entstehung und dem Verlauf des Erkennens auch die weit schwerere und bedeutsamere erkenntnistheoretische nach der Geltung, dem Wert und Wahrheitsgehalt desselben beantwortet zu haben: so ist dieser Psychologismus durch die „reine Logik" und verwandte sieghaft vordringende Untersuchungen als völlig überwunden anzusehen. Selbst ein so energischer Vertreter des Psychologismus wie Lipps sah sich gezwungen, seine Position aufzugeben.

Um von früheren Metaphysikern und realistischen Erkenntnistheoretikern wie Sigwart, von hervorragenden Neuscholastikern wie Geyser ganz abzusehen, so ist hier vor allem die hochbedeutsame Schule Brentano-Husserl zu nennen. Husserls „Logische Untersuchungen" gelten mancherorts als die einschneidendste Tat des 20. Jahrhunderts. Für den christlichen Philosophen dürfte es eine gewisse Genugtuung sein, daß diese erkenntnistheoretische Bewegung letztlich auf aristotelisch-scholastische Beziehungen hinweist. Einmal anerkennt Husserl selbst, die stärksten Anregungen von dem scharfsinnigen böhmischen Priester, dem bisher fast vollständig verschollenen, nunmehr wieder zu hohen Ehren und außerordentlicher Aktualität gelangten Bolzano († 1848) empfangen zu haben. Sodann

wird diese neue logische Richtung stark von Brentanos Geist getragen. Hat nun auch Brentano mit seinem Priesterrock zugleich seine katholische Glaubensüberzeugung abgelegt, so hat er doch als einer der angesehensten Aristoteliker und als guter Kenner der Scholastik zeitlebens an den erkenntnistheoretischen Grundgedanken des scholastischen Aristotelismus festgehalten und sie in scharfsinniger Weise fortgeführt.

In gleicher Weise vertritt unter andern der geistvolle Berliner Psychologe Karl Stumpf mit scharfer Gegnerschaft gegen Cohen und seine „Marburger Schule" energisch den realistischen Standpunkt. Ähnlichen Anschauungen huldigen Hochschullehrer wie Becher, Frischeisen-Köhler, Oesterreich, Störring, Uphues, Volkelt u. a.

In den allerjüngsten Tagen hat in weiten Fachkreisen wohl am meisten Beachtung gefunden die „Realisierung" und „Kategorienlehre" O. Külpes, einmal wegen des Gelehrten- und Forscheransehens des geistvollen Verfassers, sodann wegen der hervorragenden Bedeutung der Leistungen selbst. Martin Grabmann, der fruchtbare Bearbeiter des Mittelalters, erblickt in Külpes Begründung der durchaus scholastisch gerichteten Erkenntnislehre und Metaphysik ein so bedeutsames Zeichen der Zeit, daß er über die Vergleichungspunkte Külpes und der Alten sich sogar monographisch verbreitet hat[1].

Nach alledem ist es nicht zu verwundern, daß Gelehrte aus unserem Lager, die sich in scharfsinniger Weise mit den logisch-psychologischen Ansichten der Modernen auseinandergesetzt haben und in mühsamer Arbeit auf geschichtlich-kritischer Grundlage ihrem Denken nachgegangen sind, auch in gegnerischen Kreisen ehrenvoll berücksichtigt wurden.

Ein zweites, hochbedeutsames Zeichen gesunden Fortschreitens ist die Entwicklung, welche die experimentelle Psychologie genommen hat. Während sie sich seit ihrer Begründung durch Fechner († 1887) und in ihrem weiteren Ausbau durch Wundt, Ebbinghaus, Müller u. a. geraume Zeit so ziemlich auf die Erforschung der niederen psychischen Sphäre wie Sinnes-, Vorstellungs- und Gedächtnisvorgänge beschränkte, ihr Ziel in der Feststellung meßbarer und zahlenmäßig faßbarer Ergebnisse erblickte und mit ihrer mehr naturwissenschaftlich orientierten Arbeitsweise den Zusammenhang mit der Philosophie verloren hatte, zog

[1] Der kritische Realismus O. Külpes und der Standpunkt der aristotelisch-scholastischen Philosophie, 1916.

die neueste Schule vor allem die Denk- und Willensvorgänge in den Kreis ihrer Untersuchungen und betonte nachdrücklich die Beziehungen zur strengen Philosophie. Das ist nun ein Ereignis, das seiner prinzipiellen Seite nach von der größten Tragweite ist. Mit experimentellen Mitteln gelangte die von der Scholastik ganz unberührte moderne Wissenschaft zu gleichen Sätzen, wie sie ein Aristoteles, Thomas von Aquin und Suarez aufstellten. Ach zeigte, daß sich die Willensvorgänge nicht auf sinnliche zurückführen lassen, und Bühler wies nach, daß das Denken unanschaulicher Natur und nicht, wie man bislang annahm, in Vorstellungen auflösbar sei. Der metaphysisch-deduktiven und begrifflichen Art der Alten steht man heutzutage vielerorts ablehnend, mißtrauisch, oder sagen wir es klar heraus, hilflos und verständnislos gegenüber, und nun muß die moderne experimentelle Methode, der berechtigte Stolz unserer Tage, die bereits als erledigt angesehenen Sätze der alten scholastischen Seelenlehre wieder zu Ehren bringen.

Gleichzeitig traten weitblickende, geschichtlich denkende Geister auf den Plan und verlangten die Einseitigkeit der exakten Forschungsart durch die beschreibende und zergliedernde ergänzt zu sehen; so vor allem der hervorragende Theoretiker der Geisteswissenschaften, W. Dilthey. Diese Methode ist aber derjenigen des Mittelalters nahe verwandt, durch die sie zur Aufstellung ihrer psychologischen Fundamentalsätze gelangte.

Im Zusammenhang mit diesen Bestrebungen stehen die neueren Theorien über den Ichcharakter. Im Gegensatz zu Kantianern und Aktualitätsanhängern kommt man mancherorts wieder auf einen bleibenden, weiter nicht auflösbaren substantiellen Ichträger zurück. — Desgleichen haben sich seit dem lebhaften Paulsen-Busse-Streit über die Beziehungen zwischen Leib und Seele die Vertreter der scholastischen Wechselwirkungslehre zusehends gemehrt.

Von der gleichen prinzipiellen Bedeutung ist der in der Biologie neuerwachte Vitalismus, wie er dank den Arbeiten eines Driesch, Reinke, Wasmann u. a. in so sieghaftem Vordringen begriffen ist. E. v. Hartmanns glänzende Widerlegung des Mechanismus in den siebziger Jahren verhallte noch wie die Stimme eines einsamen Rufers in der Wüste. Man schwelgte förmlich in der streng mechanischen Einheitsformel des Materialismus; der alle Zwecke und höheren Lebensprinzipien ausschließende Entwicklungsgedanke des extremen Darwinismus übte seine bleibende und drakonische Herrschaft über Fach- und Populärwissenschaft aus. Jetzt aber

sind Biologen und Philosophen mehr und mehr von der rein mechanischen Erklärung abgerückt. Ist es auch vielfach noch ein tastendes Suchen nach einer positiven Erklärung des Lebens und seiner Entstehung, so dringen doch immer mehr Stimmen durch, die mit Reinke das Leben von wirksamen Dominanten, immanenten Zwecken und der Verwirklichung schöpferischer göttlicher Gedanken ableiten.

In gleich aufsteigender Linie wie die Naturwissenschaften und die nach naturwissenschaftlicher Methode arbeitenden Zweige der Philosophie bewegen sich die Geisteswissenschaften und die an ihnen orientierten philosophischen Richtungen. Darüber das nächste Mal.

Bernhard Jansen S. J.

Bruder Klausens «Buch».

Von allen Seiten gut sichtbar, ruhen, in edle Steine und kostbare Seide gefaßt, die Gebeine des seligen Nikolaus von der Flüe (1417—1487) auf glänzendem Marmoraltar unter dem Triumphbogen der weiten, prachtvollen Kirche zu Sachseln. Ganz bescheiden und fast versteckt hängt in derselben Kirche zwischen zwei Nebenaltären im linken Seitenschiffe eine andere Erinnerung an den Schweizer Landesvater und großen Friedensstifter, dessen Jahrhundertfeier im verflossenen Jahre hochfestlich begangen wurde. Es ist ein Bild, das man leicht übersehen kann, wenn man nicht eigens darauf aufmerksam gemacht wird. Und doch ist dieses Andenken nicht minder kostbar, ja in gewissem Sinne noch bemerkenswerter als die leiblichen Überreste: ist es doch ein Stück Seelenleben, das sich uns da enthüllt, ein Abglanz jener erhabenen Beschauung, die neben dem wunderbaren Fasten das übernatürliche Leben des seligen Einsiedlers vor allem auszeichnete. Sein „Buch" hat Bruder Klaus das Gemälde kurzweg genannt; sonst ist es bekannt als das „Bild vom Rad" oder die „Betrachtungstafel" Bruder Klausens.

Das Bild ist 86,5 cm, mit der Unterschrift 98 cm hoch und 77 cm breit[1]. Mit dünner Temperafarbe auf Leinwand gemalt, besteht es aus drei konzentrisch angeordneten Teilen. Den Mittelpunkt bilden zwei Kreise, von denen der innere, rot gehaltene ausgefüllt ist von einem majestätischen gekrönten Haupte mit schwarzem Barte und lang auf beiden Seiten herabwallenden Locken. Die Augen blicken über den Beschauer hinweg in unendliche Fernen. Der äußere, blaue Kreis wird durchschnitten von goldenen Lichtstrahlen, die wie Speichen eines Rades von dem als Nabe gedachten inneren Kreise ausgehen. Es sind sechs Strahlen: drei gehen mit der Spitze von dem Antlitze im inneren Kreise aus und verbreitern sich nach außen, drei andere haben umgekehrt die Spitze nach außen gerichtet und berühren mit dem breiten Ende den inneren Kreis, ohne in denselben einzudringen. An dem spitzen bzw. breiten Ende je eines Strahles

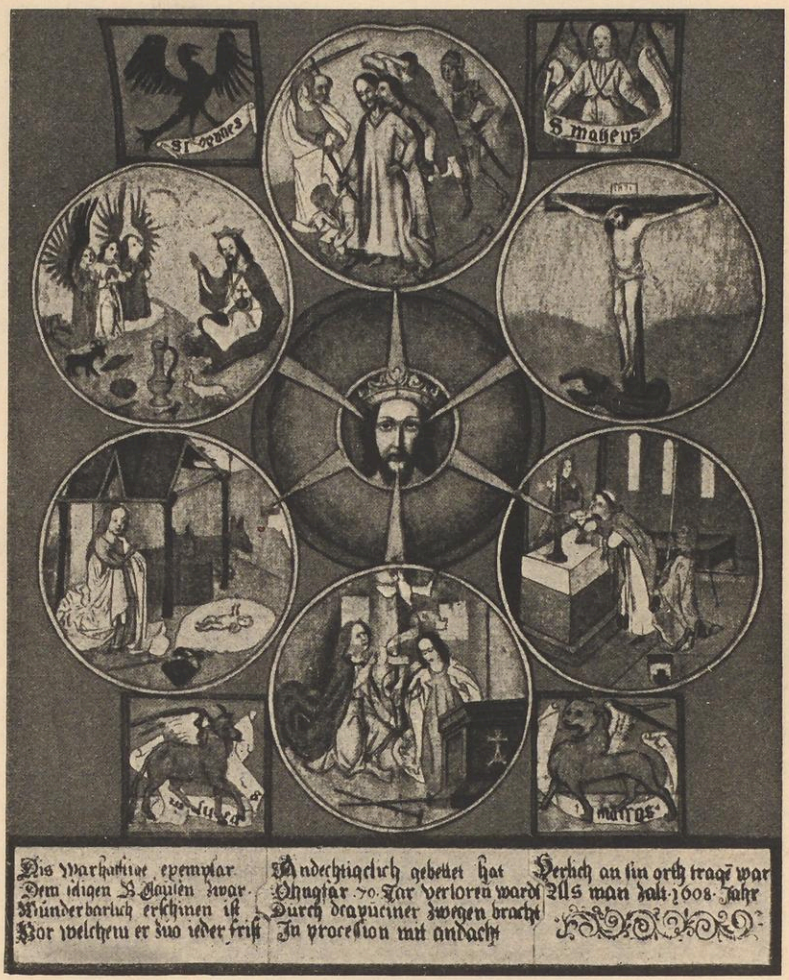
[1] Dr. Robert Durrer, Die Kunst- und Architekturdenkmäler Unterwaldens 489.

hängt wie die Frucht am Zweige je ein Rundbildchen, so das eine zweite Gruppe entsteht, die kranzförmig den äußeren Kreis umschließt.

Der Hauptgegenstand ist bei diesen kleinen Kranzbildchen überall leicht zu erkennen; dagegen machen Einzelheiten Schwierigkeiten, zumal da wegen des Alters und infolge von Feuchtigkeit manches undeutlich geworden ist. Links oben ist offenbar die Schöpfung dargestellt, und zwar der Augenblick, wo Gott nach vollbrachtem Werke ruht und alle Geschöpfe segnet. Oben kann man Sonne und Mond unterscheiden, unten die Vertreter der Tierwelt: einen Bock, eine Schildkröte (?), einen Hasen und zwei Vögelchen; dazu kommt ein Brot und ein Krug Wein als Symbole für Speise und Trank. Dem Schöpfer gegenüber knien anbetend und lobpreisend drei Gestalten, die fast durchweg als Engel bezeichnet werden. Aber bei näherem Zusehen wird man entdecken, daß nur die beiden äußeren Flügel haben. Es ist also der Mensch mit zwei Engeln an der Seite. Die Darstellung darunter ist ein anmutiges Weihnachtsbildchen: Maria, die jungfräuliche Gottesgebärerin, kniet anbetend vor dem Jesuskindchen, das nackt und bloß auf der Erde liegt, umspielt jedoch von göttlichem Glanze. Die Spitze des Strahles weist hier auf die Krippe, vor der das Öchslein und Eselein stehen, oder wie es fast scheinen will, knien. Unten liegt ein Pilgerstab mit Reisetasche: Maria war ja auf der Reise. Weiter unten folgt eine liebliche Verkündigung. Die am Boden liegenden Krücken kann man vielleicht als die Krücken des alten Gesetzes auffassen, wobei ihre Kreuzesform bedeutsam wäre. Das Monogramm am Betstuhl der demütigen Magd des Herrn könnte das Kreuz, bzw. Jesus, als A und O bezeichnen, wenn es nicht einfach als Monogramm des Künstlers betrachtet werden muß. Nach rechts folgt die heilige Messe im Augenblick der Wandlung. Das Altarbild stellt die Mutter Gottes dar. Der Meßdiener, welcher wie der Priester selbst blau[1] gekleidet ist, trägt eine Kerze und die Schelle. Im Hintergrunde erblickt man die Totenbahre, unten ein Wappen, das ziemlich undeutlich ist. Vielleicht ist es das Wappen des Seligen, der einem alten Siegel zufolge einen großen Dreiberg mit einem daraus wachsenden lateinischen Kreuz im Wappen geführt hätte[2]; sonst muß man annehmen, daß es das Wappen eines Donators ist. Nach oben schließt sich die Kreuzigung an. Von der äußerst einfachen Landschaft, dem aschgrauen

[1] Die blaue Farbe wurde früher an Muttergottesfesten gebraucht, wie es heute in Spanien noch bei Messen zu Ehren der Unbefleckten Empfängnis der Fall ist.

[2] Durrer a. a. O. 508.



Betrachtungstafel des sel. Nikolaus von der Flüe.

Himmel und den gelblichgrünen Hügeln, hebt sich das Kreuz mit dem von Gott und den Menschen verlassenen Opferlamm wirkungsvoll ab. In dem schwarzen Flecken am Fuße des Kreuzes sieht man gewöhnlich den Leibrock Christi. Aber ein Kleid, in dem niemand mehr steckt, kann sich doch nicht in dieser Weise aufbäumen; außerdem würde man wohl die Darstellung des Kreuzes mit den um den Leibrock würfelnden Soldaten verstehen, aber nicht das Kreuz mit dem Kleide allein. Der Heiland hat schon das Haupt geneigt, die Soldaten sind abgezogen, das Kleid kann also nicht mehr da sein. Deshalb möchte ich lieber annehmen, daß hier am Fuße des Kreuzes sich der höllische Drache windet, den der Kreuzesstamm des Siegers über Tod und Hölle gleich einer scharfen Lanze durchbohrt hat. Auch an den Tod in Gestalt eines Skorpions kann man denken. Der oberste Kreis schließt eine reiche Handlung ein. In der Mitte steht Christus in langem, blauem Gewande und heilt dem Knechte Malchus, der mit einem Prügel in der Hand am Boden kauert, das abgehauene linke (!) Ohr wieder an. Links hält der allzurasche Petrus das Schwert noch gezückt, die Linke an der Scheide. Der Verräter, gelb gekleidet und den Geldsack in der Hand haltend, schmiegt sich von rückwärts an den Heiland an und küßt ihn auf die Wange. Hinter ihm ist ein rot gekleideter Henkersknecht im Begriffe, dem Gottmenschen wie einem Tiere die Schlinge über den Kopf zu werfen. Ein gepanzerter Krieger bildet den Beschluß. Am Boden liegt eine eiserne Kette.

Als dritte Gruppe stehen wie vier Eckpfeiler die vier Sinnbilder der Evangelisten in quadratförmigen Feldern. Sie grenzen nicht nur das ganze Gemälde ab, sondern bilden zugleich den Übergang von der runden Form der übrigen Teile zum viereckigen Rahmen. Auffallen muß es, daß der Adler des hl. Johannes links oben an erster Stelle erscheint und der Engel des hl. Matthäus rechts an letzter Stelle. Ebenso haben unten Stier und Löwe die Plätze getauscht, so daß die Reihenfolge gerade umgekehrt ist als gewöhnlich. Der Grund dürfte in der Beziehung zu den Rundbildchen liegen. Johannes beginnt sein Evangelium mit dem ewigen Worte, durch das alles gemacht wurde (1, 3). Der hl. Lukas schildert besonders eingehend die Kindheitsgeschichte Christi (1, 26 ff.; 2, 7). Bei Markus kämen die Wandlungsworte (14, 22 ff.) und bei Matthäus die Leidensgeschichte (besonders 26, 47) in Betracht.

Der Untergrund des Bildes ist grün, was die Schweizer Heimat mit ihren grünen Matten von selbst nahelegt. Gemildert wurde das einförmige

Grün durch schwarze Ranken, die jetzt freilich nur noch in ganz schwachen Spuren vorhanden sind[1].

Nach dem Urteil von Sachverständigen ist es sicher, daß unser Bild vom Rade in die Zeit des frommen Einsiedlers zurückreicht. P. Rupert Keusch O. S. B. schreibt darüber in den „Kathol. Schweizer Blättern" (III [1887] 533 f.): „Auf uns machte das Bild bei genauer Betrachtung und Vergleichung den Eindruck, daß es unmöglich nach dem Jahre 1540, wo es zeitweise abhanden kam, entstanden sein könne. Da wir uns aber nicht auf das eigene Urteil verlassen wollten, zogen wir von zuverlässiger Seite Erkundigungen ein und erhielten nachfolgende sehr dankenswerte Aufschlüsse. Hochw. Herr Pfarrhelfer Omlin in Sachseln berichtet uns, daß der berühmte Maler Paul Deschwanden, welcher das fragliche Bild kopierte, darüber das Urteil abgab: Schon die Art der Malerei an diesem Bilde, die Farbenbestandteile usw. sprechen für das angebliche Alter. Mit diesem Urteil nicht zufrieden, wandten wir uns an den ersten Kunstkenner der Schweiz, den berühmten Professor Dr. Rahn in Zürich, und legten eine Phototypie des Bildes von Gebrüder Benziger bei. Dr. Rahn erteilte uns gütigst folgende Antwort: ‚Nach Einsicht der Reproduktion von Bruder Klausens Betrachtungstafel bei v. Ah S. 22 bin ich zu der festen Überzeugung gelangt, daß das Original ein Werk aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts ist. Die Auffassung der einzelnen Szenen, die Behandlung der Gewänder, die Zeichnung der Evangelistenembleme und der Minuskelcharakter der unter denselben befindlichen Namen sind Erscheinungen, die übereinstimmend auf die Zeit zwischen 1510 bis 1520 weisen.'" Noch weiter zurück geht Dr. Robert Durrer. Er erklärt: „Daß das vorliegende Bild ein Original aus dem 15. Jahrhundert ist, daran ist aus technischen und stilistischen Gründen gar nicht zu zweifeln, ja nach dem Urteil bewährter Kenner ist kaum eine spätere Datierung möglich als 1470." Und in einer Anmerkung führt er aus: „Mein Freund Professor Zemp schreibt mir hierüber: er würde es am liebsten um 1460 datieren, wenn die Zeit von Bruder Klausens Rückzug in die Einsamkeit (1467) es gestatten würde. ‚Die fächerartig gespreizten Flügel der Engel bei der Weltschöpfung weisen auf ca. 1450, ebenso die stark gebogene Haltung des Priesters am Altar, auch die überaus feinen Füßchen und Händchen. Der

[1] Eine farbige Wiedergabe der Betrachtungstafel ist im Verlag von Otto von Moos in Sachseln erschienen.

Matthäus-Engel (dessen Gesicht stark übermalt) zeigt dagegen einen Typus, der noch um 1480 möglich. Also wohl zu datieren ca. 1470.‘“ [1]

Von wem stammt aber das Gemälde? Wir kennen den Namen des Künstlers nicht. Er kann nicht unbedeutend gewesen sein. Sind auch manche Einzelheiten recht naiv ausgeführt, so zeigt doch das Ganze eine anmutige Schönheit. Durrer berichtet, Hans Fries, der als der bedeutendste Schweizer Maler in der Zeit von ca. 1500—1515 gilt, habe 1517 ein Porträt des Seligen gemalt, das er „als der waren gestalt und bildnuß des seligen bruder Niclausen zu Unterwalden gantz gerecht contrafeht im Leben“ bezeichnet habe. Er vermutet, daß diese Darstellung des Einsiedlers die Nachbildung einer früheren Darstellung desselben sei, welche sich auf dem linken Flügel eines 1492 in der Pfarrkirche zu Sachseln errichteten Altarwerkes fand, und möchte darum bei den beiden Flügelgemälden jenes Werkes, die neben vielem Vortrefflichen manche seltsame Verstöße aufweisen, an Meister Fries denken [2]. Wenn nun Hans Fries den Seligen wirklich im Leben abgemalt hat, so liegt die Vermutung nahe, daß auch die Betrachtungstafel sein Werk ist, zumal sie ganz den Eindruck einer Jugendarbeit macht und auch sonst an die Art des Meisters erinnert. Freilich stimmt das nicht recht mit der gewöhnlichen Annahme, nach welcher Fries ca. 1465 geboren ist [3].

Es ist übrigens ganz begreiflich, daß man auf den Namen des Künstlers kein Gewicht legte und ihn vergaß: war er doch nicht viel mehr als ein ausführendes Werkzeug, nicht aber der Schöpfer der Idee. Nach der allgemeinen Überlieferung ließ nämlich der Selige selbst zu seinen Lebzeiten das Bild nach seinen Angaben malen. Es sind darüber zwei gedruckte Zeugnisse aus dem Jahre 1488 vorhanden.

Unter dem Titel „Bruder Klaus“ erschien 1488 bei Markus Ayrer in Nürnberg als ein „loblicher tractat“ das Gespräch, welches ein Pilger bei einem Besuche mit dem frommen Einsiedler geführt haben will. Gleich im Anfang, wo die Inhaltsangabe gemacht wird, heißt es da: „Die vierd frag ist von einer figur und bildnuß, die der benannt bruder Claus den bilgrin ließ sehen und im die außlegt.“ Und diese „fierde red der zweier“ wird eingeleitet mit den Worten: „Do hub er widerumb an zu reden und sprach zu mir: ob mich nit verdrüß, ich wolt dich auch sehen lassen mein

[1] Durrer a. a. O. 489. [2] Ebd. 642.
[3] Karl Brun, Schweizerisches Künstler-Lexikon I (1905) 497.

puch, darin lern und such dy kunst diser ler[1], und trug mir her verzeichnet ein figur in der gleichnus als eines rad mit sechs speichen als hernach folgt."

Hernach folgt nun freilich zunächst nur die innere Figur des Gemäldes, nämlich die zwei Kreise mit den sechs Strahlen. Erst zu Beginn des zweiten Teiles des Traktates wird das ganze Bild geboten. In dem zweiten Teile gibt nämlich der Verfasser „eine besundere geistliche außlegung diser figur deß rads, die der pilgrin darauß gezogen hat und geleichet sechs schlüsseln und den sechs werkenn der heiligen parmherzigkeit". Im Anfang aber sagt er: „Secht und ich gedacht und machet ein geleichnuß disem rad und sezt auff yeden spaichen deß rads ein figur, damit ich das gütlich versten mocht." Aus all dem hat ein späterer Lebensbeschreiber, Joachim Eichhorn von Belheim, gefolgert, daß nur die innere Figur von Bruder Klaus stamme, das übrige aber von anderen der besseren Erklärung halber hinzugefügt worden sei. Ihm schloß sich auch Anton Küchler an, der das Gespräch des Pilgers in seiner ältesten Fassung in den „Kathol. Schweizer-Blättern" XIV (1898) 63 ff. abdruckte. Aber diese Annahme, welche der allgemeinen Überlieferung widerspricht, ist unhaltbar. In der Erklärung nämlich, welche nach der Angabe des Pilgers Bruder Klaus selbst von seinem Bilde gibt, werden verschiedene der Rundbildchen vorausgesetzt, so die Geburt Christi, die Verkündigung und die Messe. Ferner geht aus dem zweiten Teile selbst klar hervor, daß der Pilger die Kranzbilder nicht aus eigener Erfindung, sondern in Erinnerung an das geschaute Bild zeichnet. So sagt er bei dem sechsten Schlüssel ausdrücklich: „O hor und vernimm die sechsten Bedeütung des spaichen deß loblichen rads, darauff ich gesetzt hab disе figur nach unterweisung des liben bruder Clausen . . ." Endlich sprechen gegen jene Annahme verschiedene innere Gründe, von welchen bei der Erklärung des Bildes die Rede sein soll. Daß man aus praktischen oder aus künstlerischen Gründen die inneren Kreise ohne die Rundbildchen oder auch ohne das Antlitz abbildete, ist sehr leicht begreiflich und hat sich bis in unsere Zeit immer wiederholt.

Ganz klar ist jedenfalls das zweite Zeugnis aus dem Jahre 1488. In diesem Jahre, also ein Jahr nach dem Tode des Seligen, verfaßte nämlich der vornehme und gelehrte Dr. Heinrich v. Gundelfingen, zuerst Pfarrer in Sarnen, später Professor der Philosophie und des Rechts und endlich Kanonikus in Beromünster, ein kurzes Leben unter dem Titel

[1] Sie hatten vorher in der dritten Rede von der Brotbitte gesprochen.

Nicolai Untervaldensis praeconizatio. In diesem Büchlein, das dem Rate von Luzern gewidmet ist, spricht er von der rotae pictura, quam suo in oratorio depingere fecit, „von dem Gemälde vom Rad, das er in seinem Oratorium malen ließ". Die Beschreibung, die er anfügt, ist derart, daß er wohl das Bild in seiner uns vorliegenden Gestalt vor Augen gehabt haben muß[1].

Es darf uns also als gesichert gelten, daß Bruder Klaus das Gemälde etwa um 1470 anfertigen ließ und in seiner Zelle behielt, um davor seine Betrachtungen oder Beschauungen anzustellen. Nach seinem Tode verblieb das Bild zuvörderst an seinem Orte. Um 1558 aber ließ es Freiherr v. Mörsberg wegnehmen, um es dem Konzil von Trient vorzulegen. Er kam sogar selbst nach Trient und ruhte nicht, bis der dort weilende Abt Joachim von Einsiedeln eine Kopie des Bildes auf Holztafeln an den Kardinal Truchseß von Augsburg nach Rom sandte. Der Kardinal bestätigte am 26. September 1562 von Rom aus den Empfang und versprach, das Bild den Theologen zur sorgfältigen Prüfung zu überweisen und selbst, soweit es seine Geschäfte erlaubten, alle Geheimnisse und Zahlen (omnia mysteria et numeros) sorgsam zu erwägen. Das Original wurde von Ritter Lussy in die Schweizer Heimat zurückgebracht, aber nicht wieder nach Obwalden zurückgestellt. Erst nach seinem Tode im Jahre 1608 kam es durch die Kapuziner, denen ihr Klosterstifter Lussy vielleicht auf dem Totenbett entsprechende Aufträge gegeben hatte, wieder zum Vorschein. Es sollte in feierlicher Prozession in die Kapelle St. Jakob in Ennetmoos (Nidwalden) übertragen werden, kam aber durch den Landammann Waser zunächst für einige Zeit nach Baden. Nach dessen Tod wurde es durch die Bemühung der Behörde zurückgewonnen, und am 30. Juli 1610 beschloß der Wochenrat die leihweise Übertragung nach Ennetmoos, wo es längere Zeit verblieb. Im Seligsprechungsprozeß von 1647 erklärt ein Zeuge, daß alljährlich am 2. Juli eine Prozession nach Ennetmoos gehalten werde „wegen eines Gesichtes oder Apparition auf Tuch gemalt, so Bruder Klausen erschienen und zuvor im Ranft gewesen". Dagegen ist es nach den Prozeßakten von 1654 bereits in Sachseln, wo es damals neben dem Eremitenrock über dem Grab des Seligen hin. Seitdem ist es in Sachseln geblieben[2].

[1] Durrer a. a. O. 488.

[2] Vgl. Küchler, Geschichte von Sachseln 195 und „Obwalder Volksfreund" 1902, Nr. 17 und 18. Durrer a. a. O. 490 ff.

Jetzt wird man auch die Unterschrift verstehen, welche später dem Gemälde angefügt wurde; sie besagt, daß dieses echte Bild dem Bruder Klaus gehörte und ungefähr 70 Jahre verloren war, bis es die Kapuziner im Jahre 1608 feierlich wieder an seinen Ort gebracht hätten. Die letztere Erklärung war freilich etwas zu voreilig. Nach dem Ranft, wo die Zelle des Einsiedlers war, ist das Bild tatsächlich nie mehr gekommen. Dort hängt jetzt in der Zelle eine minderwertige Kopie [1].

Einmal sollte das Gemälde aufgefrischt werden. Darüber berichtet Durrer nicht ohne einen gewissen Ingrimm: „Die größte Gefahr, die dem Bilde drohte, als man es um 1860 Paul v. Deschwanden zur Restauration übergab, ist verhältnismäßig noch glücklich vorübergegangen. Völlig mit Ölfarbe übermalt wurde nur das ganze Mittelbild mit dem Gotteshaupt. Der Versuch einer entsprechenden plastischen Überarbeitung des Ganzen blieb schon bei der Christusfigur des obersten, dem Cruzifixus des oberen rechten Medaillons und den blauen Gründen der Evangelistenzwickel stecken, und der Restaurator begnügte sich fernerhin, die Gesichter mit Lichtern aufzuhellen. Es wäre freilich sehr zu wünschen, daß diese barbarischen Retouchen wieder sorgfältig entfernt würden, was nicht allzu schwierig wäre" (a. a. O. 490).

Deschwanden, der seinen Landsmann oft und oft im Bilde verherrlichte, hat auch die Betrachtungstafel, zu der er eine Erklärung schrieb, kopiert. Ich konnte die Kopie nicht einsehen; sollte sie aber dieselbe sein wie das Bild, welches der fleißige, aber sehr weitschichtige und wenig kritische Sammler Pfarrer Ming in seinem vierbändigen Werke über den Seligen (I, S. 247) als „Getreue (!) Abbildung" bringt, so wäre der Maler sehr frei vorgegangen, und das herrliche Bild wäre gründlich verwässert worden. Da wäre es freilich sehr zu begrüßen, daß die Restauration stecken blieb.

Dabei scheint Deschwanden die Betrachtungstafel auch vom ästhetischen Standpunkt sehr hoch eingeschätzt zu haben. In einem Briefe an einen andern Künstler läßt sich der Meister, offenbar im Hinblick auf jenes Gemälde, folgendermaßen aus: „. . . Im allgemeinen gesagt, drängt sich mir immer mehr die Überzeugung auf, je abgerundeter und vollendeter etwas sein soll — sei es in Malerei, Musik, Poesie, Architektur oder im Charakter eines Menschen —, desto strenger muß es sich nach dem Gesetz

[1] Nach Mitteilung von Hochwürden Herrn Pfarrhelfer Rohrer in Sachseln, dem ich für manche Hinweise zu großem Danke verpflichtet bin, stammt dieselbe ungefähr aus dem Ende des 17. Jahrhunderts. Der Maler ist nicht bekannt.

richten, das der erste Künstler, der Baumeister, Bildner, Maler und poetische Konzertaufführer Himmels und der Erde zugrunde gelegt hat, sowohl im großen ganzen, als in jedem einzelnen seiner Werke, welches Gesetz also lautet: ‚Eine alles auf sich beziehende und auf alles hinwieder einwirkende Mitte und — ein um dieses Zentrum gehorsam sich ordnender, dienstbarer und williger Kreis.‘ Dieses Gesetz erkennen wir am deutlichsten im großen All, in dem Gott die Mitte ist, von dem alles Licht und Leben ausströmt, und auf den alles sich bezieht, die Sünde, diese Störerin der ursprünglichen Ordnung, ausgenommen. . . .“ [1]

Durch Deschwanden kam das Gemälde vom Rad noch einmal nach Rom. In den Aufsätzen „Bilder aus Rom“, welche der Künstler im „Nidwaldner Volksblatt“ veröffentlichte, erzählt er auch von der Audienz, die er zusammen mit Monsignore Suter, dem Feldkaplan der päpstlichen Schweizergarde, und einigen andern bei dem damals fast achtzigjährigen Pius IX. hatte. Da heißt es: „Das große Bild des seligen Bruders Klaus blieb im Konsistoriensaal aufgestellt. Dem Heiligen Vater überbrachte Suter eine Photographie der Betrachtungstafel des Seligen samt einer schriftlichen Erklärung derselben und legte ihm seine Heiligsprechung dringend an das Herz. Monsignore Schwaller, der Erzieher der königlichen Prinzen von Neapel, übersetzte in gewandtem Italienisch die Erklärung zur Betrachtungstafel. . . . Mit wunderbarer Biegsamkeit des Geistes folgte Pius IX. all dem ziemlich schnell Vorgetragenen, hier und dort mit kurzen Worten Treffendes dazwischen werfend und nichts von dem Gesagten verlierend.“ [2]

Auch die Gegner der Kirche befaßten sich mit der Betrachtungstafel. Martin Luther hat ihr ein kleines Schriftchen gewidmet. Die Anregung gab Paul Speratus, Prediger in Königsberg, der selbst durch Bovillus darauf gekommen war. Karl Bovillus (de Bouelle) aus Amiens, Kanonikus zu Noyon, seit 1508 Professor der Theologie in Paris, besuchte 1503 die Familie des Seligen und dessen Einsiedelei; er sah auch das Bild vom Rad, das er „ins Gemüt gefaßt und ins Gedächtnis gemalt“. Das war allerdings nur sehr unvollkommen geschehen. Er bietet in der Abbildung, die er davon gab, nur das Mittelstück, und auch dieses ungetreu. Aus der Kaiserkrone wird eine päpstliche Tiara; der innere Kreisbogen ist

[1] Dr. P. Albert Kuhn, Melchior Paul v. Deschwanden (Einsiedeln 1882) 114.
[2] Kuhn a. a. O. 154.

weggelassen, alle Strahlen sind bis ins Antlitz geführt; man muß sie nach dieser Wiedergabe für Schwerter halten. Bovillus schrieb darüber unter dem 9. August 1508 an Nikolaus Horius „erwählten Bischof von Reims" (Electus Remensis) und erbat eine Erklärung des Bildes. Horius antwortete am 28. August 1508. Er sah in dem Haupt das Antlitz eines höchsten geistlichen Fürsten, dessen drohender Zorn genugsam andeute, welcher „künftigen Greulichkeit" man sich da zu versehen hätte. Bovillus' Schriften erschienen zu Paris bei Jean Petit 1511 in einem Sammelband, der auch Briefe enthält, unter ihnen die zwei erwähnten. In diesem Sammelband fand sie Speratus und schrieb darüber an Luther. Dieser will den Briefwechsel schon gekannt haben: „Wir haben das Gesichte Bruder Clausen in Schweitz, von euch anhergesandt, empfangen. Und wiewohl ich dasselbige vor etlichen Jahren auch in Carolo Bovillo gesehen und gelesen, so hats mich doch dazumal nichts bewegt, als den, der mit dem Papst nichts zu schaffen hatte. Aber itzt geht mir der Anblick zu Herzen." So veröffentlichte er denn die Flugschrift: „Ein Gesichte Bruder Clausen in der Schweitz und seine Deutunge" (Wittemberg 1528). Sie enthält fünf Stücke: die Briefe Luthers an Speratus, Speratus' an Thomas Sackheim, Bovillus' an Horius, Horius' an Bovillus, endlich Luthers Deutung. Sie beginnt so: „Dieß Angesicht bedeut wie das Pabsttum vor aller Welt solle offenbaret werden, was es für ein Ding sei; denn bei dem Angesicht kennet man alles. Erstlich ist's rot und zorniger Gestalt; denn es ist ein tyrannisch, mordisch, blutigts Regiment, beide über Leib und Seele, das mit eitel Dräuen und Zwang regiret." [1] Und so geht es weiter.

Im Jahre der Jubiläumsfeier des Seligen erschien ein Schriftchen: Bruder Klaus. Studien über seine religiöse und kirchliche Haltung von Dr. Eduard Herzog, Bischof der christkatholischen (sonst: altkatholischen) Kirche in der Schweiz (Bern 1917)[2]. Dr. Herzog hatte schon 1887

[1] Die Schrift steht in der Erlanger Ausgabe von Luthers Werken 63 (1854) 260—268, in der Weimarer Ausgabe 26 (1909) 130—136. In den Vorbemerkungen der Weimarer Ausgabe 127—129 findet man die bibliographischen und sonstigen Nachweise. Der Electus Remensis ist da freilich nicht ermittelt und bedürfte weiterer Forschung.

[2] Wie G. Tobler in seiner Besprechung des Schriftchens im Sonntagsblatt des „Bund" (Nr. 38 vom 23. Sept. 1917) von einer „zwingenden Beweisführung der gedankenreichen und unerschrockenen Untersuchung" reden konnte, ist schwer verständlich. Eine gewisse „Unerschrockenheit" zeigt sich ja, aber in ganz anderem Sinne.

einen Vortrag über Bruder Klaus in Druck gegeben, in welchem er diesen unter anderem als Anhänger der „Gottesfreunde" nachzuweisen sucht und seine Gesinnung als antipäpstlich verdächtigt. P. Rupert Keusch O. S. B. veröffentlichte damals in den „Katholischen Schweizer-Blättern" (III [1887] 502 ff.) eine kräftige Entgegnung. In dem neuen Schriftchen wiederholt nun Dr. Herzog mehr und minder die alten Gedankengänge und hebt, gestützt auf eine Äußerung von Dr. Durrer, besonders die Behauptung, daß der Selige zu den „Gottesfreunden" gehörte, stark hervor. Dafür wird auch die Betrachtungstafel dienstbar gemacht. Um sie als Ausdruck der Anschauungen der „Gottesfreunde" hinzustellen, sieht er in dem Rundbildchen, welches deutlich die Schöpfung darstellt, eine Ölbergszene, das Antlitz in der Mitte muß Christus bezeichnen, von der Schöpfung und der heiligsten Dreifaltigkeit aber findet er nirgendwo etwas angedeutet (ebd. 75 ff.). Selbst wenn man wirklich Beziehungen des Einsiedlers zu den „Gottesfreunden" nachweisen und nicht nur vermuten könnte: was würde denn daraus folgen? Der Bund der „Gottesfreunde", der zur Pflege des religiösen Lebens in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts gegründet wurde, war eine Vereinigung durchaus kirchlich gesinnter Männer, Vertreter eines echten und innerlichen Christentums, eine Lichterscheinung in trüber Zeit. Sie sind nicht zu verwechseln mit den nicht selten sich ebenfalls „Gottesfreunde" nennenden häretisch-pietistischen Gruppen der Begharden, Brüder des freien Geistes, und Waldenser. Auch der Wert der Betrachtungstafel würde nicht gemindert, wenn nachgewiesen würde, daß auf ihr schon bestehende Anschauungen zum Ausdruck kämen. Wir kennen auch zu den Balladen eines Schiller die Quellen und sehen, daß sie oft sehr genau benutzt sind. Trotzdem bleiben jene Gedichte hervorragende Kunstwerke. Wenn Herr Dr. Herzog seine Quellenforschung fortsetzen will, so sei er für die Betrachtungstafel auf das Gesicht von den vier lebenden Wesen, den Rädern und Kreisen hingewiesen, das der Prophet Ezechiel am Flusse Chobar hatte. Nicht weit von Sachseln, in dem Stift Engelberg, befindet sich eine Handschrift mit einer entsprechenden Zeichnung zu Ezechiel.

Doch freuen wir uns an dem Gegebenen, indem wir nunmehr nach der Bedeutung des Bildes fragen. Was wollte der Selige selbst mit dem Bilde veranschaulichen? Nach der Überlieferung ließ er hier, soweit das mit Farben auf Leinwand geschehen kann, eine Vision darstellen, die ihm in seiner Einsamkeit zuteil geworden war. Gundelfingen sagt in seiner kurzen Lebens-

beschreibung aus dem Jahre 1488, Nikolaus habe dieses Gemälde „in der Schule des Heiligen Geistes gelernt" (in Spiritus Sancti gymnasio didicit). Ein anderer von den ältesten Biographen, der Kanonikus Heinrich Wölflin (Lupulus), der auf Ansuchen des Standes Unterwalden im Jahre 1501 mit Benutzung amtlicher Quellen und eidlicher Aussagen ein Leben schrieb, erklärt ausdrücklich, daß die Betrachtungstafel auf einer Vision beruhe. Selbst in der Schrift von Bovillus, die freilich höchstens als mittelbares Zeugnis gelten kann, wird, wenigstens nach Luther, ausführlich berichtet, wie Bruder Klaus ein Gesicht hatte und dasselbe in seine Zelle malen ließ. Kurz und treffend nennt der oben angeführte Zeuge aus dem Seligsprechungsprozeß von 1647 das Gemälde „ein Gesicht oder Apparition auf Tuch gemalt". Auch in das offizielle Gebetbuch des Priesters, in das Brevier, wurde diese Annahme aufgenommen. In der fünften Lesung heißt es: „Er hatte auch himmlische Visionen, unter welchen jene besonders hervorragte, wo sich ihm die heiligste Dreifaltigkeit unter der Gestalt eines glänzenden Rades darbot und eine solche Fülle göttlicher Lichtstrahlen und verborgener Weisheit auf ihn überströmte, daß man auf seinem Antlitze bis zu seinem Tode einen ungewöhnlichen Glanz bemerkte." Dieser Bericht des Breviers ist eine kurze Zusammenfassung dessen, was ausführlicher in den Prozeßakten erzählt wird.

Das Gemälde soll also eine sinnbildliche Darstellung der heiligsten Dreifaltigkeit sein; und das ist es auch in vortrefflicher Weise. Wenn man die wenigen Erläuterungen, welche der Pilger von Bruder Klaus selbst gehört haben will, und die kurzen Bemerkungen Gundelfingens benutzt, so ergibt sich bei aufmerksamer Betrachtung als Hauptgegenstand: Gott und die Welt oder die Beziehung, das geheimnisvolle Hin und Her zwischen dem dreieinigen Gott und der Menschheit.

Der innere Kreis mit dem gekrönten Haupte versinnbildet die göttliche, ungeteilte und ewige Natur und Majestät, die gleich dem Kreise ohne Anfang und Ende ist. Gott, der Eine und Dreieinige, ist der Mittelpunkt, um den sich alles dreht, der Ursprung und das Ziel für alles Geschaffene, das durch den äußeren Kreis versinnbildet wird.

Aus dem inneren Kreise fließen drei Lichtstrahlen als Sinnbilder für die drei göttlichen Personen, welche zusammen ein und dieselbe Natur und Wesenheit haben. Der erste Strahl geht nach links vom Haupte (Ohre) aus, mit dem wir den Begriff des Anfänglichen, des Ursprünglichen ver-

binden, und endet mit der Schöpfung: er bezeichnet Gott Vater, der ohne Ursprung und Ausgang ist und dem mit Vorzug das Werk der Schöpfung zugeschrieben wird. Der zweite Strahl entspringt aus dem Auge, welches das Bild des Geschauten enthält, und weist auf die Erlösung am Kreuze: er bedeutet den Sohn, das Bild und den Abglanz des Vaters, dem die Erlösung eignet. Der dritte Strahl endlich geht wie ein Hauch vom Munde aus und endet bei der Verkündigung: er sinnbildet den Heiligen Geist, den Hauch, der vom Vater und Sohn ausgeht und dem die Bewirkung der Menschwerdung wie überhaupt jegliche Heiligung zugeschrieben wird.

Die übrigen drei Strahlen, welche vom äußeren Kreise, dem Sinnbild des Weltalls, zum inneren Kreise, aber nur bis an seinen Rand, zurückführen, stellen den dreifachen Weg dar, auf welchem der Mensch zu Gott, dem Mittelpunkt und Ziele von allem Geschaffenen, mit Benutzung des Beispieles und der Gnade des Mittlers Christi zurückkehren soll. Es ist der Weg der Wiedergeburt in Christo (Weihnachtsbild), der Gnadenmittel (Altarssakrament) und der eigenen Mitwirkung, die sich besonders in geduldigem Leiden nach dem Vorbild Christi zeigt (Gefangennahme). In aszetischem Sinne ist es der dreifache Weg der Armut (Stall, Krippe), der Demut (unscheinbare Hostie) und des Leidens (Gefangennahme).

Die vier Evangelistensinnbilder, welche das Ganze wie vier Eckpfeiler abschließen, zeigen, daß es sich hier nicht um Phantasiegebilde, sondern um Wahrheiten handelt, die in den Evangelien enthalten sind. Es ist bemerkenswert, daß auch der Deckel des alten Steinsarges, der eine Zeitlang die Gebeine des Seligen barg, an den vier Ecken die Evangelistensinnbilder aufwies.

Man beachte die Zusammenstellung der Bilder! Die Schöpfung des ersten Menschen und die Geburt des zweiten Adam; das Kreuzopfer und seine Erneuerung, die heilige Messe; die erhabene Demut Christi und seiner treuesten Jüngerin, der demütigen Magd des Herrn, stehen passend übereinander. Ebenso entsprechen sich in Gegenüberstellung die Schöpfung, wo Gott uns natürliche Speise und Trank verschaffte, und das heilige Meßopfer, wo uns übernatürliche Nahrung bereitet wird; die Geburt und der Tod Christi; die Schöpfung und die Neuschöpfung durch die Erlösung; die Geburt in Bethlehem und die Wandlung bei der heiligen Messe; die fleckenlose Reinheit und der schwärzeste Verrat. Wie passend nimmt der freiwillig dem Leiden sich unterwerfende, sanftmütig den Verrat erduldende, liebreich seinen Feind heilende Gottmensch als erhabenstes Vorbild für alle

nach wahrer Vollkommenheit strebenden Seelen den obersten Platz im Gemälde ein. Es scheint nicht bloßer Zufall, daß der Strick, welchen der Henkersknecht dem Heiland überwerfen will, wie eine Krone über seinem Haupte schwebt.

Auch das Vaterunser wird hier veranschaulicht, wenn man die Anrede an das göttliche Antlitz in der Mitte richtet, bei der ersten Bitte die Schöpfung mit den lobpreisenden Engeln und dem anbetenden Menschen betrachtet, bei der zweiten die Geburt Christi, wo Gottes Reich zu uns gekommen, und so fort, bis man mit der letzten Bitte um Bewahrung vor dem Übel wieder vor Gottes Angesicht zurückkehrt[1].

An die leiblichen Werke der Barmherzigkeit erinnern besonders die nebensächlichen Zutaten der Kranzbildchen (Brot und Wein, Pilgerstab, Krücken, Totenbahre, Kette). Für diese Erwägung würde allerdings bei dem Kreuze das Kleid besser passen, wenn auch schon die Blöße Christi genügend an die Bekleidung der Nackten gemahnt. Jedenfalls versteht man es, wenn auf der Abbildung im Nürnberger Pilgergespräch und in dessen Nachdruck (Walasser, Dillingen 1569) hier ein deutlich erkennbares Kleid erscheint, freilich etwas abseits vom Kreuze liegend. Merkwürdig ist nur, daß der Pilger, der im zweiten Teile seines Traktates die Betrachtungstafel sehr ausführlich auf die Werke der Barmherzigkeit auslegt, dabei die Zutaten, die auch in der Abbildung meistens fehlen, ganz außer acht läßt und immer vom Hauptgegenstand des Bildchens ausgeht.

Wer so tiefer in die liebliche Darstellung eindringt, wird verstehen, wie unhaltbar der Gedanke an zwei zusammengefügte Bilder erscheint, von denen nur das Mittelstück von Bruder Klaus stammte. Es hängt alles so trefflich zusammen, daß man solche Chorizontenarbeit hier noch mehr als beim alten Homer bedauern muß. Ebenso läßt sich, wenn man abweichende Darstellungen mit dem Gemälde von Sachseln vergleicht, unschwer erkennen, was echt und unecht ist.

[1] In der Lebensbeschreibung des Seligen von Pfarrer Jos. Ign. v. Ah wird bei der Verteilung der Vaterunserbitten auf die Rundbildchen unnötigerweise von der gegebenen Reihenfolge abgewichen (S. 224). Auch stimmt die dort nach Deschwanden gegebene Erklärung nicht mit der ebendort gebotenen Abbildung. Deschwanden läßt den auf die Schöpfung weisenden Strahl vom Auge ausgehen (a. a. O. 222).

Balthasar Wilhelm S. J.

Die naturwissenschaftlichen Kriegsziele unserer Gegner.

Es ist von Interesse, zu verfolgen, wie sich der Kampf des Vierverbandes gegen die Mittelmächte, an erster Stelle gegen Deutschland, allmählich auch auf das naturwissenschaftliche Gebiet übertragen hat, dem man ehedem unantastbare Internationalität nachrühmte. Von der bekannten Streichung deutscher Mitglieder aus den Listen französischer naturwissenschaftlicher Gesellschaften wollen wir hier schweigen; denn diese Maßregel kennzeichnet sich selber zur Genüge. Weit wichtiger ist die Frage, welche Stellung der Vierverband und seine Vasallen für die Zukunft — nach Schluß des gegenwärtigen Krieges — gegenüber der deutschen Wissenschaft einzunehmen gedenken. Die staunenswerten Erfolge, welche bei uns die angewandte Physik und Chemie auf dem Gebiete der Technik und Industrie in den verschiedensten Zweigen der Kriegsmaterialerzeugung und der Befriedigung der durch den Krieg geschaffenen Lebensbedürfnisse errungen haben, werden von unsern Gegnern wider ihren Willen anerkannt, indem sie das deutsche Beispiel nachzuahmen sich bestreben, wenn auch nicht mit dem gleichen Erfolge. Aber das genügt ihnen nicht. Auch auf dem Gebiete der theoretischen Naturwissenschaft soll die „deutsche Hegemonie" abgeschafft werden, die vor dem Kriege bestand. Die deutschen wissenschaftlichen Kreise sind über diese Versuche unserer Gegner unterrichtet worden durch H. Großmann in der Zeitschrift Die chemische Industrie (Nr. 15/16 vom August 1917) in ihrer Beilage: Dokumente zu Englands Handelskrieg. Die Monatsschrift für den naturwissenschaftlichen Unterricht aller Schulgattungen (10. Bd., 12. Heft, 17. Jan. 1918) gab aus dem von Großmann gelieferten Material einen Auszug durch G. Wolff. Es stehen uns aber noch andere, hauptsächlich französische Quellen zu Gebote, die in diesen Berichten nicht erwähnt sind, und die wir ebenfalls hier benutzen wollen, um unsern Lesern ein übersichtliches und wahrheitsgetreues Bild von den Bestrebungen unserer Gegner zu geben, die Vormachtstellung der deutschen Naturwissenschaft zu stürzen, ihr die Zufuhr abzuschneiden und ihren Lebensnerv zu unterbinden.

Schon im Jahre 1915 war in Manchester auf der Versammlung der British Association for the Advancement of Science der Vorschlag gemacht worden, die naturwissenschaftlichen Zeitschriften der Entente zu einem Block zusammenzuschließen. Aber man scheint damals nicht über den frommen Wunsch hinausgekommen zu sein. Erst im Jahre 1917 nahm der Plan eine bestimmtere Gestalt an durch Eugenio Rignano, einen der fünf Schriftleiter der seit 1906 in Bologna erscheinenden internationalen Zeitschrift Scientia, die auch London und Paris und seit 1911 auch Leipzig als Verlagsorte hat. Rignano richtete an die englische Zeitschrift Nature einen in der Nummer vom 25. Januar 1917 erschienenen offenen Brief, der zum Kampfe gegen die deutsche Hegemonie auf dem Gebiete der gesamten Naturwissenschaften aufforderte. Zugleich sandte er seinen Vorschlag auch an die in Paris erscheinende Revue Générale des Sciences pures et appliquées, die ihn in ihrer Nummer vom 30. Januar 1917 als eigene Abhandlung druckte unter dem Titel „Pour une quadruple entente scientifique". Dieselbe entwickelt folgendes Programm der wissenschaftlichen Kriegführung gegen Deutschland, das wir hier auszugsweise wortgetreu wiedergeben:

„Das Hauptergebnis des gegenwärtigen Krieges, das auch ohne jeden Zweifel die weitestragenden Folgen für die Zukunft haben wird, ist der furchtbar klare Nachweis für die Völker der Entente, daß ihnen die Gefahr gedroht hat — nicht so sehr seit Beginn des Krieges als vielmehr in der langen vorausgehenden Friedensperiode — ein Opfer der deutschen Hegemonie zu werden auf allen Gebieten menschlicher Tätigkeit: im Wirtschaftsleben, in der Technik, in der Naturwissenschaft."

Er schildert sodann die Gegenmaßregeln, die seit Beginn des Krieges von der Entente ergriffen worden sind, um diese Gefahr zu beseitigen: die Schaffung neuer Industrien, um sich unabhängig zu machen von Deutschland in der Erzeugung der wichtigsten Produkte, die früher fast nur Deutschland lieferte; den für die Zukunft beabsichtigten Boykott der deutschen Waren, um nach Beendigung des Krieges die nationalen Erzeugnisse vor der deutschen Konkurrenz zu schützen. Namentlich aber betont er „die neuen Einrichtungen und Organe, welche eigens den Zweck haben, das Zusammenwirken von Wissenschaft und Technik enger zu gestalten, das in Deutschland Wunder gewirkt hat. Seitdem man jetzt von der großen Macht überzeugt ist, die für die Ausführung dieses großen, ja sehr großen Unternehmens in der Organisation liegt, ist man auch

daran gegangen, die praktischen Grundlagen zu entwickeln und zu verbreiten, welche es gestatten, das Werk der Organisation auf alle Zweige menschlicher Tätigkeit anzuwenden". Nun folgt die Applikation dieser neuen Kampfesmethode auf die Naturwissenschaften:

„Dieser friedliche Krieg (!) der Befreiung von der deutschen Hegemonie, den man bereits vorbereitet und unternimmt im Laufe des blutigen Krieges und den man nach dem Friedensschluß noch kräftiger als je wird fortsetzen müssen, muß auch in das wissenschaftliche Gebiet übertragen werden, auf dem ebenfalls Deutschland nahezu die Kontrolle und das Monopol besaß."

Die großartige Schilderung, die Rignano hierauf entwirft von dem internationalen Einfluß der unzähligen Archive, Jahrbücher, Zeitschriften, Zentralblätter usw., welche auch zahlreiche Mitarbeiter aus aller Herren Ländern an sich zogen und dadurch zu Werkzeugen der deutschen Vorherrschaft auf wissenschaftlichem Gebiete wurden, kann uns eigentlich nur mit berechtigtem Stolze erfüllen. Gegen diese wissenschaftliche Phalanx entwickelt nun Rignano folgenden Angriffsplan: „Um Deutschland seine wissenschaftliche Hegemonie zu entreißen, ist, wie mir scheint, eines der zweckmäßigsten, wirksamsten und raschesten Mittel dieses, daß auf jedem Hauptgebiete der Naturwissenschaft Archive, Jahrbücher und Zeitschriften gegründet werden, die ihrem Inhalt und ihrer Mitarbeiterschaft nach international sind, deren Leiter und Herausgeber aber der Entente angehören. Quadruple, d. h. zusammengesetzt aus je vier Vertretern — Englands, Frankreichs, Rußlands und Italiens — müßte die Leitung jeder dieser Veröffentlichungen sein" — also eine leibhaftige Quadruple Entente scientifique! Um diese Quadrupelallianz zum Ausdruck zu bringen, sollen die Mitglieder der vier Nationen in ihrer Sprache veröffentlichen dürfen; jedoch müsse bei nichtfranzösischen Arbeiten ein französischer Auszug beigefügt werden, so daß das Französische, wie in der Scientia, die Grundsprache bleibe.

In der englischen Ausgabe dieses Vorschlages in der Nature wollte Rignano auch die deutsche Mitarbeiterschaft bei jenen Veröffentlichungen zulassen, wenn die Verfasser den Wunsch haben sollten, über die deutschen Arbeiten Aufschluß zu geben und wenn auch die Naturforscher in den Ententeländern in dieser Ansicht einig wären. Die französische Ausgabe in der Revue Générale sagt dagegen nichts von deutschen Mitarbeitern; hier heißt es nur, daß auch die Mitarbeiterschaft des neutralen Auslands

gewünscht und gesucht werden müsse. Dadurch soll also nach Rignano bewirkt werden, „daß Deutschland die Vorherrschaft und jenes gefährliche allgemeine Wissenschaftsmonopol entrissen werde", und zwar — „ohne den geringsten Akt der Feindseligkeit gegen die deutsche Wissenschaft!"

Das sind also die Leitsätze des neuen wissenschaftlichen Vierverbandes, den Rignano gegen Deutschland gründen will. Seine Anregungen fielen auf fruchtbaren Boden. Nachdem bereits am 15. Februar 1917 A. Meek in der Nature sich jenem Plane, allerdings mit einigen Einschränkungen, angeschlossen hatte, entwickelte C. Marie seine Gedanken zu demselben in der Revue Générale des Sciences Nr. 7 vom 15. April. Ihm dämmert die Erkenntnis auf, daß das Programm leichter aufgestellt als durchgeführt sei. Er unterscheidet deshalb drei Stadien in der Behandlung desselben: erstens das Stadium der genaueren Umgrenzung der einzelnen Fragen; zweitens das Stadium der Untersuchung über die möglichen Lösungen jener Fragen; drittens das Stadium des gemeinschaftlichen Studiums zu ihrer Verwirklichung. Zu diesem dritten Stadium wird bezüglich der Geldmittel vorsichtig bemerkt: „Die Regierungen, die Akademien und die Industriellen der verbündeten Länder haben in letzter Linie darüber zu entscheiden, ob man auf diesem Gebiete — ohne Deutschland auskommen kann oder nicht." Auch auf die Gefahr der Reibungen zwischen den leitenden Mitgliedern der verschiedenen Nationen wird aufmerksam gemacht: „Es wird auch viel von der Klugheit der Menschen abhängen, ob bei der Verteilung der Aufgaben keinerlei Mißhelligkeiten entstehen."

Die Ausführungen Maries sind schon viel nüchterner und vorsichtiger gehalten als die hochfliegenden Pläne Rignanos. Noch minder vertrauensselig klingen die Worte von E. Gley, Professor am Collège de France, und zwar wohl deshalb, weil der Verfasser über eine tiefere Sachkenntnis auf dem Gebiete der naturwissenschaftlichen Literatur und der entsprechenden wissenschaftlichen Unterrichtsanstalten verfügt. Man könnte seine lange, vierzehn Spalten der Revue Générale Nr. 11 vom 15. Juni 1917 umfassende Abhandlung eine Kritik des Planes Rignanos und der französischen Universitätsinstitute nennen. Sie ist betitelt: Remarques sur la Quadruple Entente Scientifique, suivies de quelques réflexions sur l'organisation des laboratoires en France.

Im ersten Teil seiner Abhandlung prüft Gley die Frage, ob und in welcher Weise Rignanos Ideen auf dem Felde der naturwissenschaftlichen Literatur ausführbar seien. Das Ergebnis seiner Untersuchung ist ein recht

bescheidenes. Vor allem zieht er eine scharfe Grenze zwischen den Archiven und Zeitschriften einerseits und den Jahresberichten und Zentralblättern anderseits. Erstere Klasse enthält vorzugsweise Originalarbeiten, letztere dagegen hauptsächlich Literaturberichte; beiden habe Deutschland einen großen Teil seiner wissenschaftlichen Vorherrschaft zu verdanken, die man von seiten der Entente bekämpfen wolle; ob und wie das möglich sei, wolle er näher prüfen. Gley nimmt seine Belege hauptsächlich aus dem Gebiete der Physiologie, das ihm am vertrautesten ist. Unter den deutschen Zeitschriften erwähnt er besonders die Zeitschrift für allgemeine Physiologie und die Zeitschrift für Immunitätsforschung und experimentelle Therapie, die vor dem Kriege auch zahlreiche ausländische Mitarbeiter angezogen und auch fremdsprachige Arbeiten veröffentlicht hätten. Es erscheine aber nicht möglich, derartige umfassende Zeitschriften oder Archive für die ganze Entente gemeinsam neu zu schaffen, zumal die Zahl der Bundesbrüder unterdessen bereits auf 6 angewachsen sei (seither auf über ein Dutzend!). Archive für Physiologie usw. seien bisher bereits vielfach von den einzelnen Nationen gegründet worden, und dies sei der richtige Weg, den man weiter verfolgen müsse. Nicht auf die Hauptzweige der Naturwissenschaft, wie Rignano wolle, sondern nur auf untergeordnete, kleinere Zweige lasse sich die Idee anwenden, gemeinsame Ententezeitschriften einzuführen. Durch diese Beschränkung ist offenbar bereits der Hauptposten in Rignanos Rechnung als phantastisch gestrichen. Es bleibt also nur noch die zweite Klasse von naturwissenschaftlichen Veröffentlichungen übrig, die Übersichten und zusammenfassenden Berichte in den Zentralblättern, Handbüchern und Ergebnissen. Der wissenschaftliche Einfluß Deutschlands hat, wie Gley richtig bemerkt, viel der Entwicklung dieser Klasse von Veröffentlichungen zu verdanken. Es sei nur an die auch im Auslande weitverbreiteten deutschen Handbücher der Physiologie sowie an das Biologische und das Zoologische Zentralblatt, den Zoologischen und den Anatomischen Anzeiger erinnert. Daß es wünschenswert wäre, hier Rignanos Plan zu verwirklichen, sei, so bemerkt Gley, ohne Zweifel richtig; aber ob es auch möglich sei, bleibe noch zu untersuchen. Für die Zentralblätter beständen allerdings große Schwierigkeiten wegen der Vielsprachigkeit der Entente; man könne doch nicht jedes Referat in mindestens vier Sprachen veröffentlichen. Hier zeige sich jedoch vielleicht ein Ausweg, indem man die Methode des Concilium bibliographicum in Zürich verwerte, welches Verzeichnisse der sämtlichen, in allen Ländern in

einem bestimmten Zeitabschnitt erschienenen Arbeiten aus einem bestimmten Gebiete veröffentliche. Auf Grund dieser Verzeichnisse könnten dann die Leiter der ententistischen Zentralblätter die ihnen zusagenden Arbeiten zur Besprechung auswählen. Wir möchten hierzu bemerken, daß die jetzige Bibliographia zoologica ursprünglich hervorging aus dem von Viktor Carus in Leipzig 1878 gegründeten Zoologischen Anzeiger und als Literaturteil dieses Anzeigers bis 1895 bei Wilhelm Engelmann in Leipzig erschien. Ihr erster selbständiger Band trug 1896 das Titelblatt: „Bibliographia zoologica (diario Zoologischer Anzeiger adnexa), adiuvante Concilio bibliographico, quod Turici praeside H. H. Field institutum est, edidit I. Victor Carus, Lipsiae, sumptibus Wilhelm Engelmann." Auf dem Titelblatt des VIII. Bandes 1903 werden noch Viktor Carus und H. H. Field als gemeinsame Herausgeber genannt, von da an (nach dem Tode von Carus) nur noch Herbert Haviland Field mit dem Concilium bibliographicum, dessen Leiter er ist. Bis zum XXI. Band (1912) blieb W. Engelmann in Leipzig der Verleger, von 1913 an tritt erst die Bemerkung auf „Sumptibus Concilii bibliographici, Zürich." Aber noch im XXIX. Band (1916) sagt das Titelblatt: „Bibliographia zoologica, adhuc — (auch heute noch!) — diario Zoologischer Anzeiger adnexa, condita ab I. Victor Carus." Man ersieht hieraus, welcher Grad von geschichtlicher Dankbarkeit in dem Vorschlage Gleys liegt, diese Publikation des Concilium bibliographicum dazu zu benützen, um durch Speisung der von der Entente zu gründenden neuen Zentralblätter die wissenschaftliche Hegemonie Deutschlands zu bekämpfen. Eine ursprünglich wirklich in internationalem Dienste stehende deutsche Schöpfung soll auf diesem Wege zu ententistischen Zwecken gegen die deutsche Wissenschaft ausgebeutet werden. Aber das „made in Germany" wird man auch so nicht los.

Am leichtesten, so meint Gley weiter, ließe sich wohl bezüglich der Handbücher und der Ergebnisse der Plan Rignanos verwirklichen, durch neue Veröffentlichungen unter ententistischer Leitung dem anglo-romanischen Element über das teutonische das Übergewicht zu verschaffen. In der Tat — so glauben auch wir — läßt sich gerade in den Handbüchern und in den Übersichten über die alljährlichen wissenschaftlichen Fortschritte am bequemsten von einseitig nationalem, ententistischen und deutschfeindlichen Standpunkte aus eine geeignete Auswahl des betreffenden wissenschaftlichen Materials treffen, die man dann einem internationalen Leserkreise entsprechend verarbeitet vorlegen kann. Daß diese Art der Verwirklichung der Ideen

Rignanos „am günstigsten ist für die wissenschaftlichen Interessen der verbündeten Nationen", wollen wir Herrn Gley zugeben; aber daß sie auch „für die Interessen der Wissenschaft im allgemeinen" am vorteilhaftesten wäre, wie er in demselben Satze behauptet, das müssen wir ganz entschieden leugnen. Man sieht somit aus der kritischen Untersuchung Gleys über die Durchführbarkeit des großzügigen Rignanoschen Planes, daß von demselben überhaupt nur ein kleiner und zwar ein recht kläglicher Rest übrig bleibt, bei dem die Entente im Ernst auf Erfolg ihrer Bemühungen hoffen kann.

Im zweiten Teil seiner Abhandlung beschäftigt sich Gley mit den naturwissenschaftlichen Laboratorien Deutschlands und vergleicht sie mit denjenigen Frankreichs. Was er hier zum Lobe der deutschen Universitätsinstitute sagt, gilt großenteils auch für die entsprechenden österreichischen in Wien, Prag usw., die, was ihre Einrichtung anlangt, hinter den besten deutschen Anstalten kaum zurückstehen, wie ich aus eigener Anschauung weiß. Gley spricht allerdings nur von den deutschen Laboratorien, von denen er sagt: „Welches auch immer die Macht der buchhändlerischen Unternehmungen sein mag, so darf man doch nicht vergessen, daß eine der Hauptursachen der wissenschaftlichen Hegemonie Deutschlands die Entwicklung seiner Laboratorien gewesen ist. Untergebracht in umfangreichen Gebäulichkeiten, reichlich versehen mit den vollkommensten Instrumenten, im Besitze eines ausreichenden Personals an Assistenten und Dienern und tatkräftig geleitet, konnten sie leicht einer großen Anzahl von Fremden Gastfreundschaft bieten zugleich mit den Angehörigen des eigenen Volkes. Diese Organisation der wissenschaftlichen Arbeit ist es, welche die Fortschritte des deutschen Einflusses hervorgerufen und aufrecht erhalten hat." Er schildert sodann anschaulich, wie die Berliner Universität durch den großen Pathologen Virchow seit 1860 zum Anziehungspunkt für die Mediziner aller Länder wurde. Zu der Ausstattung der Laboratorien gesellte sich hier auch die hervorragende persönliche Fähigkeit und Tätigkeit des Lehrers. Von dieser Zeit an begann auch der Einfluß der deutschen Pathologie auf die englische Heilkunde, wofür Gley William Osler zitiert; während früher Paris der Brennpunkt der medizinischen Wissenschaft gewesen war, wurde es jetzt Berlin. Wir können hier das durchaus unparteiische Lob, das Gley den deutschen wissenschaftlichen Laboratorien und ihren Leitern spendet, nicht im einzelnen anführen; nur einige Hauptzitate, die sich auf das Leipziger physiologische Institut unter Karl Ludwigs Leitung be-

ziehen, seien noch widergegeben: „Aus allen Ländern kamen die jungen Leute, die sich der Wissenschaft weihen wollten, während dreißig Jahren, um die Vorlesungen des Meisters zu hören. Ludwig hatte ungefähr dreihundert Schüler" (A. Mosso). „Unter den modernen physiologischen Laboratorien ist dasjenige, das den größten und fruchtbarsten Einfluß ausgeübt hat, ohne Zweifel jenes des verstorbenen Professors Ludwig in Leipzig. Diese Stellung, die ihresgleichen nicht hat, gewann es durch den allgemeinen Plan seiner Organisation, seine bewunderungswürdige Ausstattung, die Zahl und die Wichtigkeit der dort gemachten Entdeckungen, seine Entwicklung der exakten Versuchsmethoden, den persönlichen Charakter und das Genie seines Leiters, und durch die Zahl der Experimentalphysiologen, die dort aus allen Teilen der gebildeten Welt ausgebildet wurden" (W. H. Welch). „Zu jener Zeit (1874) war Ludwigs Laboratorium weitaus die bedeutendste Schule der physiologischen Forschung in Deutschland oder anderswo. Es zog Studenten aus allen Teilen der Welt an" (J. N. Langley).

Wie steht es aber nach Gley in den Ententestaaten mit den naturwissenschaftlichen Laboratorien? Nordamerika, England, Italien, Belgien, Rußland kommen gut bei ihm weg. Sie haben ihre wissenschaftlichen Institute den modernen Erfordernissen entsprechend großenteils mustergültig entwickelt. Aber wie ist es um Frankreich hierin bestellt? „Die Frage, um die es sich hier handelt, ist nicht mehr eine ententistische, sie betrifft nur uns allein." Und nun folgt eine wirklich trostlose Schilderung der französischen physiologischen und andern naturwissenschaftlichen Laboratorien, aus der wir hier nur einige Proben bieten können. Das physiologische Laboratorium Claude Bernards, das später lange Zeit auch Rouget und Philippeaux beherbergte, nennt er eine kleine Hütte (un petit chalet), und zur Ausstattung desselben erhielt Bernard statt der verlangten 400000 Franken nur 40000. Auch Charles Richet arbeitet seit dreißig Jahren in einem eisigen unterirdischen Gelaß (sous-sol glacial), wo er überdies die notwendigen Hilfsmittel an Personal und Material entbehrt, um Fremde aufzunehmen, die seinen Unterricht zu genießen wünschten. Und so geht es weiter. Hierauf redet Gley noch ein ernstes Wort mit den Professoren, welche die französischen Forschungsinstitute leiten. Sie besitzen nach ihm nur ihren Lehrstuhl, auf dem sie häufig durch Abwesenheit (absentéisme) glänzen; sie arbeiten in ihren Laboratorien entweder gar nicht oder nur auf kurze Augenblicke und kümmern

sich kaum um ihre Schüler, die dort arbeiten möchten. Gley fordert hiergegen tatkräftige Reformen in sachlicher wie in persönlicher Beziehung. Das mögen übrigens die Franzosen unter sich ausmachen; wir wünschen ihnen im Interesse der Wissenschaft den besten Erfolg dabei. Uns genügt es, hier festzustellen, daß nach einem sicherlich unparteiischen Zeugen Frankreich vor dem Weltkrieg weit davon entfernt war, in Bezug auf seine naturwissenschaftlichen Hochschulinstitute an der Spitze der Nationen zu marschieren.

Welche Folgerungen ergeben sich für uns aus diesen Darlegungen? Haben wir zu befürchten, daß Rignanos kühner Plan, die Vorherrschaft der deutschen Wissenschaft auf naturwissenschaftlichem Gebiete zu stürzen, nach dem Kriege erfolgreich verwirklicht werde? Wenn Deutschland — und dasselbe gilt auch für unser Bruderland Österreich — seine Leistungsfähigkeit auf dem Felde der naturwissenschaftlichen Literatur aufrecht erhält und folgerichtig weiterentwickelt, dann haben wir wohl wenig zu besorgen von den neuen ententistisch geleiteten Zentralblättern und ähnlichen, nur scheinbar internationalen, in Wirklichkeit aber deutschfeindlichen Veröffentlichungen. Nicht bloß die Neutralen, sondern auch unsere heutigen Gegner selbst werden die deutsche Wissenschaft nach dem Kriege ebensowenig entbehren können wie vorher, und wenn sie sich einseitig abschließen wollen, werden sie bald durch Schaden klug werden. Der internationale Charakter der Wissenschaft und insbesondere der Naturwissenschaft wird nach dem Kriege wieder neu erstarken, und die auf Neid und Eifersucht beruhenden nationalen Engherzigkeiten werden wiederum in den Hintergrund treten, wenn sie auch niemals ganz verschwinden. Die Gelehrten der verschiedenen Länder werden wiederum in freundschaftliche Beziehungen zueinander treten, in dem Bewußtsein, daß der wissenschaftliche Wettbewerb nur bei gegenseitiger Hilfeleistung zum erstrebten Ziele des Fortschritts der Wissenschaft — nicht bloß der Wissenschaft im allgemeinen, sondern auch der persönlichen wissenschaftlichen Leistungen des einzelnen — führen kann. Die Aufrechterhaltung einer Splendid isolation, mag sie auch von einem ententistischen Block gestützt werden, ist auf wissenschaftlichem Gebiete undenkbar; denn sie könnte nur zur Versumpfung führen. Und wenn Deutschland und Österreich nach dem Kriege ihre naturwissenschaftlichen Institute nicht bloß auf der Höhe erhalten, sondern auch den Fortschritten der einzelnen Wissenszweige entsprechend weiter ausbauen, so brauchen wir auch nicht zu befürchten, daß unsere naturwissenschaftlichen und medizinischen Fakultäten nach dem Kriege keine ausländischen Studenten mehr anziehen

werden. Wo die beste Gelegenheit zur wissenschaftlichen Ausbildung geboten wird, dorthin werden sich naturgemäß auch die meisten Schüler wenden, mögen sie nun Deutsche heißen oder Japaner. Allerdings wird die nationale Gegnerschaft der heute mit uns im Kriege befindlichen Völker noch für längere Zeit nach dem Kriege eine hemmende Wirkung in dieser Beziehung äußern, wenigstens bei den tonangebenden Nationen der Entente; aber diese der Wissenschaft an sich fremden Hemmnisse werden in einer langen Friedenszeit von selber naturgemäß verschwinden. Ob in bezug auf die technischen Fächer für die Zukunft nicht eine gewisse Auslese gegenüber fremdländischen Schülern am Platze wäre, haben wir hier nicht weiter zu untersuchen. Darüber werden die zuständigen Stellen, denen reichere Erfahrungen zu Gebote stehen und die ihrer Pflicht, das Wohl des Vaterlandes zu wahren, vollauf eingedenk sind, sich selber ein besseres Urteil bilden können.

Wir müssen endlich bestrebt sein, auch während des letzten Abschnittes dieses furchtbaren Weltkrieges die Leistungsfähigkeit unserer naturwissenschaftlichen Literatur, die uns nach dem Zeugnis der Gegner die wissenschaftliche Vorherrschaft gebracht hat, soviel als möglich aufrecht zu erhalten; wir dürfen unsern Neidern den Triumph nicht gönnen, die deutsche Wissenschaft gleichsam ausgehungert zu haben. An Stoff zur Veröffentlichung fehlt es auch gegenwärtig nicht. Im Gegenteil, die Manuskripte haben sich bei den Schriftleitungen vielfach förmlich gestaut, weil die Drucklegung der Arbeiten wegen Mangels an geeigneten Arbeitskräften nicht so rasch erfolgen konnte wie früher. Neuerdings macht sich die auch bei unsern Gegnern herrschende Papierknappheit bei uns ebenfalls fühlbar. Da wäre es dringend zu wünschen, daß die naturwissenschaftlichen Verlage möglichst wenig darunter zu leiden hätten, um nicht an Publikationskraft einzubüßen. So mußte beispielsweise die erstklassige Verlagshandlung von Wilhelm Engelmann in Leipzig das Erscheinen des von Richard Goldschmidt geleiteten, unter den cytologischen Zeitschriften aller Länder in erster Reihe stehenden Archivs für Zellforschung, das vor dem Kriege auch nicht wenige ausländische Mitarbeiter besaß, bereits einmal zeitweilig einstellen. Dasselbe begegnete dem Zoologischen Anzeiger, der auch nach Gley zur Verbreitung der deutschen Wissenschaft im Auslande viel beigetragen hat und gegen den die Entente deshalb ein neues Gegengewicht schaffen möchte. Dieses gleichfalls bei Engelmann in Leipzig erscheinende Organ besaß vor dem

Kriege viele ausländische (französische, belgische, englische, amerikanische, schwedische, italienische, russische und japanische) Mitarbeiter und veröffentlichte Arbeiten auch in französischer, englischer und italienischer Sprache. Die hohe Bedeutung derartiger Veröffentlichungen für Deutschlands geistige Machtstellung ist bereits oben durch das Zeugnis unserer Gegner überzeugend bewiesen worden. Es ist daher keine Übertreibung, wenn wir die großen naturwissenschaftlichen Verlagshandlungen Deutschlands mit riesigen Waffen- und Munitionsfabriken vergleichen in dem Kampfe, den unsere Gegner auf naturwissenschaftlichem Gebiete uns angesagt haben. Die erwähnte Verlagshandlung von Wilhelm Engelmann (Leipzig) — um nur ein Beispiel aus vielen zu nennen — umfaßt laut ihrem Verlagskatalog von 1914 unter anderem das folgende, unsern Gegnern Achtung gebietende Arsenal von naturwissenschaftlichen (einschließlich psychologischen) periodischen Publikationen:

Das Archiv für Entwicklungsmechanik (W. Roux), das Archiv für die gesamte Psychologie (Meumann und Wirth), das Archiv für Zellforschung (R. Goldschmidt), Graefes Archiv für Ophthalmologie, das Handbuch der gesamten Augenheilkunde, das Handbuch für Ingenieurwissenschaften, Gegenbaurs morphologisches Jahrbuch, Gerlands Beiträge zur Geophysik, die botanischen Jahrbücher (A. Engler), die geologische Rundschau, die psychologischen Studien (W. Wundt), die internationale Zeitschrift für Synthese Scientia, die internationale Zeitschrift für physikalisch-chemische Biologie, die Zeitschrift für physikalische Chemie, die Zeitschrift für Kristallographie und Mineralogie, die Zeitschrift für Psychopathologie, die Zeitschrift für wissenschaftliche Zoologie, das Zoologische Zentralblatt, den Zoologischen Anzeiger, endlich die Bibliographia Zoologica.

Wie W. Engelmann, so haben auch Gustav Fischer, B. G. Teubner und zahlreiche andere naturwissenschaftliche Verlagsanstalten in rastlosem, vieljährigem Wettbewerb die mannigfaltigen Werke deutschen Forscherfleißes in mustergültiger Ausstattung veröffentlicht und dadurch erfolgreich mitgewirkt zu der von unsern Gegnern beneideten „Hegemonie der deutschen Naturwissenschaft", die durch keine Quadruple Entente scientifique gestürzt werden kann. Heute ist es mehr denn je die Pflicht aller, die ihres Vaterlandes Ehre hochhalten, die Verdienste der deutschen Forscher und Verleger dankbar anzuerkennen.

Erich Wasmann S. J.

Übersicht.

Goethe-Literatur in der Kriegszeit.

Man kann nicht behaupten, daß der Weltkrieg den in den letzten vier Jahren erschienenen Goethe-Schriften seinen besondern Charakter aufdrückte, oder daß er die Produktion auf diesem Gebiete wesentlich beeinflußte. Zwar hat die Masse der alljährlichen Neuigkeiten des Büchermarktes auch in dieser Sparte merklich abgenommen, und manch ein gutgesinnter, aber schlechtgeratener Lobeshymnus auf den Altmeister der deutschen Dichtung und vorbildlichen Lebenskünstler ist der Lesewelt unter dem Drucke der kriegerischen Ereignisse vermutlich erspart geblieben. Der durchweg panegyrische Grundton der Goethe-Literatur dagegen und die Vorherrschaft der unkritischen Phrase haben sich kaum geändert. Nur das an sich naheliegende Thema „Goethe als Patriot" oder vollends „Goethe als vaterländischer Dichter" findet zur Zeit aus leicht begreiflichen Gründen unter den Schriftstellern und Lesern anscheinend wenig Liebhaber. Das beispiellos gewaltige, erbitterte Völkerringen, dessen Zeugen wir sind, steht in so schroffem Gegensatz zu dem ausgesprochen unkriegerischen Wesen und der „dezidiert pazifistischen" Gesinnungsart des Weimarer Dichters, daß selbst seine unentwegtesten Verehrer ihn nicht als martialisches Musterbild dem gegenwärtigen Geschlecht vorzustellen wagen. In einer längeren Besprechung von neueren Goethe-Schriften schrieb im Herbst 1916 Georg Witkowski: „Das Versinken der Welt Goethes war eines der vielen überraschenden Phänomene jener ersten Kriegsmonate." Und er gesteht: „Gewiß, ihm mangelte das Vaterlandsgefühl von heute. . . . Der feldgraue Goethe ist eine Fiktion (mag auch ein Buchhändler zu Anfang des Krieges ein Heftchen so benannt haben); die liebe Farbe steht dem Olympier nicht zu Gesicht" (Literar. Echo vom 1. September 1916).

Im Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft (Weimar), das an Stelle des Ende 1913 eingegangenen Goethe-Jahrbuchs getreten ist [1], wird zwar im Vorwort des zweiten Jahrgangs für Goethes vielbestrittenen Patriotismus eine Lanze eingelegt, doch geschieht dies nur nebenbei und sozusagen anstandshalber. Ein Vorwort zur Kriegszeit mußte selbstverständlich der mächtigen vaterländischen Welle, die Ende 1914 das ganze deutsche Volk erfaßt hatte, Rechnung tragen. Im übrigen beschäftigt sich das Jahrbuch, dessen Schriftleitung Dr. Hans Gerhard Gräf übernommen hat, mit diesem heiklen Stoffe in den vorliegenden vier Bänden nicht weiter, wohl aber bringt Bd. II die noch nich

[1] Vgl. diese Zeitschrift (Stimmen aus Maria-Laach) 87 (1914) 244—247.

veröffentlichten Aufzeichnungen des Herzogs Carl August über die Schlacht bei Jena. Der gleiche Jahrgang enthält eine Abhandlung von Friedrich Schultze „Über Goethes Leipziger Krankheit". Schultze polemisiert gegen den scheinbar harmlosen Ausspruch Erich Schmidts in der sechsbändigen Volksausgabe von Goethes Werken: „Nicht ohne eigene Schuld [von Leipzig] kränklich heimgekehrt, verbrachte Goethe anderthalb stille Jahre in Frankfurt", ganz besonders aber gegen die Ansicht des kürzlich verstorbenen Straßburger medizinischen Professors Dr. Wilhelm Alexander Freund, der seinerzeit in der Münchener Medizinischen Wochenschrift (45. Jahrgang II, 1898, Nr. 48) nach eingehender Untersuchung aller einschlägigen Berichte zum Ergebnis gelangte, Goethes Krankheit sei syphilitischer Natur gewesen. Diese Auffassung hatte auch Erich Schmidt schon im ersten Band des alten Goethe-Jahrbuchs S. 377 (Don Sassafras) zwar nicht selbst vertreten, aber doch als erörterbar gelten lassen. Ob nun Schultzes Widerlegungsversuch überzeugend ausgefallen ist oder nicht, darüber mögen jene urteilen, die sich für diese peinliche Angelegenheit näher interessieren; doch hätte der Verfasser nicht verschweigen dürfen, daß Freunds streng wissenschaftliche Untersuchung in dem angesehensten medizinischen Organ Deutschlands erschienen ist. — Im dritten Band veröffentlicht Max Friedlaender seinen im Sommer 1916 gehaltenen Festvortrag: „Goethe und die Musik", eine zusammenfassende, über 60 Seiten lange Würdigung der Verdienste des Dichters um die Entwicklung der Vokalmusik in Deutschland. Zum Schlusse muß freilich selbst der Festredner gestehen, daß seinem Helden „die wahre innere Kenntnis unserer Kunst nicht gegeben war und daß ihm das rechte musikalische Fundament fehlte".

Naturgemäß kann das neue Jahrbuch nicht mehr die Bedeutung beanspruchen, die seinem Vorgänger wenigstens in der ersten Zeit unbestritten zukam. Nicht nur sind die Bände kleiner und äußerlich bescheidener geworden, es fehlt auch mehr und mehr der neue oder doch neuartige Stoff. Zwar bringt der erste Band in den „Mitteilungen aus dem Goethe- und Schiller-Archiv" noch 15 unveröffentlichte Briefe Goethes, doch enthalten die meisten nur wenige, in der Hauptsache geschäftliche Zeilen, die noch nicht in die Weimarer (Sophien-) Ausgabe von Goethes Werken aufgenommen sind. Von dieser mächtigen, wissenschaftlich zuverlässigsten Edition[1] erschien 1917, aber mit der Jahreszahl 1916, noch ein Registerband, der die Buchstaben A bis L für die 53 Bände der ersten Abteilung (poetische Werke) umfaßt. Der Band zählt rund 600 Seiten. Als Herausgeber zeichnet Max Hecker, als Redaktor Wolfgang v. Oettingen. Obschon sich der mit der Weimarer Ausgabe einigermaßen Vertraute dank dem vortrefflichen Druck, der übersichtlichen Gruppierung und der einzelnen Teilregister darin verhältnismäßig leicht und rasch zurechtfindet, so ist dieses außerordentlich genaue Namenverzeichnis doch dankbar zu begrüßen. Auf ein Sachregister mußte in Anbetracht der fast unüberwindlichen Schwierigkeiten verzichtet werden. Dafür wurde dem Namenverzeichnis der weiteste Umfang gezogen: „Nicht nur historische Persönlichkeiten und wirkliche Lokalitäten, auch die Phantasie-

[1] Vgl. diese Zeitschrift 90 (1915) 218—220.

gestalten und Fabelorte der Religionen, Mythologien, Volkssagen, antiken Dichtungen werden gebucht.... Sodann begnügt sich das Register nicht damit, die ihm zugefallenen Namen nur da festzuhalten, wo sie ausdrücklich genannt werden, es will sie auch dann aufgreifen, wenn sie, ohne aus der jeweiligen Vorstellung des Dichters ins Wort hinübergetreten zu sein, nur gedacht, nur gemeint geblieben sind." Die Aufgabe, die sich der Herausgeber und sein Stab von Hilfskräften stellten, ist somit eine ungewöhnlich schwierige und fordert zu ihrer Bewältigung nicht nur äußerste Sorgfalt und unermüdliche Hingabe, sondern auch Spürsinn und echte Forscherfreude. Daß da trotz peinlichster Mühewaltung Irrtümer und Versehen nicht ausbleiben würden, darüber gab sich Max Hecker von vornherein keiner Täuschung hin: „Ein Nachtrag, der Berichtigungen und Zusätze enthält, wird nicht fehlen; bei der großen Zahl der Zettel, die zu bearbeiten ist (in den vorliegenden Band sind mehr als 25000 eingegangen), kann sich gar leicht dieser oder jener an falscher Stelle versteckt halten." (Aus der Einleitung.)

Als eine Ergänzung zu jeder Goethe-Ausgabe ist das Goethe-Handbuch gedacht, das von Dr. Julius Zeitler in Verbindung mit mehreren Fachgelehrten herausgegeben wird (Stuttgart 1916 ff.). In der Anlage gleicht das Werk einem Konversationslexikon. Die einzelnen, meist kleinen Artikel sind mit den Anfangsbuchstaben der Verfasser gezeichnet. Das Ganze soll „die Goethesche Welt lexikographisch, in alphabetischer Folge wiedergeben", also Werke, Reisen, Freundeskreis, Beziehungen zu Ländern, Landschaften, Städten, Anschauungen über Kunst, Literatur, Politik, Stellungnahme zu den wichtigsten Fragen auf allen Gebieten des Wissens und Könnens. Das auf 2500 Stichworte berechnete Werk wird drei stattliche Bände umfassen. Bisher liegen die zwei ersten vor. Erst nach Vollendung des Ganzen wird es sich zeigen, ob das Handbuch den Anforderungen voll entspricht, die man an ein „rasches Orientierungsmittel für den Goethegelehrten und Literarhistoriker" stellen darf.

Vorzüglich auf die Briefe in der Weimarer Ausgabe stützt sich Etta Federn in ihrer stark panegyrisch gehaltenen Monographie: Christiane von Goethe. Ein Beitrag zur Psychologie Goethes. Mit 10 Bildern (München o. J.). Das Buch ist 1916 zum Gedächtnis der am 6. Juni 1816 verstorbenen Frau Geheimrat erschienen. Im 1. Teil skizziert die Verfasserin das „Lebensbild" Christianes; im 2., den sie „Charakteristik" überschreibt, wird mit der vielgefeierten Frau v. Stein und einigen andern der Heldin feindselig gesinnten Personen der Weimarer Gesellschaft scharf abgerechnet; der 3. zeigt uns „Christiane in Goethes Dichtungen". Von der Weltanschauung der Verfasserin wie vom Ton des Buches überhaupt legt das Schlußurteil über Goethe und Christiane beredtes Zeugnis ab: „Sie waren Vorkämpfer, die ersten klassischen Beispiele einer neuen Auffassung von Liebe und Ehe. Sie haben nicht wenig dazu beigetragen, unser Denken in diesen Dingen freier, menschlicher und damit reicher zu machen. Wir wissen wohl, was wir Goethe in bezug auf Welt-, Kunst-, wissenschaftliche Anschauung verdanken, — wollen wir nicht bekennen, daß er

auch auf dem Gebiete der Ehefrage bahnbrechender Vorkämpfer gewesen ist? Es waren achtbare und anerkennenswerte Rücksichten, die ihn seine 18jährige freie Ehe mit Christiane noch legitimieren ließen, die ihn dazu führten, sich herrschenden Anschauungen zu fügen, nicht Feigheit und Schwäche, — und er und Christiane haben in 18 Jahren den Beweis erbracht, daß sie das Urteil der Menschen nicht fürchteten. Darum stimmen wir mit Goethe überein, der sagt:

Ihr könnt mir immer ungescheut
Wie Blüchern Denkmal setzen;
Von Franzen hat er euch befreit,
Ich von Philisternetzen.

Aber bei diesem Denkmal darf Christiane nicht vergessen werden, die vielleicht am schwersten unter dem Kampf gegen das Philistertum gelitten hat."

Die bedeutendste Publikation auf dem Gebiete der bisher nicht sehr umfangreichen Christiane-Literatur konnte Etta Federn für ihre Arbeit noch nicht verwerten: das zweibändige, von Hans Gerhard Gräf ebenfalls als Jubiläumsgabe veröffentlichte Werk: Goethes Briefwechsel mit seiner Frau (Frankfurt 1916). Ein Gegenstück zu den Briefen an Frau v. Stein. Während aber dort lediglich die Schreiben Goethes wiedergegeben sind, da Frau v. Stein ihre eigenen später vernichtete, kommen bei Gräf beide Korrespondenten reichlich zu Wort. Die verhältnismäßig geringfügigen Lücken, die durch den Verlust von einigen Dutzend Briefen entstanden — so fehlen z. B. die Schreiben Christianes vor 1793 und jene aus den Jahren 1804—1809 — bedeuten schwerlich einen unersetzlichen Verlust an Kulturgütern. Der Olympier hat einmal dem Grafen Reinhard gegenüber das Geständnis abgelegt: „Zuerst muß ich Ihnen sagen, daß von allen meinen Werken meine Frau keine einzige Zeile gelesen hat. Das Reich des Geistes hat kein Dasein für sie; für die Haushaltung ist sie geschaffen." Genau diesen Eindruck erhält man aus der Lektüre des vorliegenden Briefwechsels. Da ist fast Seite für Seite die Rede vom Kochen, Waschen, Einkaufen, Putzen, Kehren, von der Besorgung des Gartens, von Kleideranschaffungen, vom Stand des Weinkellers und der Haushaltungskasse. Dazu gesellen sich die häufigen Berichte über Vergnügungspartien und die Versicherungen der gegenseitigen Anhänglichkeit und Liebe, die offenbar ehrlich gemeint waren, obgleich Goethe der Neigung zu andern Frauen auch nach seiner ehelichen Verbindung mit Christiane nicht immer zu widerstehen vermochte. Die vielen halb scherzhaften, halb ernsten Warnungen vor „Äugelgen" (in der Korrespondenz der stehende Ausdruck für Flirt oder auch für das Objekt einer Liebschaft) waren nicht immer unbegründet. Aus den Schreiben Christianes spricht zuweilen unverhohlen Angst und Besorgnis.

Sehr häufig handeln die Briefe von Theateraufführungen oder -proben. Dafür hatte Christiane offenbar Sinn und Verständnis. Die Schauspieler verkehrten viel im Hause des Herrn Geheimrats, bei welchen Gelegenheiten sie von Christiane meist recht freigebig bewirtet wurden. Dagegen findet sich in der ganzen umfangreichen Korrespondenz eigentlich nur eine Stelle, die auf eine rein

geistige Beschäftigung hindeutet. Christiane schreibt da von einem Buch, worin sie bis tief in die Nacht hinein gelesen habe. Es war dies Tiecks „Genovefa". Ein anderes Mal scheint sie ein Zitat aus Goethes „Reineke Fuchs" anbringen zu wollen, allerdings ein sehr kurzes, nämlich die vier Wörtchen: „Pfingsten, das liebliche Fest". Der Herausgeber hat nicht unterlassen, diese beiden Lichtpunkte aus den zwei dicken Bänden gewissenhaft im Vorwort anzumerken, und meint, Christianes Unkenntnis und Interesselosigkeit in literarischen Dingen sei denn doch nicht so haarsträubend gewesen, wie Goethes Wort an Reinhard glauben machen könnte. Überhaupt gibt sich Gräf, ohne gerade in die ekstatische Verzückung einer Etta Federn zu geraten, die redlichste Mühe, dem hausbackenen Briefwechsel so viel Gutes, Erhebendes und bleibend Wertvolles abzugewinnen als eben möglich und die vielgeschmähte arme Christiane mit ritterlichem Schild zu decken. Das ist verständlich und bis zu einem gewissen Grade auch berechtigt; denn Frau v. Stein und einige andere Weimarer Klatschbasen sind vor keiner Verleumdung zurückgeschreckt, wenn es galt, „die dicke Hälfte" des von ihnen selbst umschwärmten Goethe in der Achtung der Gesellschaft herabzusetzen. Trotzdem gelangt auch Gräf schließlich resigniert zu dem nüchternen Urteil: „Bedauern werden wir es schmerzlich, daß sie ganz und gar unfähig war, das geistige Leben ihres Gatten auch nur einigermaßen zu schätzen oder gar zu teilen, aber wir müssen uns mit dieser Tatsache abfinden; Goethe selbst tat es." Und wenn Etta Federn sich zu dem Satze versteigt: „Sie war seine Gattin im höchsten Sinne des Wortes, wie keine andere es ihm zu sein vermocht hätte", so nennt der Herausgeber des Briefwechsels die Verbindung der beiden „ein Abenteuer", „ein gefährliches, nur halb geglücktes Experiment", und fügt euphemistisch bei: „Wir suchen Beruhigung in dem Glauben, daß Christiane ein heilsames, unentbehrliches Erdgewicht war gegen das unablässig aufs höchste Geistige gerichtete Streben seiner Natur, der notwendige Ballast, dessen das Schiff bedurfte zur glücklichen Fahrt."

Die Briefe sind von Gräf nach den im Goethe- und Schiller-Archiv aufbewahrten Originalen unverkürzt wiedergegeben. Der erste Band umfaßt die Korrespondenz von 1792 bis zur Heirat, 19. Oktober 1806, der zweite von 1807 bis zum Tode Christianes am 6. Juni 1816. Die ausführliche Einleitung und die umfangreichen Erläuterungen am Schluß der Bände machen das Verständnis leicht, zumal da wir hier keinen literarischen, sondern nach Gräfs Ausdruck nur einen „rein menschlichen" Briefwechsel vor uns haben. In orthographischer Hinsicht war freilich eine getreue Wiedergabe nach den Originalen gänzlich ausgeschlossen, da Christiane noch als Frau Geheimrat von deutscher Rechtschreibung keine Ahnung hatte und oft die einfachsten Begriffe in so ungeheuerlichen Wortbildungen ausdrückte, daß vermutlich Goethe selbst einigemale nicht imstande war, die Sätze seiner Frau völlig zu entziffern. Gräf half sich durch lautes Vorlesen, durch Beratung mit Sprachforschern, namentlich auch durch geschickte Konjekturen; denn Christiane schrieb, wie jene Kreise sprachen, denen sie durch Geburt und Vorliebe angehörte. Die folgenden Beispiele, die Gräf für Christianes Orthographie auf S. XXIX in der Anmerkung anführt, besitzen daher einen ge-

wissen kulturhistorischen Wert: „Arckam (Organ), kram (Graben), gin (gingen), nückse (Nixe), Schäsichr (Sächsischer), Esisenie (Iphigenie), Grüdick (Kritik), ankassirt (engagiert), Eeckibbasche (Equipage), dies kaste (Tischkasten), dehedansag (Thé dansant), einsigeliebter (einzig Geliebter), förichen (Ferien), konsdannigen (Kastanien), Sahte (sagte), dunh (tun), griechen (kriegen), Bermont (Pyrmont), browieren (probieren), schamrachten (Smaragden), Adiege (Adieu), Ecks Sembelar (Exemplar), gehat (gehabt), für bar (vier Paar), Jidaligen (Italien), Abordiere (Ouverture), bediene (Bettina), Saß (Schatz), nnahtiesche (nach Tische), Biebeldäck (Bibliothek), lindratdur (Literatur), bommo (Bonmot), Emlisser Barreider (Englischer Bereiter)."

Ganz in den Dienst des Goethekults stellt sich die populärwissenschaftliche Monographie: Goethes Lili von Franz Servaes. Mit fünf Kunstdrucken (Bielefeld und Leipzig 1916). Der Verfasser erklärt emphatisch: „Das allein ist Lilis Verdienst: von Goethe geliebt worden zu sein." Im Gegensatz zu Etta Federn beweist uns hier Servaes, daß der Dichterheros von allen Frauen einzig Lili tief und aufrichtig geliebt habe; Christiane war ihm dagegen lediglich Haushälterin. Die späteren Schicksale Lilis, der Gattin Friedrichs v. Türckheim in Straßburg, werden nur kurz erwähnt, so daß wir in dem Büchlein kein abgerundetes Lebensbild der Titelheldin erhalten. Interessant ist die Bemerkung auf S. 161, daß der letzte Enkel Lilis, Baron Ferdinand v. Türckheim, bis in unsere Tage lebte und 103 Jahre alt im April 1914 zu Montreux am Genfer See starb. Er war nach dem Deutsch-Französischen Krieg aus dem Elsaß ausgewandert und hatte sich in der Schweiz niedergelassen.

Während Servaes nach eigenem Geständnis eher einen Beitrag zur Goetheliteratur als ein Lebensbild Lilis bieten wollte, soll der Briefwechsel des Herzogs-Großherzogs Carl August mit Goethe, herausgegeben von Hans Wahl (Berlin 1915 ff) in erster Linie das Andenken Carl Augusts in den weimarischen Landen wach erhalten. Die dreibändige Korrespondenz bildet nur einen Teil von einem auf viele Bände berechneten großen Werke, das seit 1915 als Jubiläumsgabe zur hundertjährigen Feier der Erhebung Weimars zum Großherzogtum herausgegeben wird und zurzeit noch nicht abgeschlossen vorliegt. Der Gesamtherausgeber Erich Marcks kennzeichnet in der Vorrede ganz nach der Art des höfischen Lobredners die Bedeutung von Carl Augusts Regierung für sein Land und für die spätere Machtstellung des deutschen Volkes überhaupt. Das Vorwort von Dr. Hans Wahl zur Herausgabe des Briefwechsels ist nüchterner und sachlicher gehalten. Es weist auf die vielen Schwierigkeiten hin, die besonders bei der Datierung der Briefe des Herzogs zu überwinden waren. Die 1863 zu Weimar in erster, 1873 zu Wien in zweiter, unveränderter Auflage erschienene Ausgabe von Dr. Vogel, dem Leibarzt des Herzogs und Goethes, war gerade nach dieser Richtung sehr unzuverlässig und wies überdies viele Lücken auf. Die neue Ausgabe von Wahl fußt auf den Handschriften selbst und vermag einige dieser Lücken durch die Veröffentlichung von seither aufgefundenen Briefen auszufüllen. Sehr umfangreiche Anmerkungen, die indes

Goethe selten betreffen, sondern sich fast ausschließlich auf die politische Tätigkeit Carl Augusts beziehen, beweisen die Sorgfalt des Herausgebers. Da Goethes Briefe bereits in einer wissenschaftlich gediegenen Ausgabe (Weimarer Sophienausgabe) vorlagen, während die Korrespondenz des Herzogs bisher nur teilweise veröffentlicht war, so erscheint dieses Vorgehen des Herausgebers vollauf gerechtfertigt.

Über einzelne Werke Goethes sind auch in den letzten Jahren ungezählte Referate, Abhandlungen und kritische Untersuchungen in Zeitungen, Zeitschriften, Almanachen erschienen. Einige dieser Arbeiten liegen jetzt als selbständige Bücher vor. Die kleine, von der zünftigen Goetheforschung sorgfältig ignorierte Schrift: Das Hexeneinmaleins, der Schlüssel zu Goethes Faust, von Gustav Siebert (Münster i. W. 1914) hat in diesen Blättern bereits eine eingehende Würdigung gefunden[1]. — Das vierbändige Werk über Goethes Faust von Kuno Fischer wurde von Viktor Michels in neuer Auflage herausgegeben (Heidelberg 1914). Durchgreifende Änderungen hat Michels nicht vorgenommen. — Auf die kritische Untersuchung von Eugen Wolff, die sich mit der Frage nach der Entstehung der „Wanderjahre" befaßt, habe ich schon bei Gelegenheit der Besprechung des letzten Goethe-Jahrbuchs hingewiesen[2]. Wolffs Studie ist nun in Buchform erschienen und führt den Titel: Goethe: Wilhelm Meisters Wanderjahre. — Ein Novellenkranz. Nach dem ursprünglichen Plan herausgegeben von Eugen Wolff (Frankfurt a. M. 1916). Leider hat die Arbeit in der neuen Form von ihrer ersten Frische viel eingebüßt, ist namentlich in der Einleitung trocken und zahm geworden und bietet im übrigen nur einen Wiederabdruck der einzelnen Novellen, aus denen sich Goethes Wanderjahre zusammensetzen. Es scheint, daß der heftige Widerspruch, den Wolff bei den patentierten Anwälten von Goethes Unfehlbarkeit mit seinem „pietätlosen" Vorgehen fand, den Herausgeber einschüchterte und ihn veranlaßte, sein kritisches Verfahren durch allerlei Abschwächungen und Zugeständnisse den Gegnern annehmbarer erscheinen zu lassen. Das ist ihm trotzdem nicht gelungen, und in Wirklichkeit hat er lediglich seinem eigenen Werke geschadet. — Keinerlei wissenschaftlichen Wert, dafür ein gewisses aktuelles Interesse besitzt das Büchlein: Goethe über Deutschlands Zukunft. — Das Faustgespräch. Aus „Rückblicke in mein Leben" von Heinrich Luden (Berlin 1916). Der ungenannte Herausgeber hat hier zu buchhändlerischen Zwecken die beiden bekannten, vom Historiker Luden aufgezeichneten, im Jahre 1847 aus seinem Nachlasse in „Rückblicke in mein Leben" erschienenen Gespräche mit Goethe zusammen in einem Neudruck veröffentlicht, wobei er um des besseren Absatzes willen im Titel die historische Reihenfolge verändert. Ein kritischer Kommentar fehlt. Da diese Aufzeichnungen aus dem Jahre 1806, die in manchen Einzelheiten und in ihrer fast unmöglichen Länge — das Faustgespräch umfaßt allein 70 Druckseiten — mancherlei Unwahrscheinlichkeiten aufweisen, erst 15 Jahre nach Goethes Tod erschienen sind, so bleibt Luden der einzige Kronzeuge für das von ihm hier Mitgeteilte.

[1] Stimmen der Zeit 88 (1914) 292—295. [2] Ebd. 87 (1914) 246 f.

Sein Urteil über den Patriotismus des alten Herrn Geheimrats findet anderweitig keine Bestätigung.

An das Wort des dreißigjährigen Goethe von der Pyramide seines Daseins, die er so hoch als möglich in die Luft „spitzen" müsse, knüpft ein neuerer Verehrer des Dichters an, um auf Grund des so vermittelten Bildes eine Art Goethebiographie unter Zuhilfenahme einer sehr lebhaften Einbildungskraft zu entwerfen. Die Überschrift lautet: Goethe: Die Pyramide seines Daseins, von Wolfgang A. Thomas-San-Galli (München ohne Jahr). Die einzelnen Abschnitte heißen sinngemäß: Der Unterbau, Der Sockel, Die Verjüngung, Immer höher, Im Äther. Das Ganze soll die innere Entwicklung darstellen, bedeutet aber in der Flut von subjektiv gehaltenen Goethecharakteristiken lediglich eine neue Welle, die wie so viele andere sich schon bald im Meere der Vergessenheit verlieren dürfte.

Angeblich unter einem ganz neuen Gesichtspunkt betrachtet Friedrich Gundolf (Pseudonym für Gundelfinger) in seinem umfangreichen Werke: Goethe (Berlin 1916) den Dichterfürsten, nämlich „als Gestalt, der größten Einheit, worin deutscher Geist sich verkörpert hat". Was Gundolf unter „Gestalt" versteht, wird eigentlich nirgends durch eine unzweideutige Definition erklärt, obwohl sonst der Verfasser für klare Begriffsbestimmungen, scharfe Unterscheidungen und eine systematische Betrachtungsweise Begabung und Vorliebe verrät. Soweit sich indes erkennen läßt, bedeutet „Gestalt" nach Gundolf, wie schon bei dem ihm nahestehenden Lyriker Stephan George, „die geistig-leibliche Einheit eines Künstlers, die zugleich Bewegung und Form ist". Gundolf schreibt: „Die menschliche Gestalt ist uns zugleich als Werden und als Sein, als geprägte Form und als lebendige Entwicklung faßbar; denn der geistige, vor allem der schöpferische Mensch tut und erleidet nichts, bewegt und entwickelt nichts, was nicht ein Bild von ihm machte, was nicht seine Gestalt ewig festlegte, und er hinterläßt kein Gebild, kein Werk, kein Bild von sich, worin nicht seine Lebensbewegung fühlbar und wirksam wäre." Die Gestalt Goethes ist daher eine Art Kräftekugel, deren Entwicklung an die der Himmelskörper gemahnt, zumal des Erdballs. Vom ursprünglich glühenden, feurig-flüssigen Zustand ging die Erde langsam über in die jetzige erkaltete Form: das Feuer ist erloschen, aber in den ehemals glühenden Regionen weist sie die reifen Zeugnisse einer ganzen Menschheitsentwicklung auf. So auch Goethe, dessen feurige „Urerlebnisse" in Werther, Faust I, in der Lyrik und Titanenpoesie der Jugendzeit ihren großartigen Ausdruck oder besser ihre naturgewaltige Explosion fanden, der dann aber, namentlich in Italien, unermeßlich viele „Bildungserlebnisse" in sich aufnahm, wodurch sein Titanismus mehr und mehr zum Erkalten gebracht, er selbst jedoch zum unendlich weisen, daher entsagenden Manne wurde (Faust II). Somit ist der große Dichter viel mehr eine selbständige Naturkraft als ein sterblicher Mensch, und darf nicht nach religiösen, politischen oder auch rein literarischen Maßstäben und Gesetzen beurteilt werden. Sein „Dämon" in ihm war sich selbst Gesetz. Nur wo Goethe diesem Naturdrang untreu wurde, kann von einer Schuld bei ihm die Rede sein, wie

denn überhaupt die Kunst eine „primäre Form des Lebens" ist, die „daher ihre Gesetze weder von Religion, noch Moral, noch Wissenschaft, noch Staat empfängt". So stellt sich Gundolfs Auffassung im Grunde dar als eine neue Auffrischung der alten, von katholischen Ästhetikern stets abgelehnten l'art pour l'art-Theorie.

Auch in der spezifischen Goetheliteratur ist seine Ansicht nicht so neu, wie er und seine zahlreichen Lobredner sie hinstellen. Schon der Kanzler Friedrich v. Müller bezeichnete 1832 in seiner Gedächtnisrede auf den Verstorbenen Goethes Leben und Schaffen als einen unkritisierbaren, weil schlechthin notwendigen Naturprozeß, und gab zu verstehen, daß diese Betrachtungsweise für die Loge von jeher charakteristisch war. Neu ist freilich bei Gundolf, daß sein Werk als erstes diesen Hauptgedanken systematisch durchzuführen und bis zu den letzten Schlußfolgerungen weiterzuentwickeln versucht.

Wie die l'art pour l'art-Theorie, so lehnen wir Katholiken auch dieses besondere Goetheevangelium ab. Nach unserer Überzeugung gibt es weder eine autonome Kunst, noch einen „dämonischen Menschen" in dem Sinn, daß er den Gesetzen der sittlichen Weltordnung nicht unterworfen wäre. Auch der geniale Mensch ist seinem Schöpfer und Herrn Ehrfurcht, Anbetung und Gehorsam schuldig. Der junge Goethe war sich dieser Verpflichtung wohl bewußt. Die Behauptung Gundolfs, der kleine Frankfurter Bürgerssohn sei bereits in seiner ganzen Geistesrichtung ein vollendeter Heide gewesen, ist falsch[1], und die Worte, die er als Begründung anführt, finden höchstens in der Anschauungsweise des Alten von Weimar eine Stütze: „Goethe war einer der frömmsten Menschen, und zwar im heidnischen Sinne fromm: der Ausgangspunkt und die Mitte seiner Frömmigkeit, welche alle seine andern Verehrungen bestimmte, war die Ehrfurcht vor sich selbst, die er in den Wanderjahren als die oberste und umfassendste Art der Ehrfurcht pries.... Nicht seine Liebe zum heidnischen Altertum machte Goethe zum Heiden, sondern diese Liebe ist die natürliche Folge seiner urheidnischen Naturanlage, welche sich freilich in den Formen der antiken Religiosität heimischer fühlen mußte als in den christlichen. Die Welt selbst, den Menschen, die sinnliche Erscheinung, den Leib als göttliche Urformen zu erleben und zu verehren, das war Goethe angeboren — nicht: die sinnliche Welt und das Menschliche für ein irdisches Jammertal zu halten, welches erst Würde und Wert empfängt dadurch, daß es von Gott geschaffen und erlöst wurde."

Mit Gundolfs religiösen Begriffen steht seine Auffassung von Sittlichkeit durchaus auf derselben Stufe. Darum überhäuft er Goethe besonders bei Besprechung der Römischen Elegien mit den überschwenglichsten Lobsprüchen und findet auch für die niedrigsten, von allen Goethe-Ausgaben bisher unterdrückten, erst vor zwei Jahren veröffentlichten Erzeugnissen des Dichters noch Worte uneingeschränkter Anerkennung.

---

[1] Vgl. Alois Stockmann S. J., Goethes religiöse Wandlungen, in Monatsblätter für den kathol. Religionsunterricht an höheren Lehranstalten. 18. Jahrg. (Juni 1917) 161—173.

Gelegentlich der Erörterung des Goetheschen Verhältnisses zur Natur bemerkt der Verfasser: „Goethe dachte nicht mit dem isolierten Gehirn, sondern mit dem ganzen Leib, und er stand unter jenem griechischen Imperativ (ἄνθροπος μέτρον ἁπάντων, was Gundolf übersetzt mit: ‚Der Leib ist die Grundlage unserer Erkenntnis, der Sinn der Welt'). Aus seinem Körpergefühl heraus wehrte er sich gegen die Annahme eines Gottes, der von außen stieße, das All im Kreis am Finger laufen ließe. Aus dem Gefühl einer inneren, durch sich selbst göttlichen Bildungskraft, die kein Gesetz, sondern nur Bedingnisse und Stoff von außen empfange, wehrte er sich gegen jede teleologische Deutung des Naturgeschehens. Zweck sein selbst war ihm jedes Geschöpf, wie es dem gesunden Körper gemäß ist, sich zu fühlen als ein von innen nach außen wachsendes, nicht ein von außen her zusammengesetztes und aufgezogenes Wesen."

Wie diese Zitate, die sich mühelos vermehren ließen, zeigen, trägt Gundolfs Werk selbst einen durchaus heidnischen Charakter. Das ist an sich gewiß zu bedauern, da es sich hier um ein in ernster, hingebender Geistesarbeit verfaßtes Buch handelt. Anderseits hat es auch wieder sein Gutes, daß der Verfasser sich so offen zur monistischen Weltanschauung, in sittlicher Hinsicht zum vollendeten Zynismus bekennt und gelegentlich das Herz in geschmacklosen Ausfällen gegen die andersurteilenden bösen „Pfaffen" erleichtert: jetzt wissen wenigstens überzeugte Katholiken, was sie unter dem sittlich-religiösen Gesichtspunkt von diesem Standardbuch über Goethe zu halten haben!

Da Gundolf keine eigentliche Biographie und auch keine bloße psychologische Analyse seines Helden schreiben wollte, so bringt sein 800seitiges Buch fast gar keine Daten oder näheren Angaben über Leben und Schaffen Goethes. Es setzt vielmehr die Kenntnis aller Einzelheiten und somit die Lektüre nicht nur der Werke des Dichters, sondern auch die einer zuverlässigen biographischen Darstellung voraus. Der Verfasser will ferner mit seinen Ausführungen nichts eigentlich beweisen, er will nur den Leser instand setzen, die Gestalt, „die Monade Goethe" zu schauen. Dadurch entsteht der Nachteil, daß sein stattliches Opus sich im großen und ganzen aus Behauptungen zusammensetzt, die keinen andern Gewährsmann haben als den Verfasser selbst, aus scharfsinnigen oder neuartigen Bemerkungen, die oft recht annehmbar und einleuchtend erscheinen, die sich indes bei näherem Zusehen nicht selten als höchst fraglich oder völlig verkehrt herausstellen.

Gleich die allererste dieser Feststellungen fordert den entschiedensten Widerspruch heraus. Gundolf bezeichnet an dem Kinde Johann Wolfgang Goethe als „das Früheste, das wir als angeboren Goethisch, als ein zugleich unterscheidendes und ursprüngliches Merkmal eben dieses Wesens anerkennen dürfen", die instinktive Abneigung gegen häßliche oder mißgestaltete Spielkameraden, und bemerkt: „Es ist derselbe Zug, der dem reifen Goethe alles Karikaturenwesen so unleidlich machte, daß ihm eine Verzerrung oder Verkrüppelung physische Übelkeiten bereitete, daß ihn ein Fleck oder ein Knick auf seinen Kunstblättern empören konnte." Ist das wirklich so spezifisch „Goethisch"? Fühlt nicht jeder

normale Mensch von Jugend auf einen natürlichen Widerwillen gegen Krankheiten und körperliche Verzerrungen, gegen mißgestaltete und verkrüppelte Personen, gegen eiternde Wunden, ekelhafte Geschwüre, physische Gebrechen aller Art? Verdient Goethe dafür besonders gefeiert zu werden, weil er als Kind diesem ganz gewöhnlichen Unlustgefühl widerstandslos nachgab? Verdient er vollends die ausschweifendsten Lobeserhebungen dafür, daß er selbst als Mann und Greis nicht die moralische Kraft besaß, diesen egoistischen Zug seines Wesens tapfer zu überwinden und z. B. es nie über sich brachte, das Zimmer eines Sterbenden zu betreten oder an einem Leichenbegängnis teilzunehmen? Was würde aus Millionen von verwundeten Soldaten und armen Kriegskrüppeln werden, wenn sie ausschließlich der Pflege von echt „Goethischen" Menschen überlassen blieben? Was aber die Empörung über einen Flecken oder über einen Knick auf den Kunstblättern betrifft, so ist das freilich kein gewöhnlicher, dafür aber ein pathologischer Zug, der mit einem genialen Schönheitssinn an sich gar nichts zu tun hat. Wenn sodann Gundolf fünf weitere „angeboren Goethische" Eigenschaften aufzählt, die sich schon beim Knaben offenbarten: das Selbstgefühl, den Fabuliertrieb, den pädagogischen Trieb, die (heidnisch-)religiöse Anlage, die Selbstbeobachtung, so erkennt man unschwer, daß auch diesen Aufstellungen gegenüber kritische Bedenken und starke Einschränkungen sehr wohl am Platze wären. Überhaupt tritt oft genug das apodiktisch ausgesprochene, subjektive Urteil des Verfassers an die Stelle der objektiven Begründung und macht sowohl die Stärke wie die Schwäche seines Werkes aus: die Stärke, weil die Sicherheit des Auftretens auf die Mehrzahl der Leser faszinierend wirkt; die Schwäche, weil sie Gundolf verleitete, den Wert einer wissenschaftlichen, durch Tatsachen gestützten Darstellung zu unterschätzen und sowohl die biographische wie die psychologische Betrachtungsweise verächtlich zur Seite zu schieben.

Anerkennung verdienen der Scharfsinn und das eindringende Verständnis des Verfassers, die sich besonders bei der Besprechung einzelner Werke des Dichters offenbaren. Die Sprache besitzt viel Eigenart, Wucht, Kraft, bisweilen auch Glanz und unleugbare Schönheit. Störend wirken dagegen die zahllosen eigenmächtigen, oft recht mißtönenden Neubildungen von Worten und Sätzen, ferner die allzu häufigen Fremdwörter, endlich die seltsamen Zusammensetzungen von gut deutschen mit verballhornten fremdsprachlichen Ausdrücken.

Alois Stockmann S. J.

Besprechungen.

Erkenntnistheorie.

Zum Problem der Evidenz. Was bedeutet, was leistet sie? Von Prof. Dr. C. Isenkrahe. (126 S.) Kempten 1917, Kösel. *M* 2.20

Diese Schrift ist vorherrschend Kritik. Sehen wir zunächst, was der Verfasser auf die Fragen des Titels positiv antwortet. Daraus wird sich auch das Urteil über seine Kritik ergeben.

1. Was bedeutet Evidenz? Sie ist „das Ziel, das jeder Beweis sich vorsetzt und verfolgt" (S. 10). „Wenn ... schon Cicero fragt: Quid est evidentius? so hat das trotz der aktivischen Form die passivische Bedeutung: Was kann besser, deutlicher, klarer ersehen werden. Und wenn Livius von evidentissimi auctores redet, so meint er damit nicht diejenigen, welche ... am besten erkennen, sondern diejenigen, aus deren Äußerungen das richtige am besten erkannt werden kann" (S. 11). Verfasser meint, ein Namenswechsel wäre zweckdienlich. An erster Stelle bietet sich ihm dafür „Apparenz" (S. 14), das unzweideutig eine Eigenschaft des Objektes gebe; dafür könnten als deutsche Worte dienen „neben dem Verbum ‚leuchten' z. B. noch Leuchtkraft, Licht, Helle, Helligkeit usw." (S. 16 17). „Indessen alle diese Benennungen sind bildliche." Deshalb schlägt er (S. 21) „Überzeugungskraft" vor. Worin er diese Kraft sieht, ergibt sich aus seiner Charakteristik jener Axiome, die er „Edelsätze" nennt (S. 36). Er hat das Wort aus den Anfangsbuchstaben von „einleuchten durch eigenes Licht" gebildet.

Mit dieser Begriffsbestimmung kann man zufrieden sein. Wer in der objektiven Evidenz den letzten Grund der Gewißheit sieht, versteht darunter eine Beschaffenheit der Sache, also eine objektive Eigenschaft; freilich eine solche Eigenschaft der Sache, die dem Dinge nicht rein in sich — absolut — betrachtet zukommt, sondern in einer Beziehung zur Erkenntnis; sie bleibt deswegen doch eine streng objektive Eigenschaft. Die Evidenz ist auch nicht etwas vom Dinge reell Verschiedenes, ebensowenig wie Einheit, Wahrheit, Gutheit. Einheit kommt den Dingen absolut in sich betrachtet zu, Wahrheit dagegen in Beziehung zur Erkenntnis, Gutheit in Beziehung zum Strebevermögen. Die Evidenz gehört zur Wahrheit, ohne sich jedoch begrifflich mit ihr zu decken. Die (ontologische) Wahrheit bezieht sich auf den Verstand als Fähigkeit, einen Sachverhalt so zu erfassen und zu beurteilen wie er ist, also mit ihm erkennend übereinzustimmen. Damit ist gegeben, daß die Wahrheit für alle die gleiche sein muß. Anders verhält sich das mit der Evidenz, die sich auf die Klarheit und Gewißheit der Erkenntnis bezieht. Zwar kann man sagen: Jede Wahrheit ist evident, d. h. sie besitzt an und für sich die Fähigkeit, einzuleuchten. Es folgt aber daraus nicht, daß sie

jedem Verstand immer einleuchten kann. Das hängt vom Grade der wesentlichen und der akzidentellen Vollkommenheit des Verstandes ab. Die Sache kann zu hoch, das Erkenntnisvermögen zu schwach sein. Gott ist in sich ganz Licht; trotzdem leuchtet er keinem Geschöpfe natürlicher Weise unmittelbar ein. Dafür ist der geschaffene Verstand zu schwach. Nur für den absolut vollkommenen, unendlichen Verstand Gottes fällt die Wahrheit der Dinge mit ihrer Evidenz ganz zusammen. „Für uns ist also eine Sache nicht durch ihre bloße Wahrheit evident, sondern dadurch, daß sie so beschaffen ist, daß unser Erkenntnisvermögen diese Wahrheit erreichen kann" (Kleutgen, Philosophie der Vorzeit n. 266). Lehmen drückt das so aus: Jede Wahrheit habe die Fähigkeit, sich „einem ihr proportionierten Erkenntnisvermögen als einleuchtend darzustellen" (Logik[4] 319) und erklärt es dann mit denselben Worten wie Kleutgen. Isenkrahe läßt dies sachlich gelten, findet aber den Ausdruck „proportioniert" unklar. Warum unklar, sagt er nicht.

Die Kritik Isenkrahes zu der Frage über die Bedeutung der Evidenz trifft weniger den Begriff selbst als den Sprachgebrauch und die an denselben sich knüpfenden Verwirrungen. Doch der Übelstand, daß evidens, ein Kompositum des aktivischen videns, passivisch gebraucht wird, dürfte nach so altem Gebrauch kaum einen Namenwechsel begründen. Der lateinischen Sprache dürfen wir Deutsche daraus keinen Vorwurf machen (s. S. 12 Anm.), da wir ja selbst das entsprechende Kompositum des aktivischen „sehen", nämlich „aussehen", „aussehend", passivisch gebrauchen.

Von ernsterer Bedeutung ist es, daß Evidenz tatsächlich nicht nur dem Gegenstand, sondern auch der Erkenntnis selbst zugeschrieben wird. Dadurch, meint der Verfasser, entstehe Verwirrung und mannigfaches „Umsatteln". Diese Besorgnis ist nicht unbegründet. Zigliara und andere haben darum auch den Wunsch geäußert, man möchte Evidenz nur vom Dinge aussagen, bei der Erkenntnis von Gewißheit reden. Nun ist aber die Einteilung der Evidenz in objektive und subjektive schon so lange und so allgemein eingebürgert, daß man vielfach auch die besten Autoren nicht verstehen kann, ohne mit diesem Sprachgebrauch zu rechnen. Derselbe ist aber auch in der Sache selbst begründet. Gewiß ist, wie Lehmen (Logik[4] 320) sagt, „die Evidenz in erster Linie (primario) eine Eigenschaft der Sache und als solche etwas Objektives". Damit aber die „Überzeugungskraft", die „Fähigkeit, einzuleuchten", in der Tat etwas nütze, genügt es nicht, daß die Wahrheit der Sache in sich Leuchtkraft habe, sondern die Wahrheit muß dem Verstande so vorgelegt werden, daß sie ihm wirklich einleuchtet (vgl. Pesch, Instit. logicales[2] n. 807). Geschieht dies, so ist klare Einsicht in den wahren Sachverhalt, Ausschluß alles Zweifels und volle Gewißheit die Folge des Einleuchtens. Eine solche Erkenntnis kann man mit Recht eine evidente Erkenntnis nennen und somit auch von subjektiver Evidenz reden. Weil diese subjektive Evidenz nur als Folge der objektiven Evidenz bestehen kann, so ist sie selbst ein untrügliches Kriterium, aber freilich nicht das letzte. Der letzte Grund der Gewißheit ist die objektive Evidenz. Es mag nun sein, daß dieser doppelte Gebrauch des Wortes Evidenz mitunter Unklarheit verursacht. Durchgehends ergibt sich aber aus dem Zusammenhang ganz leicht, ob von subjektiver oder objektiver

Evidenz die Rede ist, auch wenn das Beiwort nicht dabei steht. Da darf man nicht zu leicht mit dem Vorwurf des „Umsattelns" kommen. Wenn Gutberlet sagt: „Nichts anderes wollen wir sagen, wenn wir einen Satz für uns evident nennen, als daß er wahr ist und nicht anders sein kann und daß er uns einleuchtend ist", so ist da keine Spur von Umsatteln. Unser Kritiker meint (S. 30), der letzte Teil dieses Satzes würde besser lauten: „daß wir diese Wahrheit erkennen". Eher könnte eine solche Änderung ein Umsatteln hineinbringen. „Uns einleuchtend" ist ein Satz durch seine objektive Evidenz.

Auf einem sprachlichen Mißverständnis beim Kritiker beruht es, wenn nun (S. 31) folgt: „Kein Hehl macht Lehmen von seiner Umsattelung, die er als einen Wechsel der ‚Meinung' vorführt." Lehmen hat klar und deutlich die Unterscheidung zwischen subjektiver und objektiver Evidenz angegeben und sagt dann: „Wenn wir aber die Evidenz als höchstes Kriterium der Wahrheit hinstellen, so meinen wir nicht die subjektive, sondern die objektive Evidenz." Das „meinen" ist hier offenbar so gebraucht, wie vom Kritiker an der anfangs dieser Besprechung angeführten Stelle: Livius „meint", d. h. „es ist die Rede von". Von einer „Meinung" im Sinne von Ansicht (opinio) ist hier gar nicht die Rede, noch weniger von einem Wechsel der Meinung.

Mit Recht beanstandet Isenkrahe (S. 23), daß man zur Kennzeichnung der Evidenz häufig das Wort „Denknotwendigkeit" benutze. Daß aber „schon der Begriff ‚notwendig' ein relativer" sei, bedürfte einer einschränkenden Kritik. Ablehnen müssen wir es, wenn dann als eigener Absatz folgt: Schopenhauer erklärt: „Jede Notwendigkeit ist bedingt." Trotz Schopenhauers Erklärung gibt es auch unbedingte Notwendigkeit. Der eigentliche Grund, weshalb man Evidenz nicht durch die Notwendigkeit, so zu denken, erklären darf, ist: weil dadadurch die Sache auf den Kopf gestellt wird. Nicht weil wir so zu denken genötigt sind, leuchtet uns die Sache ein, sondern weil uns die Sache einleuchtet, sind wir genötigt, sie so zu denken. Die oben festgestellte Antwort auf die Frage: „Was bedeutet" die Evidenz? wird durch diese Kritik nicht berührt.

2. Was leistet sie? Nach der Antwort auf die erste Frage kann man eigentlich nur erwarten: Sie leistet eben Gewißheit und nur sie leistet Gewißheit. Es braucht dazu nur einen kurzen und sichern Schritt. Da wirft aber Kritik über Kritik Steine in den Weg. Die Steine sind aber nicht solche, daß man zu stolpern brauchte. Auf alle Einzelheiten einzugehen, würde zu weit führen. Greifen wir die allgemeinsten und wichtigsten Punkte heraus.

Schon an das Wort „Kriterium" wird ein eigentümliches Bedenken geknüpft, nämlich „daß eben mit dieser Wortwahl die reine Objektivität schon verlassen ist" (S. 43), denn es muß ja „ein prüfendes und beurteilendes Subjekt vorhanden sein". Aber verliert denn eine sachliche Norm etwas von ihrer Objektivität, weil man sich nach ihr richtet?

Etwas später folgt ein weiteres Bedenken über den Begriff „Kriterium". Aus Geyser wird (S. 51) der Satz angeführt: „Das erste und grundlegende, absolut unbezweifelbare Wahrheitskriterium ist die unmittelbare Evidenz." Dazu

fragt Isenkrahe: „Fehlt denn hier nicht eine sehr wichtige Eigenschaftsbestimmung?“ nämlich daß „das Kriterium auch ein stets anwendbares, nie versagendes sein müsse“. Ein positives Allwissenheitsmittel zur sichern Lösung aller Fragen gibt es für uns nicht. Es genügt aber, daß die Evidenz Sicherheit bietet, wenn sie da ist, und daß wir eben nur dann Sicherheit haben, wenn sie da ist. So verhält es sich wirklich, und diese Art der stetigen Anwendbarkeit und des Nieversagens ist schon durch die Bezeichnung der Evidenz als des ersten und grundlegenden Kriteriums gegeben. Fehlt die Evidenz, so müssen wir uns bescheiden oder besser an die Sache heranzukommen suchen, so daß sie uns einleuchten kann. Da wiederholt nun Isenkrahe vielmal ein „Wie“ (S. 39): „Wie macht es denn der Sachverhalt, daß er Licht aussendet“, daß er „Überzeugungskraft“ ausübt? Darauf ist die Antwort: Indem er uns durch die betreffenden einzelnen Erkenntnisquellen richtig vorgelegt wird. Die Evidenz ist ja nicht eine neue, von jenen verschiedene Erkenntnisquelle, nicht etwas, was getrennt von ihnen existiert. Die Evidenz ist auch keineswegs etwas, was man zuerst erkennen müßte, um dann von dieser Erkenntnis zur Erkenntnis der Wahrheit überzugehen. Gutberlet sagt: „Unter Kriterium der Wahrheit versteht man nicht etwa einen Satz oder wieder eine Wahrheit, sondern eine Beschaffenheit eines Satzes, an der man erkennt, daß er wahr sei.“ Isenkrahe setzt (S. 97) das „an“ in Sperrdruck und deutet es so, als müsse man also nach Gutberlet „zunächst“ diese Beschaffenheit erkennen und sie dann als Mittel zur Beurteilung verwenden. Diese Deutung brächte geradezu einen Widerspruch in Gutberlets Satz, denn dann wäre die Evidenz eben doch „wieder eine Wahrheit“, was Gutberlet ausdrücklich leugnet.

An letzter Stelle ein Wort über „Evidenzensieb“ (S. 105) und „Kriterienjagd“ (S. 106). Das sind Spötteleien. Man spricht von Graden der Evidenz, von wirklicher und vermeintlicher Evidenz. Gutberlet sagt, ein Irrtum könne niemals „auf die Dauer“ den Schein der Evidenz annehmen. Als Gegenstück dazu hätte aus Kleutgen angeführt werden können, der Geist vermöge wohl durch Grübelei der Evidenz zu widerstehen, „aber gewiß nur für Augenblicke“. Aus solchen und ähnlichen Äußerungen und Unterscheidungen soll sich die Notwendigkeit eines „Evidenzensiebes“ und einer endlosen „Kriterienjagd“ ergeben. Doch daß die Evidenz positive Grade der Vollkommenheit zuläßt, bietet überhaupt keine Schwierigkeit. Ein neues Kriterium zwischen wirklicher und vermeintlicher Evidenz ist nicht nötig. „Die Evidenz kennzeichnet sich durch ihr eigenes Licht“ (Gutberlet, Logik[4] 313). Findet sich jemand im Zustand der Unruhe über den Grad des Einleuchtens, dann leuchtet ihm eben die Wahrheit nicht ein. Was hat er zu tun? Er darf nicht über die Evidenz hinaus ein neues, höheres Kriterium „erjagen“ wollen, sondern er muß sich herablassen zu neuer Mühe in Benützung der einzelnen Erkenntnisquellen, z. B. nochmals genau zusehen oder die Vordersätze des Beweises auf ihre Wahrheit und ihren Zusammenhang nochmals sorgfältig prüfen. „Für jede Wissenschaft, die sich um Beweise bemüht“, sagt der Verfasser (S. 11), „bedeutet das, was Evidenz heißt, den gewünschten Erfolg, den Preis, um den sie ringt.“ Wollen

wir diesen Gedanken ganz zum Ausdruck bringen, so müssen wir sagen: Ziel des Beweises ist Evidenz und damit Gewißheit des Schlußsatzes; das Mittel muß die Evidenz der Vordersätze und ihres Zusammenhanges bieten. Dafür reicht aber die Axiomatik, auf die der Verfasser am Schlusse der Schrift uns nochmals hinweist, allein nicht aus, was er übrigens (S. 90) selbst zugesteht. Zu vielen Erkenntnissen und Beweisen brauchen wir auch Tatsachen und somit Evidenz der Erfahrung, und da wir einzelne allein nicht alles nötige Tatsachenmaterial uns selbst verschaffen können, brauchen wir auch Evidenz des Zeugnisses, der Autorität. Was aber die allgemeinsten Grundsätze, Axiome, von den Alten dignitates, vom Verfasser Edelsätze genannt, leisten, das leisten sie durch ihre Evidenz. Leider tritt diese ganz allgemeine Bedeutung der Evidenz in der vorliegenden Schrift nicht gebührend hervor. Es ist sogar zu fürchten, daß die reichliche, aber nicht stets richtige und klare Kritik beim Leser den Eindruck zurückläßt, als laute die Antwort des Verfassers auf die Frage: Was leistet die Evidenz? eigentlich: Sie leistet nicht, was sie leisten soll, also eigentlich nichts. Er betont auch sehr, man könne nicht eigentlich beweisen, daß die Evidenz das Kriterium der Gewißheit sei. Das kann man auch nicht und braucht man nicht. Man kann aber zeigen — und diese Schrift selbst zeigt es —, daß auch keine Kritik der Evidenz an ihr als dem letzten Kriterium ohne Widerspruch mit sich selbst vorbeikommt. Denn Evidenz bedeutet Einleuchten der Wahrheit und Evidenz allein leistet Gewißheit. **Karl Frick** S. J.

1. Zur Analyse des Subjektsbegriffs. Eine logisch-psychologische Studie von B. W. Switalski. 8° (57 S.) Braunsberg (Ostpr.) 1914, Heynes Buchdruckerei.
2. Der Wahrheitssinn. Ein Beitrag zur Psychologie des Erkennens von Dr. W. Switalski. 8° (64 S.) Ebenda 1917.
3. Wahrheit und Wirklichkeit. Untersuchungen zum realistischen Wahrheitsproblem. Von Dr. Aloys Müller. 8° (64 S.) Bonn 1913, Marcus & Weber. *M* 2.—

1. Die kleine, aber inhaltreiche Schrift beschäftigt sich mit der Frage, welches „der Beitrag des Subjekts zum Zustandekommen der Erkenntnis" (S. 3) oder „der Beitrag des Subjekts zum Erkenntnisaufbau" (S. 5) ist. So ausgesprochen ist die Frage vieldeutig. Zunächst kann man an die psychologische Seite des Erkennens denken; das menschliche Erkenntnissubjekt bringt seine Erkenntnisse hervor und trägt so zum Aufbau der Erkenntnis bei. Hierüber wird vom Verfasser nicht eingehender gehandelt, er betrachtet vielmehr die erkenntniskritische Seite der Frage; auch so ist dieselbe noch mehrdeutig: sie kann nach dem Beitrag des Subjekts zu dem Umfang oder zu dem Inhalt oder zu der Art des Erkennens fragen — inwiefern bestimmt das Subjekt das quantum, das id quod, den modus quo der Erkenntnis? Die Endlichkeit des menschlichen Erkenntnissubjekts bringt es mit sich, daß der Umfang unserer Erkenntnis immer beschränkt ist. Wir sehen immer höchstens einen Ausschnitt aus der Gesamtwirklichkeit, und

auch diesen sehen wir noch von einer „exzentrischen Stellung" aus (S. 52). Wie steht der seinem Umfang nach begrenzte Inhalt zum Subjekt? Die verstiegensten Subjektivisten lassen alles, was uns als gegenständlich erscheint, sei es das eigene Ich, sei es die Außenwelt oder irgend etwas, nur als Schein oder Erscheinung gelten; nichts von dem, was uns als gegenständlich erscheint, ist wirklich gegenständlich, es hat nicht einmal einen wirklichen Untergrund; alles ist eine Art Illusion, alles ist vom Subjekt gesetzt. Andere vertreten eine Vermischungslehre: Gegenständliches wird durch das Subjekt so verarbeitet, daß eine Vermischung aus Gegenständlichem und subjektiven Zutaten entsteht, die durchaus kein getreues Abbild der Wirklichkeit ist. Wenn eine solche Verarbeitung bei einigen Erkenntnissen angenommen wird — man denke etwa an die Farben —, ließe sich wohl nicht viel einwenden. Gewiß ist auch jede Erkenntnis eine lebendige Tätigkeit. Wenn aber diese Tätigkeit immer in einer Umformung besteht, wenn sie immer darauf hinausgeht, uns den Gegenstand anders vorzuhalten als er ist, wenn jede Erkenntnis uns nur eine durch subjektive Zutaten vermischte und verwischte Einheit bietet, und zwar eine von uns nicht auflösbare Einheit — dann ist der Skepsis Tür und Tor geöffnet; wir wissen niemals mit Sicherheit, ob und wieweit unser Erkennen mit der Wirklichkeit übereinstimmt; es ist auch um jede Mitteilung des eigenen und um jede Aufnahme fremden Wissens geschehen; der Aufnehmende weiß nie, was der Mitteilende gemeint hat und was nur seine, des Aufnehmenden, subjektive Zutat ist. Alles gegenseitige Verstehen ist unmöglich gemacht. Diese Art der Verzweiflung an aller sichern Wahrheitserkenntnis ist nicht so selten in unsern Tagen. „So ergibt sich denn, daß die Auffassung des Erkennens und Denkens als eines Abbildens einer außerhalb unseres Ichs befindlichen Objektwelt völlig unmöglich ist. . . . Unser Erkennen der Welt ist ein subjektives Verarbeiten gegebener Anhalte zum Zwecke der Orientierung und Beherrschung der Außenwelt" (so Müller-Freienfels, Das Denken und die Phantasie [1916] 335 336). Diese Art von Erkenntnis mag genügen für das nicht mit Geist begabte Tier, das sich nie die Frage stellt, ob sein Erkennen auch wahr sei, und ob es außer dieser „Außenwelt" und dem Erkenntnisträger nicht noch etwas anderes gibt. Der Verfasser hält es weder mit den äußersten Subjektivisten noch mit der allgemeinen Vermischungslehre; er sieht vielmehr den Zweck des Erkennens in einer nicht durch subjektive Einschläge oder Zutaten vermischten oder gefälschten Erfassung des Wirklichen. — Bezüglich des Einflusses des Subjekts auf die Art der Erkenntnis kann man wieder fragen: Wie bestimmt das Subjekt die Art des Werdens der Erkenntnis, wie die Art der fertigen Erkenntnis?

Im ersten Teil sucht der Verfasser einen klaren Begriff des Erkenntnissubjekts zu gewinnen. Erkenntnissubjekt gehört als engerer Begriff unter den weiteren des Bewußtseinssubjekts. Bewußtseinssubjekt ist ein Subjekt, das sich irgendeiner Sache bewußt ist, sei es einer Erkenntnis, sei es eines Gefühls, oder eines Wollens oder eines schaffenden Tuns. Übrigens ist das Bewußtseinssubjekt sich in allen genannten Fällen auch einer Erkenntnis bewußt; z. B. weiß es, daß es um sein Wollen weiß. Erkenntnissubjekt ist das Bewußtseinssubjekt,

das sich einer Erkenntnis bewußt ist; mit der Erkenntnis ist das menschliche Bewußtseinssubjekt sich auch des Ichs bewußt. Der Begriff des Bewußtseinssubjekts wird in zwei innere Bestandteile zerlegt: in eine materielle und in eine formelle Ichkomponente. Die materielle Ichkomponente, der Inbegriff der in mir vorhandenen Gedanken, Empfindungen, Strebungen, Stimmungen, kann auf das Erkennen leicht einen verfälschenden Einfluß ausüben. Man denke etwa an das Wort: „Von der Parteien Gunst und Haß verwirrt, schwankt sein Charakterbild in der Geschichte." Um solchen Fälschungen der Erkenntnis vorzubeugen, muß sich das Subjekt durch Selbstzucht von den störenden Einflüssen der materiellen Ichkomponente befreien und sich „jene Selbständigkeit, deren wir zur Vollziehung der Erkenntnisakte bedürfen" (S. 18), erringen. Die formelle Ichkomponente ist der Einheitspunkt, um den sich die materielle Komponente, die Fülle unserer Erlebnisse, gruppiert und von dem diese Erlebnisse ausgehen.

Im zweiten Teil betrachtet der Verfasser das Bewußtseinssubjekt in seinen Beziehungen zur Wirklichkeit. Richtig wird betont, daß sich der Erkenntniskritiker nicht nur über die außer dem Bewußtsein liegende Wirklichkeit — dieselbe ist seinsweise (entitative), außer dem Bewußtsein erkenntnisweise (repraesentative) im Bewußtsein, sonst wäre sie nicht gewußt —, sondern auch über die Wirklichkeit des eigenen Ichs Rechenschaft geben müsse. Ein Haupthemmnis für unsere Erkenntnis des Wirklichen bietet die Veränderlichkeit sowohl des eigenen Subjekts als der uns umgebenden Wirklichkeit wie auch der fremden Erkenntnisbesitzer, die uns von ihrer Erkenntnis mitteilen. Trotzdem sind unverrückbare, allgemeingültige Erkenntnisse möglich. Denn das Subjekt hat sich auf Grund der Erfahrung gewisse „Anordnungen gebildet, die als ‚Invarianten' die allmähliche Orientierung in den variabeln Erfahrungsreihen und ihre wechselseitige eindeutige Zuordnung ermöglichen" (S. 31). Soweit ich den Verfasser verstehe, sind diese Invarianten das, was die Scholastik als universalia bezeichnet: unveränderliche Allgemeinbegriffe und Grundsätze. In der zweiten Schrift kehrt übrigens, soviel ich sehe, das Wort Invariante nicht wieder, wohl aber ist dort der Ausdruck „das Allgemeine" gebraucht, und zwar mehrfach (Der Wahrheitssinn S. 19 20). Mit Hilfe der Invarianten erfaßt der Erkenntnisträger die Wirklichkeit und vor allem das Wirklichste alles Wirklichen, den letzten Wirklichkeitsgrund. Man vermißt einigermaßen die genauere Begründung der Tatsache, daß die Invarianten, trotzdem sie von der Grundlage der Erfahrung aus ermittelt sind, doch „ihrer Geltung nach über der Relativität der Erfahrung" stehen (S. 31); der Verfasser erinnert uns an „die Reflexion auf den Wissensbetrieb" und an „die Evidenz jener ‚erfahrungsfreien' (apriorischen) Gesetzmäßigkeiten" (S. 31). Die Bestimmung: „Wirkliche Gegenstände sind beharrliche Einheitsgründe gesetzmäßigen Wirkens" (S. 26) dürfte anfechtbar oder mißverständlich sein; denn es ist doch auch denkbar, daß ein Wirkliches unbeharrlich und nur einen Augenblick da ist.

Echt philosophisch und eigentlich eine Krönung jeder Erkenntnistheorie ist der dritte Teil, in welchem der Verfasser zum letzten Grund der wunderbaren Beziehung zwischen Denken und Sein vordringt. Die Harmonie zwischen Denken

und Sein, die uns im Deutschen schon aus den Wortpaaren Denken und Ding, Sinnen und Sein, Wesen und Wissen entgegenklingt, die Tatsache, daß unser Denkvermögen der Wirklichkeit so angepaßt ist, daß es die Wirklichkeit, wie sie ist, erfassen kann, erheischt einen letzten Einheitsgrund, und der ist nur in Gott zu finden, dem Herrn alles Seins und Denkens. Ähnliche Gedankengänge sind der Scholastik vertraut (vgl. diese Zeitschrift 83 [1912] 436). Auch die Wechselwirkung zwischen Erkennen und Sein — das Sein bestimmt unser Erkennen, der erkennende Mensch hinwiederum beeinflußt viele Dinge — weist zurück auf den einheitlichen Grund alles Erkennens und Seins, auf Gott. Gott ist das unbeschränkt selbständige Subjekt, und er hat den Menschen die Veranlagung zu einer zwar beschränkten und stets gottabhängigen, aber doch wirklichen Selbständigkeit verliehen, nicht nur auf dem Gebiet der Erkenntnis, sondern auch auf dem des Wollens. Durch Selbstzucht, Selbstentfaltung, Selbstbehauptung, selbstgewollte Unterordnung unter das „absolut autonome Subjekt", d. h. Gott, soll der Mensch die in ihm grundgelegte Selbständigkeit zu der ihm erreichbaren Höhe der Vollkommenheit führen.

Die Darstellungsweise des Verfassers in dieser Schrift dürfte nicht alle befriedigen. Mancher sähe es wohl lieber, wenn auf klare Fragestellung klipp und klar die Antwort folgte und mehr Rücksicht auf die Eigenart der menschlichen Erkenntniskraft genommen würde, die vom Sinnfälligen und Greifbaren zum Übersinnlichen und Geistigen aufsteigt und faßliche Beispiele liebt. „Wer als Theist bei seinem Forschen absichtlich Schwierigkeiten, die sich ihm entgegenstellen, aus dem Wege geht und das von ihm Erforschte allzu einfach darstellt, handelt nicht nur unehrlich, er erweist vielmehr seiner Weltanschauung einen schlechten Dienst" (S. 54). Ohne Zweifel ist es so richtig, wie der Verfasser es meint. Wer weiß, daß eine Sache nicht einfach ist, und trotzdem sagt, sie sei einfach, und so die Sache als allzu einfach darstellt, handelt unehrlich und vielleicht auch gemeinschädlich; wer von einer Linie, die tatsächlich eine schwierige Kurve ist, behauptet, sie sei gerade, sagt eine Unwahrheit. Wer aber eine Sache, sei sie einfach oder verwickelt, so wie sie ist, darstellt, aber in einer einfachen und leichtfaßlichen Weise, wird manchem einen Dienst erweisen. Die Mitteilung des eigenen Wissens soll ja nicht eine sorgfältig verschleierte Angriffsbewegung sein; gewöhnlich ist sie am willkommensten, wenn sie eine lichtfrohe Gabe ist. Jedoch hat auch eine schwierigere Art der Darstellung ihre Berechtigung; Empfänger, die Zeit und Kraft haben, werden dadurch leichter zu selbständiger, fruchtbarer Verarbeitung des Stoffes angeregt. Natürlich ist bei der Darbietung eigenen Wissens auch mit verschiedener Lichtempfindlichkeit der Annehmenden zu rechnen.

Dem Verfasser gebührt Dank, daß er die Frage nach dem Beitrag des Erkenntnisträgers zum Erkenntnisaufbau kräftig in die Hand genommen, manches Wertvolle erarbeitet und Anregung zu weiterem Vordringen auf diesem Felde gegeben hat.

2. Während die erste Schrift das Sein des Erkenntnissubjekts in sich und in seinen Beziehungen zum Erkenntnisgegenstand behandelt, richtet die zweite ihr

Hauptaugenmerk auf die Tätigkeit des Erkenntnissubjekts, wenigstens soweit sie ihrem Ziele nach eine Erkenntnis der Wahrheit ist. Und zwar wird diese Tätigkeit bei ihrer Wurzel, der Veranlagung zur Erkenntnis der Wahrheit oder dem Wahrheitssinn, erfaßt.

Der Wahrheitssinn ist nicht eine rein leidende Aufnahmefähigkeit, sondern eine tatbereite Lebenskraft (I). Wahrheitssinn in der allgemeinsten Bedeutung ist die Befähigung zu wahrer und sicherer Erkenntnis, etwa wie der Gesichtssinn die Fähigkeit zum Sehen ist; vollkommener ausgestaltet ist der Wahrheitssinn die Befähigung zu einer als wahr und sicher vollbewußten und durchschauten Erkenntnis. Im engeren Sinne aber ist er starkes Wahrheitsbedürfnis, die Befähigung und freigewollte Neigung zu umfassender und eindringender Erkenntnis des Seienden. „Der Wahrheitssinn (im engeren Sinne) ist somit die tief im sittlichen Charakter des Menschen verwurzelte Veranlagung zu geistig selbständiger, den Sachverhalt sorgfältig würdigender und letztlich in seinem Wesenskerne unmittelbar erfassender Erkenntnis des Seienden" (S. 28). Da eine Fähigkeit zum Handeln eben aus diesem Tun besser erkannt wird, wird die Betätigung des Wahrheitssinnes, die wahre Erkenntnis, näher untersucht. Als menschliche Lebenstätigkeit hat die menschliche Erkenntnis mit aller andern menschlichen Lebenstätigkeit das gemeinsam, daß sie ein Anpassungsvorgang ist; das gilt von der psychologischen Entstehung des Erkenntnisvorganges; als besondere geistige Lebenstätigkeit hat die Erkenntnis das Eigentümliche, daß sie eine selbständige, geistige Betätigung ist, „durch die wir in der Lage sind, uns gegebenenfalls über den Strom des Erlebens zu stellen und von höherer Warte aus ihn zu regeln und selbsterwählten Zwecken dienstbar zu machen" (S. 14). Man vermißt einigermaßen die Abgrenzung gegen die andere geistige Betätigung, das Wollen. Besonders gelungen scheint mir der dritte Abschnitt, wo der Verfasser die Unterarten oder Typen des in engerer Bedeutung genommenen Wahrheitssinnes aufstellt. Nach einem Ausgangspunkt der Betätigung des Wahrheitssinnes, nämlich dem Fragebedürfnis oder der Problembeunruhigung, unterscheiden sich Theoretiker und Praktiker, Philosophen und Einzelforscher; die völlig Naiven bilden mit gänzlicher „Problemlosigkeit", die nicht aus Überfülle des Wissens, sondern aus Mangel an Regsamkeit hervorgeht, einen nie ganz verwirklichten Grenzfall. Nach der Verschiedenheit des Zielpunktes, nämlich des Wahrheitsideals, gehen Idealisten und Realisten auseinander; der Idealist sucht die ewigen, unwandelbaren Wahrheiten, der Realist die nächste, in stetem Fluß befindliche Wirklichkeit. „Ist es verwunderlich, daß beide Extreme nicht imstande sind, sich zu verständigen?" (S. 38.) Die Verschiedenheit des Weges, auf dem die einzelnen Wahrheitssucher ihrem Ziel nachstreben, ergibt die Einteilung in Analytiker und Synthetiker: der alles zerlegende, scharfsinnige Analytiker neigt zur Kritik und zum Positivismus; der aufbauende, tiefsinnige Synthetiker neigt zur Spekulation und zur Metaphysik. Nach dem verschiedenen Einfluß endlich des Willens und Gefühls auf den Wahrheitssinn unterscheiden sich: Gefühlsmenschen, deren Denken stark vom Gefühl beeinflußt wird, und Verstandesmenschen, die zu rein sachlichen Urteilen neigen; Oberflächliche, die schnell und mit einer Scheinlösung zufrieden sind, und Gründliche, die

möglichst restlos den Wahrheitsaufgaben gerecht werden wollen; Erkenntnisoptimisten, die in freudigem Glauben an die Wahrheit und ihre Erreichbarkeit die Schwierigkeiten mutig zu bewältigen streben, und Resignierte, die aus Schlaffheit und aus Verzweiflung an der Wahrheit, gleich einem Pilatus, allem ernsten Wahrheitsstreben abhold sind. Im vierten Abschnitt werden die Hemmnisse der Entfaltung des Wahrheitssinnes namhaft gemacht und die Mittel zu ihrer Überwindung angegeben. Den Schluß bildet ähnlich wie in der ersten Schrift der Aufstieg zu Gott: es muß einen Geist geben, in dem all das Gute, das in den verschiedenen Typen des Wahrheitssinnes sich findet, ohne Fehl vereinigt ist, in dem alle Erkenntnis nicht veranlagt, sondern reine Wirklichkeit ist, der für unser Denken Stützpunkt und letzter Richtpunkt ist, dessen Gedanken wir nachdenken.

Diese zweite Schrift ist eine recht ansprechende, vornehmlich psychologische Abhandlung, die zudem beachtenswerte Winke gibt für die Einrichtung des eigenen und für das Verständnis fremden Seelenlebens.

3. Die Schrift enthält immerhin gute Gedanken und Anregungen. Alle Anerkennung verdient der ernste Wille des Verfassers, an einer irgendwie gearteten Erkenntnis der von uns unabhängigen Wirklichkeit, des „transzendenten Realitätensystems", festzuhalten. Aber mit dieser irgendwie gearteten Erkenntnis ist es nicht genug; es muß eine wahre und sichere Erkenntnis sein. Wenn ich den Verfasser recht verstehe, so meint er, die menschliche Erkenntnis könne nie entscheiden, was wirklich objektiv *ist* und was nur objektiv *scheint*. „Die psychischen und die nichtpsychischen Realitäten erzeugen durch ihr gesetzmäßig geordnetes Wechselwirken für jeden die ihm empirisch gegebene Wirklichkeit. Diese phänomenale Wirklichkeit und alle ihre Elemente — Licht, Farben, Töne, Raum, Zeit, Ursache, Zweck usw. — sind also Synthesen aus seelischen oder subjektiven und aus bewußtseinstranszendenten oder objektiven Faktoren. Und zwar nicht analysierbare Synthesen; d. h. wir können die einzelnen Faktoren mit ihrem Anteil an der Synthese nicht vollständig gesondert herausstellen" (S. 12). Der letzte Satz ist ausschlaggebend. Soll er bedeuten: wir könnten nicht erkennen, ohne unser subjektives Erkenntnisvermögen anzuwenden, so ist das eine Selbstverständlichkeit, die der Verfasser wohl nicht betonen wollte; soll er bedeuten: wir wissen nie, wie weit objektive Wirklichkeit von uns erkannt wird, dann heißt das mit andern Worten: eine wahre und zugleich sichere Erkenntnis haben wir nie. Wenn es unmöglich ist, jemals den objektiven Anteil unserer Erkenntnis gesondert vom subjektiven Beiwerk herauszustellen, dann ergeben sich die unannehmbarsten Folgen; dann kann man dem Verfasser sagen, er könne schon deshalb nicht auf Zustimmung zu seinen Gedanken rechnen, weil sich in seinen Gedanken seine eigenen subjektiven Zutaten befänden; jede Diskussion hört auf, denn während ich überzeugt bin, die Ansicht des andern zu erfassen, habe ich vielleicht meine eigene subjektive Zutat für die Ansicht des andern gehalten und ich bin nicht imstande, diesen meinen subjektiven Anteil abzusondern; auch Belehrung hilft nichts — das Subjektive schleicht sich ein und ist nicht herauszubringen. Was heißt es in der Ansicht des Verfassers: Gott hat die Welt erschaffen? Ich kann ja meinen subjektiven Anteil an dieser Erkenntnis nicht vom Objektiven unterscheiden. Die

Ansicht des Verfassers kehrt wieder in dem Satze: „Daraus, daß auch der höchste Grad der Konformität die subjektiven Elemente nicht ausschließt, folgt die theoretische Möglichkeit andersartiger Wa-Systeme" (d. h. Wahrheitssysteme, S. 53). Ferner in dem Satze: „Der Umfang der Wa-Invariante (Wahrheitsinvariante) ist unbekannt" (S. 22). Das bedeutet, wenn ich den Verfasser richtig verstehe: Wir wissen nie, inwieweit unsere Erkenntnis mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Doch dagegen ist festzuhalten: Mag auch in manchen Fällen ein subjektiver Anteil als objektiv erscheinen, der menschliche Verstand hat die Fähigkeit, die Wirklichkeit objektiv zu erfassen und zwischen Schein und Wirklichkeit und Erscheinung zu unterscheiden. Dem menschlichen Verstand die Fähigkeit einer von subjektiven Zutaten gesonderten Erfassung des Wirklichen absprechen, heißt die Möglichkeit jeder logisch wahren und zugleich sichern Erkenntnis leugnen.

Mit Recht betont der Verfasser, daß man die Objektivität der Farben, Töne usw. nicht dadurch beweisen könne, daß man sagt: Jede Erkenntnisfähigkeit ist an und für sich auf Übereinstimmung der Erkenntnis mit der Wirklichkeit gerichtet; nun haben wir eine Erkenntnisfähigkeit für die Farben; also ist auch diese auf Übereinstimmung mit der Wirklichkeit gerichtet; also sind die Farben draußen wirklich so, wie sie uns erscheinen. Es ist eben die Frage, ob nicht neben dem Denken und der Erkenntnisfähigkeit im strengen Sinne, welche tatsächlich auf Übereinstimmung mit der Wirklichkeit gerichtet ist und welche man unbedingt im Menschen annehmen muß, auch noch „Erkenntnisvermögen" anderer Art möglich sind. Wenn die neuere Ansicht bezüglich der Farben richtig ist, dann hätten wir eben außer der eigentlichen Erkenntnisfähigkeit auch noch andersartige „Erkenntnisfähigkeiten". Es wäre dann freilich gut, wenn, wie es der Verfasser anregt, neue Bezeichnungen für neu erkannte Sachen geschaffen würden. Ob gerade der Ausdruck „Wirklichkeitstreue" für diese Art von Erkenntnis glücklich gewählt ist, möchte ich einstweilen dahingestellt sein lassen. Nur das sei noch einmal betont: Wer die ganze menschliche Erkenntnis in Bezug auf die Verschmelzung von Subjektivem und Objektivem in eine Linie mit der im neueren Sinn verstandenen Farbenempfindung stellt, der macht sich einer unzulässigen Verallgemeinerung schuldig und spricht dem Menschen die Möglichkeit jeder Erkenntnis, die zugleich logisch wahr und sicher ist, ab; denn zur vollkommenen (absoluten) Sicherheit gehört, daß man die Übereinstimmung seines Erkennens mit dem Erkenntnisgegenstand klar und bestimmt und fest erfasse. Ob man mit Kant sich zum Phänomenalismus bekennt, oder ob man sagt, wir wüßten nie, inwieweit unser Erkennen mit der Wirklichkeit übereinstimmt — die wahre Sicherheit unserer Erkenntnis ist in beiden Fällen gefährdet. **August Deneffe S. J.**

Sozialwissenschaft. Bevölkerungsfrage.

1. **Religion und Geburtenhäufigkeit.** Einfluß der Religion auf die Natalität. Von J. C. Gwiß. 8° (VIII u. 86 S.) Regensburg 1918, Manz. *M* 1.50
2. **Kinderreiche Mütter.** Von Gottfried Stoffers. 8° (188 S.) Düsseldorf 1917, Bagel. *M* 2.—

3. Die Kinderzulagen- und Witwenrenten-Versicherung für Staatsbeamte. Ein sozial- und bevölkerungspolitisches Projekt des bayerischen Staates. Von Karl Rothmeier und Karl Heinrich. 8° (79 S.) München 1917, Manz. *M* 1.50
4. Nahrungsspielraum und Menschenzahl. Ein Blick in die Zukunft. Von Dr. Julius Wolf. Lex.-8° (38 S.) Stuttgart 1917, Enke. *M* 1.40

1. Eine neue Untersuchung über den Geburtenrückgang! Die Literatur über diese Frage ist bereits so umfangreich, daß man meinen sollte, sie sei nun nach allen Seiten beleuchtet, zumal nachdem das große zusammenfassende Sammelwerk von Faßbender erschienen ist. Und doch muß man anerkennen, daß die Schrift von Gwiß eine Bereicherung der Literatur über das Geburtenproblem bedeutet. Allerdings bietet sie kein neues statistisches Material und kann das auch nicht, da die erst vor kurzem erschienenen Veröffentlichungen über den gleichen Gegenstand das neueste vorhandene amtliche statistische Material zur Grundlage haben. Aber die systematische Zusammenfassung der vielfach zerstreuten Angaben über den Einfluß des religiösen Faktors, die theoretische Auseinandersetzung im Verein mit der statistischen Beweisführung sind, wie der Verfasser hervorhebt, geeignet, neues Licht über die Frage des Geburtenrückganges zu verbreiten. Darin liegt die Eigenart und der Wert dieser Untersuchung.

Die Schrift gliedert sich — abgesehen von den einleitenden Erörterungen über den Zusammenhang von Religion und Bevölkerungsfrage im allgemeinen und über die Unzulänglichkeit der staatlichen Abhilfe gegenüber dem Geburtenrückgang — in einen theoretischen Teil, in dem der Einfluß der religiösen Lebensauffassung auf die Geburtenhäufigkeit aus inneren Gründen nachgewiesen wird, und einen statistischen Teil, der an der Hand des amtlichen statistischen Materials dartun soll, inwieweit die Ergebnisse der theoretischen Erörterung durch die tatsächlichen Feststellungen bestätigt werden. Wahre Religiosität überwindet, wie der Verfasser mit Recht hervorhebt, den geburtenhemmenden Materialismus, Individualismus und Egoismus. Das hat seinen Grund in der Auffassung von Familie, Ehe, Mutterschaft und Kindererziehung, wie sie in der christlichen Lehre begründet ist und in der katholischen Kirche ihren reinsten und entschiedensten Ausdruck findet. Dagegen führt der Abfall von Gott zu Unsittlichkeit und als deren Folge zu Geschlechtskrankheiten, zu Trunksucht, Geburtenverhinderung und Verbrechen gegen das keimende Leben.

Im statistischen Teil zeigt der Verfasser die Einwirkung der Religion auf die Natalität zunächst bei den Juden. Die natürliche Vermehrung war und ist noch heute bei den Juden überall da nachweislich eine hohe, wo die Juden an den Vorschriften des mosaischen Gesetzes festhalten. Dagegen haben die rationalistisch gesinnten jüdischen Stadtbewohner in Mittel- und Westeuropa eine außerordentlich geringe eheliche Fruchtbarkeit. Unter den — dem Namen nach — katholischen Völkern bietet Frankreich ein Beispiel für die gleiche Tatsache. Mit dem Abfall von der Kirche ist dort die Geburtenhäufigkeit Schritt für Schritt immer weiter zurückgegangen und innerhalb des Landes zeigen sich bemerkenswerte Unter-

schiede je nach dem Grade der Kirchlichkeit. In Deutschland ist die Geburtenhäufigkeit bei den Katholiken bedeutend höher als bei den Protestanten, und unter den letzteren sind es besonders die freisinnigen und stark von Sozialdemokraten durchsetzten Bevölkerungen von Berlin, Brandenburg, Sachsen usw., die eine abnorm niedrige Geburtenziffer haben, während bei der positiv-gläubigen protestantischen Bevölkerung, zumal auf dem Lande, der Geburtenrückgang nicht so großen Umfang angenommen hat. Mit Recht weist der Verfasser darauf hin, daß die hinsichtlich des Wohnortes, des Berufes, zum Teil auch hinsichtlich der Rasse zwischen Katholiken und Protestanten in Deutschland bestehenden Unterschiede die große Differenz der Geburtenhäufigkeit der beiden Konfessionsgemeinschaften nicht ausreichend erklären, da diese Differenz sich auch bei Gegenüberstellung von katholischen und protestantischen Bevölkerungsgruppen mit sonst gleichartigen äußeren Lebensbedingungen in fast unverminderter Stärke findet. Der Schluß, daß die Religion auf die Höhe der Natalität einen maßgebenden Einfluß ausübe, liegt also sehr nahe, wenn auch, wie der Referent an anderer Stelle hervorgehoben hat, ein strikter Beweis mit den vorhandenen Mitteln der Statistik sich nicht führen läßt.

2. Auch die Schrift „Kinderreiche Mütter" von Gottfried Stoffers ist eine ganz eigenartige literarische Erscheinung, die die Aufmerksamkeit aller verdient, denen unsere völkische Zukunft am Herzen liegt. Wie der Verfasser in der Einführung sagt, verdankt die Schrift ihren Ursprung dem im Regierungsbezirk Düsseldorf durch die Vereinigung für Familienwohl eingeführten Brauch, kinderreichen Müttern (d. h. solchen, die mehr als sieben Kinder großgezogen haben) bei einer eigens zu diesem Zwecke veranstalteten Feier eine Ehrengabe von 100 Mark zu überweisen. An 350 in solcher Weise bedachte Mütter hat der Verfasser brieflich die Frage gerichtet, wie sie es fertig gebracht haben, bei ihrem meist sehr bescheidenen Einkommen, eine so große Familie zu erhalten. Weitaus die meisten der befragten Mütter haben daraufhin dem Verfasser in schlichter und offenbar durchaus wahrheitsgetreuer Darstellung über ihre Lebensschicksale berichtet. Das so gesammelte Material ist in der Schrift teils wörtlich wiedergegeben, teils systematisch verarbeitet. Es ist ein erschütternder, aber zugleich erhebender Eindruck, den man bei Lesung dieser Berichte erhält. Denn sie legen Zeugnis ab von einer Tatkraft und von einem Heldenmut, die dem Leser unwillkürlich Bewunderung abnötigen. Sehr eingehend schildert der Verfasser die Hauptschwierigkeiten, mit denen die kinderreichen Familien zu kämpfen haben: Wohnungsnot infolge des Widerstrebens der Hausbesitzer, an Familien mit vielen Kindern eine Wohnung zu überlassen; Stellenmangel für die Eltern, die häufig der zahlreichen Kinder wegen bei Bewerbungen zurückgesetzt werden, und Aussichtslosigkeit, den Kindern, auch wenn sie begabt sind, eine höhere Bildung und eine gehobene Stellung zu verschaffen. Dazu kommt dann noch der gerade von kinderreichen Familien besonders hart empfundene Steuerdruck.

Als Heilmittel aller dieser Schäden empfiehlt der Verfasser neben der sittlichen Erneuerung, die der eingerissenen Frivolität, Weichlichkeit und der damit verbundenen Kinderscheu ein Ende machen muß, ein Kinderversicherungsgesetz nach dem Vorbild unseres Kranken- und Altersversicherungsgesetzes, also ein Zwangs-

gesetz, vermöge dessen dem Versicherten eine beträchtliche Geldbeihilfe ausgezahlt wird bei der Verheiratung zur Beschaffung der Einrichtung und eine fortlaufende Rente für jedes Kind bis zu dem Zeitpunkt, wo dieses selbst verdienen kann, und zwar muß diese Rente so bemessen sein, daß dadurch die Kosten der Erhaltung des Kindes zu einem wesentlichen Teile gedeckt werden. Zur Aufbringung der Mittel sollen Reich, Staat, Gemeinde, Arbeitgeber, aber auch die Versicherten selbst beitragen von dem Augenblicke an, wo sie zu verdienen beginnen. Bei Durchführung dieses Projektes würde, wie der Verfasser meint, die Scheu vor dem Kinde schwinden, da sofort mit der Geburt eines Kindes auch das Einkommen ansehnlich steigt, und ein auf solche Weise sichergestelltes Ehepaar würde für sittliche Erwägungen und Einflüsse viel leichter zugänglich sein. Die Rente aus dieser Versicherung ermöglicht den Versicherten auch den Beitritt zu einer Baugenossenschaft, wodurch der Wohnungsnot abgeholfen werden könnte. Zur Vermeidung unbilliger Härten bei der direkten Besteuerung schlägt der Verfasser eine Abstufung des steuerfreien Existenzminimums nach Familienstand und Kinderzahl und nach dem Wohnort vor. Endlich hält er auch wirksame Erziehungsbeihilfen und eine durchgreifende Neuordnung der Beamtenbesoldung für dringend erforderlich. Für die Übergangszeit bis zur Durchführung der vorgeschlagenen gesetzgeberischen Maßnahmen empfiehlt der Verfasser die Einrichtung von Beratungsstellen für kinderreiche Familien in jeder Gemeinde, die sich namentlich der Wohnungsfürsorge annehmen müßten.

Die höchst verdienstvolle Schrift zeichnet sich aus durch eine klare, packende Darstellung. Man merkt, daß die Worte von Herzen kommen, und wird daher dem Verfasser einzelne, etwas scharfe Äußerungen über das mangelnde Verständnis so mancher Kreise für „die wichtigste Lebensfrage Deutschlands" nicht verübeln.

3. Die Schrift von Rothmeier und Heinrich verfolgt den Zweck, den großzügigen Plan der bayerischen Verkehrsverwaltung zur Hebung der tiefgesunkenen Geburtenziffer der bayerischen Beamtenschaft durch eine Kinderzulagen- und Witwenversicherung in seinen Grundzügen darzulegen und vom Standpunkt des Beamten aus kritisch zu beleuchten. Das Problem des Geburtenrückganges im allgemeinen, der Stand der Geburtenziffer in Deutschland, die Ursachen des Geburtenrückganges und die Vorschläge zur Hebung der Geburtenziffer werden daher nur kurz berührt. Eingehender beschäftigt sich die Schrift mit dem Stand der Geburtenfrage beim Beamtenstande, wobei die Ergebnisse der amtlichen Feststellungen über die Beamten der Reichspost- und Telegraphenverwaltung und der bayerischen Verkehrsverwaltung zugrunde gelegt wurden. Diese Feststellungen haben deutlich gezeigt, daß die Geburtenziffer bei der deutschen Beamtenschaft einen geradezu katastrophalen Tiefstand erreicht hat. Die Hauptursache liegt offenbar in der für kinderreiche Familien völlig unzulänglichen Besoldung. Drei Möglichkeiten der Abhilfe sind an sich denkbar; allgemeine Steigerung der Beamtengehälter bis zu einer solchen Höhe, daß sie auch für kinderreiche Familien genügen; Abstufung der Gehälter nach Familienstand und Kinderzahl in der Weise, daß die Kinderzulagen einen Teil des Gehaltes bilden, und Gewährung von Kinderzulagen unabhängig vom Gehalt eintritt. Die erste Möglichkeit kann wegen der Höhe der Kosten zumal bei der gegenwärtigen Finanzlage nicht in Betracht kommen. Die zweite würde eine Durch-

brechung des herrschenden Grundsatzes, daß das Gehalt ein Äquivalent für die Leistung sein soll, bedeuten und stößt daher bei der Beamtenschaft selbst auf den entschiedensten Widerspruch. So hat sich die bayerische Verkehrsverwaltung für die dritte Möglichkeit entschieden, und zwar hat sie dabei den Weg der obligatorischen Kinderzulagenversicherung gewählt, der ja auch in der vorgenannten Schrift von Stoffers vorgeschlagen wurde. Zu dieser Versicherung steuert der Staat ungefähr $^4/_5$ der Kosten bei, während $^1/_5$ von den versicherten Beamten selbst aufzubringen ist. Die Einrichtung dieser Versicherungsanstalt, sowie der ergänzenden Anstalten für Witwenrenten-, Lebens- und Kapitalversicherung, die Höhe der Beitragsleistungen der verschiedenen Beamtenklassen und anderseits der ihnen zufließenden Versicherungsleistungen werden in der Schrift ausführlich auseinandergesetzt und erläutert. Im großen und ganzen findet das Projekt der bayerischen Verkehrsverwaltung den vollen Beifall der Verfasser. Es wird nur hervorgehoben, daß die segensreichen Wirkungen des Planes erst den zukünftigen Generationen in vollem Maße zugute kommen werden, während die jetzigen Amtsinhaber dadurch zunächst nur stärker belastet werden, weshalb eine wesentliche Erhöhung der jetzigen Gehaltssätze neben der geplanten Reform unerläßlich ist. Etwas skeptischer stehen die Verfasser der geplanten Witwenrenten- und Kapitalversicherung gegenüber. Zum Schluß werden noch mehrere ergänzende Maßnahmen empfohlen, wie Abkürzung der Vorbereitungszeit, Regelung des Wohnungsgeldzuschusses, staatliche Wohnungsfürsorge, ungeteilte Arbeitszeit und organisierte Selbsthilfe der Beamten.

4. Ganz anderer Art als die vorgenannten Schriften, aber, wie sich das bei dem Begründer der Deutschen Gesellschaft für Bevölkerungspolitik von selbst versteht, von nicht geringerer Bedeutung für die Geburtenfrage, ist die Schrift von Professor Julius Wolf über Nahrungsspielraum und Menschenzahl. Die Schrift verdankt ihren Ursprung einer Vortragsserie, die der Verfasser auf Einladung der Studenten der Technischen Hochschule zu Delft und der Universitäten zu Amsterdam und Leiden in Holland über die Geburtenfrage gehalten hat. Ausgehend von dem Malthusschen Bevölkerungsgesetz, das schon für die Zeit, in der Malthus lebte, nicht allseitig zutreffend war, zeigt Wolf, daß in Deutschland sich die Bevölkerung während des letzten Jahrhunderts in 80 Jahren verdoppelt hat, in Indien in 50 Jahren, in Holländisch-Ostindien sogar in 33 Jahren. Die Fortpflanzungsfähigkeit der zum Unterhalt der Menschen dienenden Tierwelt ist aber unvergleichlich viel größer. Anderseits ist der für die landwirtschaftliche Produktion geeignete Boden, wenn auch gegenwärtig noch bei weitem nicht voll ausgenutzt, doch ein begrenzter, und auch die Meliorationsfähigkeit hat ihre Grenzen. Nach dem sog. Gesetz vom sinkenden Bodenertrag machen sich von einer bestimmten Grenze ab steigende Aufwendungen in der Landwirtschaft nicht mehr bezahlt. Bei andern Naturschätzen, wie Kohle, Eisen, Holz, Petroleum, kommt hinzu, daß der Vorrat nach und nach erschöpft wird, beim Eisen allerdings erst in tausend, bei der Kohle in hunderten von Jahren. Da die Förderung der Kohle aus großen Tiefen mit unverhältnismäßig hohen Kosten verbunden sein würde, gilt das Gesetz vom sinkenden Ertrag auch beim Bergbau und vielfach auch in der Industrie. Der Verfasser zieht dafür die Bezeichnung „Gesetz des Optimums" vor, nach dem

sich die Herausholung weiteren Stoffes oder weiterer Teile aus dem Stoff wegen der hohen Kosten nur bis zu einer gewissen Grenze empfiehlt. Die technischen Fortschritte waren im 19. Jahrhundert so gewaltig, daß für weitere Fortschritte auf diesem Gebiete nur noch ein verhältnismäßig kleiner Spielraum geblieben ist, der nur einen Bruchteil des im letzten Jahrhundert erzielten Fortschrittes darstellt. Vor allem gilt das von den Kraftmaschinen, von der chemischen Industrie und der Erzeugung von Textilwaren. Endlich steht weiterem Fortschritt auch das Gesetz des „Kapitalentwertungswiderstandes" entgegen, das besagt, „daß, wenn für Befriedigung irgend eines Bedürfnisses auf einem bestimmten Wege bereits ein sachliches Inventar geschaffen, Anlagekapital investiert ist, der Wert dieses sachlichen Inventars der Befriedigung eines Bedürfnisses auf einem neuen Wege auch dann im Wege stehen kann, wenn dieser neue Weg sich als der erfolgreichere oder billigere ausweist" (S. 28).

Aber alle die aufgezählten „Fortschrittshemmungen" rechtfertigen durchaus nicht die Besorgnis, daß die Naturerzeugnisse in absehbarer Zeit für die Menschenzahl nicht mehr ausreichen werden. Im Gegenteil, der Rückgang des Geburtenüberschusses ist in der letzten Zeit über den Rückgang der technisch-ökonomischen Fortschrittsrate hinausgegangen, und nach Meinung des Verfassers wird das in Zukunft noch in steigendem Maße der Fall sein.

Die Schrift schließt mit einem weltpolitischen Ausblick. Der Verfasser ist der Ansicht, die Bevölkerungszunahme Deutschlands werde schon bald zum Stillstand kommen, so daß Deutschland es nie auf mehr als 80—85 Millionen Einwohner bringen werde, und ähnlich werde es mit den andern mitteleuropäischen und westeuropäischen Völkern gehen. Anders dagegen werde die Entwicklung bei den Russen und Mongolen verlaufen. Rußlands Bevölkerung vermehrt sich gegenwärtig um 3—4 Millionen jährlich; bald würden es $4\frac{1}{2}$—5 Millionen sein. In nicht zu ferner Zeit werde so das europäische und asiatische Rußland mehr Einwohner haben, als das ganze übrige Europa, woraus ebenso wie bei der noch zahlreicheren Mongolenmasse naturgemäß Expansivbestrebungen entstehen müßten.

Diese düstern Zukunftsvoraussagungen scheinen uns in den Tatsachen nicht begründet zu sein. Der Kampf gegen den Geburtenrückgang ist in Deutschland nicht aussichtslos, wenn die durch die Deutsche Gesellschaft für Bevölkerungspolitik erstrebten gesetzgeberischen Maßnahmen, die durch die von Stoffers vorgeschlagene Kinderzulagenversicherung in wertvoller Weise ergänzt werden, mit sittlich-religiöser Erneuerung Hand in Hand gehen. Das Projekt der bayerischen Verkehrsverwaltung zeigt, daß man auch in den regierenden Kreisen vor großzügigen Maßnahmen nicht zurückscheut. Hermann A. Krose S. J.

Geschichte.

Roms letzte Tage unter der Tiara. Erinnerungen eines römischen Kanoniers aus den Jahren 1868 bis 1870 von Klemens August Eickholt, Päpstl. Offizier a. D. Mit 8 Bildern. 8° (VIII u. 320 S.) Freiburg 1917, Herder. *M* 3.50; in Pappband *M* 4.50

Ein greiser Kämpe schrieb hier Erinnerungen aus seiner Jugend nieder. „Erinnerungen", wie er sagt, „aus einer großen, weltbewegenden Zeit, die ich

miterlebte, und in der ich das Glück hatte, zur Verteidigung des legitimsten Thrones und der heiligsten Rechte mitstreiten zu dürfen." Mag seine Hand gezittert haben, während sie die Feder führte; dennoch ist das Werk so lebendig, so spannend, an manchen Stellen so ergreifend schön geschrieben, daß man gewiß ist: das Herz des Schreibers ist jung geblieben in seiner Begeisterung für alle wahren Ideale, in seiner feurigen Liebe für unsere heilige Kirche und ihr Oberhaupt, in seinem erfrischenden, immer aufs neue durchbrechenden Humor.

Fesselnd ist das Buch schon durch die reiche Abwechslung. Die zahlreichen kleinen Kapitel, die immer neue Handlungen vorführen, lassen keine Langeweile aufkommen. Es liest sich stellenweise wie ein spannender Roman, dann wieder entrollt es anziehende Reisebilder; es bietet neue historische Momente aus dem Kampfe des päpstlichen Rom mit Jung-Italien, und zieht uns in der jetzigen Zeit besonders an durch die im letzten Teil beschriebenen Kriegserlebnisse. Allerdings besteht ein gewaltiger Unterschied zwischen der Kriegführung von damals und der modernen Kampfesart. Der Verfasser sagt es selbst in bezug auf seine Waffe, die Artillerie: „In der jetzigen Zeit der höchsten Vervollkommnung der Artilleriewaffe, im Zeichen des indirekten Schusses und des Rohrrücklaufs, mag meine Schilderung der damaligen Gefechtsweise manchen Leser, besonders einen Artilleristen, sonderbar anmuten. Das heutige Artilleriegefecht ist gewiß viel kunstvoller, auch erfolgreicher als früher." Aber Soldat bleibt Soldat, einst wie jetzt, und Tapferkeit konnte man damals ebenso zeigen wie heute.

Jedenfalls, wer selbst draußen im Felde steht, der hört bei der Lektüre unseres Buches zweifellos verwandte Saiten in seiner Seele klingen. Zumal wenn die lebendige Schilderung der Kämpfe vom 20. September 1870 an seinem Geiste vorbeizieht, oder wenn er die erhebenden Beispiele edler, treuer Kameradschaft in der päpstlichen Armee liest, oder wenn der Verfasser das arabische Sprichwort auf sich anwendet: „Das Stückchen Paradies, das Gott ließ auf der Erde, liegt auf dem Rücken des Pferdes."

Nur ein Bedauern hat man: Warum hat sich der verehrte Erzähler nicht früher unter die Schriftsteller begeben? Jahrzehntelang ließ er sein schönes Talent schlummern. Wieviel Freude hätte er uns durch manche Gabe machen können! Versteht er doch meisterhaft zu schildern. Man lese nur die plastische Darstellung des römischen Karnevals S. 49 ff., oder des feierlichen Segens urbi et orbi S. 80 ff., oder auch die humorvolle Erzählung von der Bekehrung des Dorfes Rocca di Papa S. 88, und wiederum das erschütternde Bild von den Ausbrüchen der Volkswut zu Marseille im Jahre 1870. Etwas Ergreifenderes als die Beschreibung des letzten Abschiedes vom Heiligen Vater kann man wohl kaum lesen. „Zum letztenmal nehmen päpstliche Truppen Aufstellung auf dem Petersplatz. Die Bataillone ordnen sich. Unsere Geschütze sind angespannt. Marschbereit sitzen wir im Sattel. — Da erschallt ein tausendstimmiger Ruf: Santo Padre, la benedizione! (‚Heiliger Vater, deine Getreuen erbitten den letzten Segen!') Pius erscheint am Fenster. Es öffnet sich. Ringsumher Totenstille. Er erhebt segnend die Hand. Seine Stimme, diese herrliche, klang-

volle Stimme holt aus seinem Vaterherzen den Segen: Benedicat vos Deus, Pater et Filius et Spiritus Sanctus!

„Noch einige Worte, ein in Tränen ersticktes Addio! glaube ich zu hören. Es war ein Augenblick herzzerreißenden Schmerzes, der tiefsten Trauer! Ich beuge meinen Kopf auf den Hals meines Pferdes; heiße Tränen rinnen in dessen Mähne.

„Etwas beschämt blicke ich zur Seite. Neben mir hält mein Brigadier Müller, eine rauhe, ehrliche Soldatennatur, der in Afrika und in Mexiko schon gefochten; auch ihm laufen Tränen über die Wangen. Da reißen wie auf Kommando mit einem Male die Zuaven und Carabinieri die Gewehre hoch. Als letzter Gruß hallt prasselnd eine Salve durch die Luft. — Die hehre Gestalt Pius IX. ist am Fenster verschwunden. — Unser Leidensweg beginnt. . . ."

Fast noch mehr Talent zeigt der Verfasser in Charakterschilderungen, die er in kurzen Zügen treffend entwirft. Unter seinen römischen Freunden und alten Mitschülern ragt hervor die ritterliche Gestalt des Grafen Xaver Schmising-Kerssenbrock, der mehrere Jahre vorher durch seine mannhafte und opferfreudige Duellverweigerung sich die Achtung des ganzen katholischen Deutschland erworben hatte. Die Künstler Flatz, Seitz Vater und Sohn, der später in Monte Cassino tätige P. Gabriel Wüger, Overbeck, Achtermann u. a. ziehen an unserem geistigen Auge vorüber. Von Achtermanns Charakter kann nichts Schöneres gesagt werden als durch folgende Episode.

„Er war eine jungfräuliche, kindlich fromme Seele, die kein Arg kannte. Als Achtermann an der Berliner Kunstakademie studierte, hatte sich Hofrat Phillip seiner angenommen. . . . Eines Abends führte dieser seinen Gast nach dem Essen ins Theater. Es wurde gerade ein ‚Ausstattungsstück' mit einem großen Ballet gegeben, und Phillip war neugierig, welchen Eindruck dies auf ihn machen würde. — Achtermann war ganz ‚erbaut' und erklärte, das seien ‚lauter Engel'. Da traf das oft fälschlich angewandte Wort: ‚Dem Reinen ist alles rein', einmal wirklich zu."

Wie anziehend ist auch das Bild der Frau v. Berlichingen, „unserer römischen Mama", wie Eickholt sie nennt, einer überaus klugen und geistreichen Frau, die mit der Gewandtheit der erfahrenen Weltdame die Vollkommenheit einer heiligmäßigen Christin verband. Sie hatte sich zur Aufgabe gestellt, an den jungen Verteidigern der Rechte der Kirche Mutterstelle zu vertreten. „Wie verstand sie es, in der schonendsten und doch klarsten Weise uns unsere Fehler vor Augen zu führen! Wie wußte sie uns mit Mutterhand zum Guten, Edlen und Schönen hinzuleiten!"

Über allen aber steht die erhabene Person Pius' IX. Durch das ganze Werk zieht sich die Liebe und Verehrung für den Statthalter Jesu Christi auf Erden. Kaum sind Eickholt und sein Freund Pius v. Lazarini in Rom angelangt und haben im Hotel etwas den Reisestaub entfernt, da lassen sie sich auch schon klopfenden Herzens nach St. Peter führen. Am Grabe des Apostels sinken sie nieder und sprechen mit vor Begeisterung bebenden Lippen das heilige Gelöbnis: Moriamur pro Pontifice nostro Pio nono! („Wir wollen sterben für unsern Heiligen Vater Pius IX.!")

Wer die damalige Zeit auch nur in der Jugend erlebt hat, der weiß, welch außerordentliche Anziehungskraft die Persönlichkeit Pius' IX. auf alle ausübte, die mit ihm in Berührung kamen. Selten sind wohl so viel Männertränen geflossen als im Jahre 1878, da die Glocken den Tod des Dulderpapstes Pius verkündeten. Die ganze Kirche trauerte um ihr Oberhaupt, aber niemand mehr, als seine alten Soldaten. Sie weinten um ihren einstigen Fahnenherrn, um ihren Papstkönig, um ihren geliebten Heiligen Vater, der nun in der Ewigkeit die Worte sprach, die er so manchesmal beim Tode seiner Soldaten gesungen: Regem, cui omnia vivunt, venite adoremus.

Aber noch einem andern hat der Verfasser durch seine Charakterisierung ein Denkmal gesetzt. Allerdings ganz ohne es zu wollen. Nämlich sich selbst. Wer Erinnerungen herausgibt, muß natürlich in der ersten Person schreiben, er muß „von sich" sprechen. Aber dabei muß die Darstellung doch *so* sein, daß der Verfasser selbst zurücktritt, daß er schreibt ohne jedes Selbstlob, ohne seine Person irgendwie vorzudrängen; im Gegenteil, er muß sich bescheiden im Hintergrund halten. Dann gerade lernt man ihn kennen. Durch die *Sache* tritt er uns näher. So ist es hier. Vor dem, der das Werk bis zu Ende gelesen hat, liegt der Charakter des Verfassers wie ein offenes Buch. Man *sieht* ihn vor sich stehen, den treuen Sohn der Kirche, der bereit ist, jeden Augenblick für Gott und seine heilige Sache das Leben hinzugeben, den tapfern Soldaten und treuherzigen Kameraden, den biedern, ehrlichen Westfalen. Jetzt findet man es nur natürlich, daß der bekannte P. Schrader, der Eickholt und seinen Freund Pius v. Lazarini schon von Wien her kannte, den beiden bei ihrer Ankunft in Rom zuruft: „Euch beide habe ich zur Verteidigung der Rechte des Heiligen Vaters hier erwartet." Jetzt begreift man die Worte des Artilleriegenerals Exzellenz Zappi bei der Begrüßung Eickholts: „Ihr Auge, das so treu blickt, hat mir gefallen. Treue Leute haben wir jetzt besonders nötig." Jetzt glauben wir gern dem Verfasser, der sein Vorwort mit dem Bekenntnis schließt: „Alles, was ich daher für meine Aufzeichnungen in Anspruch nehme, ist das Verdienst der Wahrheit; nur unabsichtlich kann ich dagegen fehlen."

Daran anknüpfend meinen wir, die vor uns liegenden Blätter hätten aus doppeltem Grunde ihren historischen Wert. Einmal standen dem Verfasser für seine Aufzeichnungen die amtlichen Berichte des päpstlichen Archivs zur Verfügung, zumal bei der Schilderung der gottesräuberischen Einnahme Roms durch die Horden des italienischen Königs. Dann aber trägt auch das ganze Buch durch seinen *inneren* Charakter den Stempel der Wahrheit. Dem einfachen, ehrlichen Ton des Erzählers liegt jede Falschheit und leichtfertige Übertreibung fern.

Den innigen Wunsch möchten wir noch aussprechen, das Buch in recht vielen Exemplaren in der Hand der katholischen Jugend zu sehen. Möge die Jugend aus ihm von neuem lernen Einfachheit und Wahrheit, Begeisterung für alle wahren Ideale, Opfermut und flammende Liebe für Christus und für seine heilige Kirche.

Johannes von Dalwigk S. J.

Umschau.

Ein Canisiusleben[1].

Kein äußerer Anlaß hat die langersehnte Canisiusbiographie ans Licht gebracht, kein Gedenktag oder die Absicht auf zeitgemäße Wirkung in der vielfach gespannten Gegenwart.

Der Verfasser sagt im Vorwort ganz schlicht, daß er seine Kräfte schwinden fühle; so habe er den Ertrag seiner Canisius-Forschung in einem Gesamtbild der weiteren Welt vorlegen wollen, noch bevor die letzten Bände seines großen Canisius-Quellenwerkes erschienen sind.

Wir danken ihm diesen Entschluß. Man hätte es bedauert, wenn dem unermüdlichen Forscher nicht beschieden gewesen wäre, mit seiner ganz einzigen Kenntnis dieses merkwürdige Leben eines der großen Deutschen des 16. Jahrhunderts vor uns wieder erstehen zu lassen. Es wäre fast als unbillig erschienen, wenn ein anderer die natürliche Frucht einer rastlosen Forscherarbeit pflückte.

So ist dieses Buch eigentlich absichtslos in die heutige Zeitumgebung getreten. Und doch wird es in den Seelen deutscher Leser aufzucken von vielerlei Lichtern, wenn gerade jetzt des Canisius Name und Gestalt in dieser starken Beleuchtung auftaucht.

Das Buch erschien kurz nach dem Bonifatius-Gedenktag, dessen friedliche Begehung uns freilich durch das Waffengetöse verkümmert wurde. Damit wird von selbst des Canisius Gestalt eindrucksvoll in die Nähe des großen Apostels Deutschlands gerückt. Den zweiten Apostel Deutschlands nannte ihn bald die dankbare Nachwelt. Ein Blick in Braunsbergers Buch lehrt, daß der hohe Titel nicht leerer Name ist. Fürchtete man nicht, das ungemein Persönliche, Individuelle im Leben des apostolischen Mannes zu verkennen, man möchte versucht sein, den Inhalt seines Lebens mit den Worten des Völkerapostels zusammenzufassen: „In großer Ausdauer, in Trübsalen, in Nöten, in Bedrängnissen, unter Schlägen, im Gefängnis, im Aufruhr, in Mühsal, in Nachtwachen, in Fasten; indem ich das alles trage mit Reinheit, mit Erkenntnis, mit Langmut, mit Güte, mit dem Heiligen Geist, mit ungeheuchelter Liebe, mit dem Worte der Wahrheit, mit der Kraft Gottes, mit den Waffen der Gerechtigkeit zum Angriff und zur Abwehr" (2 Kor. Kap. 6). Durch die äußere Naherückung an Bonifatius ist es, als ob Canisius mit bedeutender Gebärde auf den Glaubens-

[1] Petrus Canisius. Ein Lebensbild von Otto Braunsberger S. J. Mit einem Bildnis des Seligen. (346 S.) Freiburg 1917, Herder. *M* 4.—; in Pappband *M* 5.—

boten weise: „Was er gebracht, ich habe es in schwerster Zeit aufgerichtet und gefestigt; ihr, Nachfahren, zeigt euch der Väter und des Erbes wert!"

Das Buch erschien ferner im Lutherjahr. Luther und Canisius! — kann man diese beiden Gestalten nebeneinander stellen, ohne daß es Kampfesfunken und blitzende Seitenhiebe abgibt? Erscheint dieses Canisiusleben im Lutherjahr nicht als eine Bannerentfaltung gegenüber den stolzwehenden Fahnen der Lutherbegeisterung, als eine deutliche Antwort auf all das Lutherrühmen? — Nun, dann war es jedenfalls eine feine, zurückhaltende und friedfertige Antwort. Die Person des Seligen atmet Friedfertigkeit bei aller Glaubensentschiedenheit. Seine erstaunlichen Erfolge, die dem Werke Luthers gleich nach Luthers Hingang so schweren Abtrag taten, erwuchsen nicht aus Schelten und Streiten, es war der aufbauende Geist der christlichen Liebe, die Eigenkraft der sich verjüngenden Kirche, die in diesem Führer der katholischen Restauration in Deutschland wirkte.

Und im „Jesuitenjahr" erschien das Canisiusleben, zur Zeit, da sich endlich die deutschen Gaue der Gesellschaft Jesu wieder öffneten, in denen Canisius als erster deutscher Jesuit und als Begründer der deutschen Ordensprovinz sein weites Arbeitsfeld gefunden. Sollte er in dieser literarischen Auferstehung noch einmal Wegebereiter seiner geliebten Gesellschaft sein? Sollte er den Deutschen, Freund und Gegner, künden, in welchem Geiste die heimkehrende Gesellschaft Jesu einziehe? — Die Canisiusbiographie wäre in der Tat das schönste Programm: was es um die Gesellschaft Jesu sei — sofern ihr Ideal in einer reichen Persönlichkeit Gestalt gewinnt — und welche Arbeitsziele ihr vorschweben. Des ersten deutschen Jesuiten Wirken war rein religiöses Schaffen, die Erneuerung der Kirche von innen heraus. Und mußte er in päpstlicher Sendung manchmal in die Kirchenpolitik jener verworrenen Zeiten des Trienter Konzils eingreifen, so geschah es im Geist kluger Schonung und Versöhnlichkeit, in treuer Hingabe an das zerrissene deutsche Vaterland, in furchtloser Vertretung seiner Sonderart und Sonderbedürfnisse, wenn allzu geradliniger Eifer Rom zu schärferem Eingreifen drängte. — Und auch dies zeitgemäße Wort scheint Braunsbergers „Canisius" im „Jesuitenjahr" zu sprechen, daß jenes Häuflein „Unentwegter" seinen Jesuitenzorn einmal im Lichte der Biographie prüfe. Wenn sie sähen, daß der größere Teil altüberkommener Vorwürfe erstmalig gegen den „Erzjesuiten" Canisius erhoben wurden, von aufgepeitschter Leidenschaft gegen einen untadeligen Mann, dem auch vornehme Protestanten heute christliche Charaktergröße nicht absprechen — sie würden vielleicht doch noch an ihrer streitbaren Überzeugung irre und alle die Unfeinheiten einer groben, kampfdurchtobten Zeit nicht in Permanenz erklären wollen.

Und überhaupt: das Canisiusleben im Jahre, da „Burgfriede" Parole ist! — Vielleicht zwar denkt einer: Warum jetzt die Hand auf alte Wunden legen? Denn des Canisius Name ruft die Erinnerung an den religiösen Bruderzwist herauf. — Und doch scheint uns das Buch gerade im Jahre des Burgfriedens zeitgemäß. Denn Burgfriede heißt doch nicht mattherzige Verschleierung einmal anerkannter Gegensätze, ist doch nicht gleichbedeutend mit Charakterlosigkeit

in den heiligsten Fragen. Ein würdevoller Friede kann nur aus Achtung und Verständnis der Gegenseite erblühen. Solange der Protestantismus meint — wir dürfen hier von ihm allein sprechen, weil er der angreifende Teil war —, daß damals die alte Kirche wesentlich Verrottung und Veräußerlichung war, die Neuerung aber das einzig echte Christentum, so lange wird er es auch heute noch schwer verwinden, daß die siegreiche Bewegung Luthers bald vor dem Ziel zum Stehen kam; es bleibt etwas von der verhängnisvollen Stimmung, die „Freiheit" auch gegen den Willen der zu Befreienden zu bringen. Da kann des seligen Canisius innig-zarte Christusliebe in einer echt deutschen und echt katholischen Seele zum Nachdenken bringen: Wahrhaftig, auch da war Christus! Und man läßt in Ehrfurcht andere Art gelten. — Das ist religiöser Friede!

Aber schließlich ist doch der große Mann vor allem unser. Und uns, seinen Glaubensbrüdern, uns, denen aus dem vierten Kriegsjahr, hat sein Leben das Beste zu sagen. Mit festgeschlossenen Lippen und spähendem Blick schauen wir auf die aufsteigende Zukunft und sehen da in ungeheurer Wucht den Befehl deutlich werden: „Aufbauen!" — Nicht auch das religiöse Leben aufbauen? Nicht auch beim übrigen Aufbau den erneuten Gottesgeist zu Hilfe rufen? Und was das sei, das lernet bei Canisius, dem großen religiösen Auferbauer. Und wir sind seine Enkel!

Ernst Böminghaus S. J.

95 Streitsätze zum Jubeljahr Luthers[1].

„Spieße und Nägel" nennt Pastor Hansen in Kropp bei Schleswig ein kleines Schriftchen, das er zum Jubiläum der Thesen Luthers herausgegeben hat. Der Form nach sind es 95 kurze Sprüche oder Streitsätze, die der lutherische Pastor den 95 Streitsätzen Luthers von Allerheiligen 1517 nachgebildet hat. Der Inhalt der Sätze hat Verwandtschaft mit den Gedanken, die Pastor Löwentraut in seiner Säkularschrift (vgl. diese Zeitschrift 94 [1918] 636) entwickelt. In der Tonart herrscht allerdings ein bedeutender Unterschied. Löwentraut hat etwas Gemütvolles und spricht zum Herzen, Hansen ist teilweise stachlig und herausfordernd, ganz wie der Titel seiner Thesen. Löwentraut ist Optimist, Hansen hat einen pessimistischen Zug und tröstet sich mit dem nahenden Weltende.

Ein gutes Teil seiner Thesen handelt von den inneren Anliegen und Fragen der lutherischen Kirche und berührt uns weiter nicht. Andere aber sind auch für unsere Leser belehrend. Darum seien die wichtigsten hier mitgeteilt:

1. Wenn unser Herr Christus spricht: Tut Buße! so will er, daß unser ganzes Leben Buße sein soll. Solche Buße soll jedermann tun, er sei Katholik oder Protestant, zumal in diesen ernsten Zeitläufen.

---

[1] Stimuli et clavi, i. e. theses adversus huius temporis errores et abusus, quas publice sive disputando sive scribendo defendet H. Hansenius. — Spieße und Nägel, d. i. Streitsätze wider die Irrnisse und Wirrnisse unserer Zeit. Von H. Hansen, Pastor in Kropp bei Schleswig. 8° (16 S.) Altona 1917, S. G. Carstens. 30 *Pf.*

2. Der Protestantismus hat keinen Grund, Jubiläen zu feiern, wohl aber im Sack und in der Asche Buße zu tun.

3. Die im Jahre 1517 anhebende Reformationsbewegung hat Anregung gegeben zu manchem Guten, ist aber mehr noch Veranlassung geworden zu mancher Verschlechterung, oder mit andern Worten: sie hat einen Teufel ausgetrieben, aber dafür sieben ärgere eingelassen.

4. Die Reformation kann mit Fug und Recht eine Deformation genannt werden, weil ihre gutgemeinten Bestrebungen zum größten Teil mißraten sind.

5. Eine Reformation der alten Kirche war damals notwendig, aber die geschehene ist verfehlt.

6. Der Protestantismus gleicht dem verlorenen Sohn in dem Gleichnis des Herrn bei Luk. 15; die römische Kirche gleicht dem im Hause des Vaters zurückgebliebenen Sohn, der in stolzem Rechtschaffenheitsgefühl sagt: Siehe da, dein Sohn, der das Seine verpraßt hat!

7. Der Protestantismus sollte jetzt zurückkehren, nicht zwar zur römischen Kirche, nicht zum Katholizismus, sondern zur Katholizität; nicht zum Bruder, sondern zum Vater und zur Mutter Kirche.

8. Es gehört zum Wesentlichen der Kirche Jesu Christi, daß sie katholisch ist; ist sie das nicht, so hat sie keinen Anspruch darauf, als wahre Kirche zu gelten.

9. Die römisch-katholische Kirche gehört zur wahren Kirche, nicht weil sie römisch, sondern weil sie katholisch ist; die griechisch-katholische Kirche gehört zur wahren Kirche, nicht weil sie griechisch, sondern weil sie katholisch ist; auch die Protestanten gehören zur wahren Kirche, sofern sie das Bewußtsein haben, katholische Christen zu sein.

10. Sofern die protestantischen Kirchen das Bewußtsein ihrer Katholizität verloren haben, sind sie von der wahren Kirche Christi abgefallen.

11. Der Abfall von der Katholizität hat zur Folge den Abfall vom Glauben an Jesum Christum als wahren Gott und Heiland, ja den Abfall vom Glauben an den wahren Gott überhaupt, wie die Geschichte des Protestantismus vielfach zeigt.

12. Die einzige ideale Macht, die in Deutschland Einfluß hat auf das Volksleben, ist heutzutage die römische Kirche, weil sie katholisch ist.

13. Die Signatur des jetzigen Protestantismus ist: Massenabfall und vereinzelte gläubige Kreise und Individuen; allgemeiner Unglaube und ein Rest von Gläubigen; allgemeiner Tod und einzelne Lebensfunken.

14. Soll der Protestantismus wieder Einfluß gewinnen auf das öffentliche Leben der Völker, so muß er sich wieder darauf besinnen, daß er katholisch ist.

15. In der Kirche Jesu Christi darf nicht gelten: Das sage ich, das sagt dieser und jener, sondern: Das sagt der Herr!

16. Der Individualismus und Subjektivismus, der zur Bildung unzähliger Sekten Veranlassung gegeben hat, ist als der Grundfehler und Hauptschade des Protestantismus anzusehen.

17. Die absolute göttliche Wahrheit ist Jesus Christus, Gottes Sohn, in Person. Denn in ihm wohnt die Fülle der Gottheit leibhaftig (Kol. 2, 9).

18. Christus hat seiner Kirche die Wahrheit anvertraut, und die Kirche ist als solche, als Gesamtheit, im Besitze der absoluten Wahrheit, soweit Menschen fähig sind, die Fülle göttlicher Wahrheit zu fassen.

19. Die Wahrheit, die der Kirche anvertraut ist, kann nur eine sein und ist nicht wandelbar im Laufe der Zeiten, gleichwie ihr Urheber unwandelbar ist; was die ersten Christen selig gemacht hat, macht auch uns selig.

20. Alles, was der göttliche Erlöser für uns getan hat, ist nicht in erster Linie etwas Individuelles, sondern etwas Gemeindliches.

21. Alles, was dazu dient, einen Menschen zu einer christlichen Persönlichkeit zu machen, das hat er allein durch Vermittlung der Kirche; daher in Wahrheit gesagt wird: Außer der Kirche ist kein Heil.

22. Die Kirche ist der Leib des Herrn; wer kein Glied der Kirche ist, ist kein Glied des Herrn.

27. Die Heilige Schrift als alleinige Erkenntnisquelle und Norm anzusehen, ist eine Einseitigkeit.

28. Die rechte Norm ist die lebendige Überlieferung der Kirche, deren hauptsächlichster Bestandteil allerdings die Heilige Schrift ist.

29. Das Wissen darüber, welche Bücher zum heiligen Kanon gehören, haben wir durch die Entscheidung und Überlieferung der alten Kirche. Wir könnten dem Evangelium, wie Augustin sagt, nicht glauben, wenn nicht die Kirche uns bezeugt hätte, was überhaupt Evangelium ist.

30. Daß Kinder getauft werden, geschieht durch die Autorität der Kirche, nicht der Schrift.

31. Daß der Sonntag, nicht der alttestamentliche Sabbat, gefeiert wird, ist in der Schrift nicht gefordert, sondern eine Einrichtung der Kirche.

32. Die Ordnung der Feste, der Gottesdienste, der Zeremonien und vieles andere mehr ist kirchliche Tradition, nicht Lehre der Schrift.

36. Die Kirche ist die äußere sichtbare Gemeinschaft derer, die sich Christen nennen, wenn auch zuzugeben ist, daß die wahrhaft Gläubigen den inneren, unsichtbaren, lebendigen Kern der Kirche bilden.

37. Es ist eine Abschwächung im apostolischen Symbol, wenn man sagt „eine heilige christliche Kirche" statt des ursprünglichen „eine heilige katholische Kirche". Diese Worte sind wieder in Gebrauch zu nehmen.

39. Die Kirche als sichtbares Reich Gottes in der Welt (wenn auch nicht von der Welt) bedarf einer sichtbaren Führung und Repräsentation.

40. Die bischöfliche Verfassung ist entschieden dem Geist des Altertums und der Heiligen Schrift gemäß.

46. Die reformierte Kirche, die am radikalsten den Bruch mit der Vergangenheit vollzogen hat, hat auf die lutherische Kirche nicht immer vorteilhaft eingewirkt.

47. Eine aus menschlichen Klugheitsgründen hergeleitete Vereinigung der lutherischen und reformierten Kirche, wie sie in einigen Ländern wirklich durchgeführt ist, hat beiden und der Gesamtkirche kaum Nutzen gebracht.

52. Es haben sich im Laufe der Jahrhunderte in die lutherische Kirche Mißbräuche und Mißstände eingeschlichen, die schlimmer sind als jene, welche einst Luther bekämpft hat.

53. Dadurch, daß die Privatbeichte völlig in Vergessenheit geraten ist, ist die jetzige Beichtpraxis fast wertlos und kraftlos geworden.

60. Es widerspricht allen christlichen und katholischen Grundsätzen durchaus, daß Geistliche in Kriegszeiten aus ihren Ämtern zum Dienst mit der Waffe eingezogen werden.

68. Mißbrauch hebt den rechten Brauch nicht auf. Manche Einrichtungen der alten Kirche waren zwar zur Zeit der Reformation mit vielen und großen Mängeln behaftet; es ist aber nicht richtig gewesen, daß die Protestanten, besonders die Reformierten, die Mißbräuche nicht allein, sondern die Einrichtungen selbst völlig abgeschafft und verworfen haben.

69. Das Fasten an gewissen Tagen ist durchaus heilsam und gut, indem es dazu beiträgt, die Herrschaft des Geistes über das Fleisch zu befestigen; verkehrt ist nur die Vorstellung besonderer Verdienstlichkeit des Fastens vor Gott, da es nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zweck ist.

70. Das Mönchtum ist, von späteren Entartungen und Mißbräuchen abgesehen, eine heilsame und gute Einrichtung der Kirche gewesen, und man sollte unter den Protestanten darauf bedacht sein, es zu erneuern.

71. Den ehelosen Stand der Priester sollte man nicht verwerfen, auch nicht erzwingen, wohl aber empfehlen, wie der Apostel tut 1 Kor. 7.

81. Der Satz: „Die Sakramente wirken, indem sie vollzogen werden", läßt sich verteidigen. (Defendi potest sententia illa: sacramenta efficacia sunt ex opere operato.)

85. Es kann zugestanden werden, daß die Beichte und die Priesterweihe Sakramente seien, wenn auch zweiten Grades.

86. Es ist eine leidige Sache bei den Protestanten, daß alle kirchlichen Handlungen mit langen, ermüdenden Predigten begossen zu werden pflegen.

90. Überall ist zur wahren Katholizität zurückzukehren.

In den letzten fünf Streitsätzen ruft Hansen die Christen zur Buße und Demut auf, damit sie „die Spaltungen, wenn auch nicht heben, so doch wenigstens nicht vergrößern".

Hansen ist nicht der erste, der sich Luthers 95 Streitsätze zum Vorbild genommen hat, um an diese „heilige Zahl" seine eigenen Gedanken über die Wirrnisse der Zeit anzuhängen. Beim Lutherjubiläum des vorigen Jahrhunderts machte der lutherische Pastor Claus Harms in Kiel gewaltiges Aufsehen durch ein kleines Schriftchen, worin Luthers ursprüngliche Thesen abgedruckt und „mit andern 95 Sätzen als mit einer Übersetzung aus 1517 in 1817 begleitet" sind. Es war eine schroffe orthodox-lutherische Kampfansage an den damals im Protestantismus herrschenden Rationalismus. Rund 200 Gegenschriften soll es hervorgerufen haben. Aber Harms behielt die Oberhand, der Rationalismus ging zurück und die Orthodoxie nahm einen gewaltigen Aufschwung.

Ein solcher Erfolg wird Hansen nicht beschieden sein, und es ist fraglich, ob er auch nur ein einziges Echo wachrufen wird oder wachgerufen hat. Im stillen werden ihm gewiß viele recht geben, doch sein resignierter Pessimismus ist wenig geeignet, den Leser zu tätigen Schlußfolgerungen anzuregen. Trotzdem dürfen wir uns aufrichtig freuen, daß unter unsern getrennten Brüdern das Verständnis für den Wert der kirchlichen Einheit und des religiösen Zusammenschlusses, kurz die Sehnsucht nach wahrer Katholizität im Wachsen ist. Das muß und wird uns ein Antrieb sein, daß wir alles meiden, was diese Friedens- und Heimwehstimmung kränken oder stören könnte, daß wir vielmehr in aller Demut Gott danken für das unverdiente Glück, im Vaterhause geblieben und in der

alten katholischen Kirche heimatberechtigt zu sein, und daß wir ohne alles „stolze Rechtschaffenheitsgefühl", wozu wir kein Recht haben, zu dem gemeinsamen himmlischen Vater beten, er wolle es in Gnaden fügen, daß unser Bruder den Rückweg ins Vaterhaus nach so langer Irrfahrt endlich finde.

Matthias Reichmann S. J.

Volksverein und Karitasverband.

In frischem und kräftigem Wachstum ist der Karitasverband für das katholische Deutschland in den letzten Kriegsjahren vorangeschritten. Ortsverbände und Ortsausschüsse sollen seine Gedanken, aber auch seine Taten bis ins kleinste Dorf hinaustragen, ihm in den breiten Volksmassen Wurzelboden schaffen. Der Werberuf, der dabei an alle Stände ging, diese das ganze katholische Deutschland umspannende Tätigkeit mußte in manchem, dem die Leitgedanken der einzelnen Verbände weniger vertraut sind, die Frage wecken: Übernimmt der Karitasverband da nicht vielfach Volksvereinsarbeit? oder doch: Wie bestimmen sich Volksverein und Karitasverband je ihr Arbeitsgebiet?

Der Volksverein will sein und ist ein Volkserziehungsverein. Er ist eine gewaltige, über das ganze katholische Volk Deutschlands ausgedehnte Volkshochschule. Als echte Schule vermittelt er dem Volke aber nicht nur Wissen, sondern zugleich auch Führung. Die jährlichen Rechenschaftsberichte des Volksvereins bestätigen uns dies. Da finden wir, wie in Tausenden und aber Tausenden Schriftstücken Aufklärung und Fortbildung in den wichtigsten Tagesfragen dem katholischen Volke geboten wird. Fragen und Zweifel des religiösen Lebens, die der Tag aufwirft, werden besprochen und gelöst. Fragen, die unser ganzes staatliches Leben grundlegen, reihen sich heute besonders dringlich an. Ins kleine tägliche Leben steigen die Fragen der Versorgung, der Kriegswirtschaft im Einzelhaushalt wie im Staatshaushalt hinein. In sozialen Kursen werden die Führer des Volkes, die Volkserzieher geschult und gebildet, in einem ausgebauten Vertrauensmännersystem zu stets neuer Arbeit im Sinne des großen Ganzen angeregt. Auf diese Weise sucht der Volksverein Aufklärung, Schulung und Führung für alle Lebensfragen des katholischen Deutschlands zu bieten. Er regt in Ausübung dieser Tätigkeit auch jedes zeitgemäße Werk an. Aber es ist nach den Worten seines langjährigen Generaldirektors Prälaten Dr. Pieper des Volksvereins ausgesprochenes Ziel, sobald als möglich derartige Teilunternehmen auf eigene Füße zu stellen. Es wäre der Tod des Volksvereinsgedankens, wollte er sich in der Schaffung und Leitung von „Oeuvres" verlieren. In der strengen Fernhaltung von derartigen Versuchen sieht man nicht mit Unrecht ein Hauptmerkmal der Schaffensweise, eine Hauptbedingung der offenkundigen gewaltigen Erfolge gerade unseres deutschen Volksvereins. Ein Beispiel für diese Art der Tätigkeit ist die Jugendvereinsarbeit. Sie hatte durch den Volksverein, nicht zuletzt durch Piepers eigenes Werk „Jugendfürsorge und Jugendvereine" mächtige Förderung erfahren. Heute steht sie festgegründet in sich selbst da, zugleich aber

in gerade jüngst erneuter und verstärkter inniger Fühlung mit den Kreisen des Volksvereins.

Der Karitasverband selbst ist ebenfalls in weitem Umfang eine Frucht der Volksvereinsarbeit und des ihm verwandten Verbandes für „Arbeiterwohl". Fast möchte man ihn die Erstlingsfrucht des Volksvereins heißen (vgl. diese Zeitschrift 86 [1914] 524). Gewiß übernimmt der Karitasverband auf dem einen Teilgebiet der Liebestätigkeit die Führung auch in der volkserzieherischen Arbeit. Auf dem Gebiet der Wohlfahrtspflege, dem Grenzgebiet sozialer und karitativer Arbeit, ist ein gleichzeitiges Arbeiten beider Verbände eine Selbstverständlichkeit und Notwendigkeit. Die Grenze läßt sich hier nicht mit der Richtschnur ziehen, es müssen sich vielmehr die Hände zu gemeinsamer Arbeit ineinanderschlingen.

Aber darüber hinaus liegt das ganze weite Gebiet besonderer Tätigkeit der beiden Verbände. Ist der Volksverein die Krönung der sozialen, der Standesvereine, ist er am kleinen Ort der soziale und volksbildende Verein, so ist der Karitasverband die Spitze und Zusammenfassung der werktätigen Hilfsvereine und der Liebeswerke und ihrer Arbeiter selbst. Am kleinen Ort ist der Karitasverband bzw. -ausschuß der Träger dieser werktätigen Arbeit. Oft wird dabei ein und derselbe Personenkreis, vielleicht sogar ein und dieselbe Person beider Arbeit tun. Doch ist dies lediglich eine Folge der kleinen Verhältnisse, die alle Fäden in einer Hand zusammenlaufen lassen gleich der alten Hauswirtschaft, die sich selbst in allem genügt, aber nicht in einförmiger Tätigkeit, sondern gerade in ihrer Vielgestalt. Die Arbeitsteilung unter viele Menschen schwindet wohl im kleinen Kreis, nicht so die Mannigfaltigkeit der Arbeit selbst.

In den kommenden Zeiten wachsen beiden Verbänden Aufgaben riesengroß. Die politische, kulturelle und wirtschaftliche Neuordnung, vielleicht sogar weithin Umwälzung stellt an unsern Volksverein als Volkshochschule Forderungen, wie er sie bisher kaum gekannt hat. Dem katholischen Volk die Augen zu öffnen, den Blick zu schärfen, das Urteil zu klären, den Willen zu stählen, daß es wohlvorbereitet in die neue Zeit eintritt, das ist Aufgabe des Volksvereins. Daß es dabei seiner Brüder nicht vergesse, die im Ansturm der neuen Zeit mehr als je wund zu Boden brechen, daß im Ringen der Geister, im politischen und wirtschaftlichen Streben und Kämpfen in ihm die Liebe nicht erkalte, die Liebe, die tot ist ohne das Werk, dafür zu sorgen ist Aufgabe und Beruf des Karitasverbandes.

Constantin Noppel S. J.

Fünfundzwanzig Jahre Deutsche Gesellschaft für christliche Kunst.

Als Georg Busch am 18. März 1892 zehn Freunde in seinem Atelier versammelte, um mit ihnen zum erstenmal über die Gründung einer „Gesellschaft zur Pflege der christlichen Kunst" zu beraten, hätte er gewiß nicht gedacht, daß aus dem Senfkörnlein dieser ersten Idee ein so mächtiger, vielästiger Baum erwüchse. Aber Busch, der bereits als junger Akademiker den Albrecht-Dürer-Verein

gegründet hatte, war in Organisationsfragen nicht mehr unbewandert, und bei der Zähigkeit, mit der er ein einmal ins Auge genommenes Ziel zu verfolgen weiß, durfte auch der neue Plan auf fröhliches Gedeihen hoffen.

Der erste öffentliche Schritt war das Ersuchen an die Generalversammlung der Katholiken Deutschlands in Mainz, den Plan zu fördern. Das geschah, und in einer Resolution wurden die Herren Pfarrer Festing, Bildhauer Busch und Maler Fugel gebeten, die nötigen Vorarbeiten zur Konstituierung einer solchen Gesellschaft zu übernehmen und der nächsten Generalversammlung darüber Mitteilung zu machen. Als die nächste Generalversammlung tagte, war das Pflänzchen bereits aus dem Boden gekrochen. Denn schon am 4. Januar 1893 wurde die „Deutsche Gesellschaft für christliche Kunst" gegründet, die Statuten wurden angenommen, die Vorstände gewählt. Erster Präsident war der Gründer der Görresgesellschaft, Georg Freiherr von Hertling, der dieses Amt bis 1909 inne hatte und mit größter Umsicht verwaltete. Auf die Gründungsanzeige erhielt der erste Präsident von Sr. Heiligkeit Papst Leo XIII. ein sehr warmes, von tiefem Verständnis für die Aufgaben der christlichen Kunst zeugendes Schreiben.

Am Gründungstage zählte die neue Vereinigung 112 Mitglieder. Drei Jahre später war das erste Tausend überschritten, und die Zahl wuchs bis zur Höhe von 5000 bis 6000, um dann während des Krieges, wie es nicht anders zu erwarten war, auf etwa 4500 zu sinken.

Zweck der Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst ist die Pflege und Förderung echter christlicher Kunst auf der Grundlage des katholischen Glaubens. Dieser letztere Zusatz wurde 1914 beigefügt, als Unzuträglichkeiten sich zu entwickeln drohten. Um den Zweck der Gesellschaft ganz zu verstehen, müssen wir einen Blick auf die Zustände der christlichen Kunst werfen, wie sie sich zur Zeit der Gründung ausgestaltet hatten. Man kann wohl sagen, daß die praktische kirchliche Kunst nie so tief stand wie damals und die Jahrzehnte vorher. Es war die Zeit, wo die Architektur gar nicht mehr das Bedürfnis fühlte, irgendeinen persönlichen originellen Gedanken auszusprechen und sich in kraft- und geistlosen Kopien erschöpfte, wo die malerische und plastische Innenausstattung Dekorationsmalern und Kunstfabriken überlassen blieb, wo Künstler von höherem Streben sich nur mit Mühe und Not ihr tägliches Brot erarbeiten konnten. So durfte es nicht mehr weitergehen.

Die neue Gesellschaft hat die Lage scharf erfaßt und ihren wesentlichsten Programmpunkt in die tatkräftige Förderung lebendiger neuzeitlicher Kunst gelegt.

Vom Wirken unserer christlichen Künstler sollte vorerst eine prächtig und vornehm ausgestattete Jahresmappe Zeugnis ablegen. Es konnte nicht ausbleiben, daß diese sorgsam von einer Jury ausgewählten Bilder die Lust zu Neubestellungen weckten und so die materielle Lage unserer Künstler allmählich bessern halfen. 1904 wurde sodann die bekannte Zeitschrift „Die christliche Kunst" gegründet, die naturgemäß in noch weitere Kreise drang und an dem Geistlichen Rat Seb. Staudhamer einen klugen, einsichtsvollen und weitherzigen

Schriftleiter fand. 1908 kam dazu noch „Der Pionier", eine kleinere Monatsschrift, die sich mehr den praktischen Fragen der christlichen Kunst zuwendet. Die 13 Bände, welche „Die christliche Kunst" bisher aufweist, enthalten nicht weniger als 5333 Abbildungen.

Des weiteren wurden zur würdigen Ausführung von Aufträgen in den Jahren 1895—1904 von der Deutschen Gesellschaft Zuschüsse in der Höhe von 16 250 Mark gewährt. Von 1904 an fielen solche Zuschüsse weg, um aus den so gewonnenen Einsparungen die nötige finanzielle Unterlage für Verlosungen zu schaffen, die ja einen weit größeren Anreiz und eine weit größere Verbreitung der Ideale der Gesellschaft sichern mußten als Zuschüsse für einzelne Werke. Die Regelung dieser Verlosungen geschah in der Weise, daß jedes Mitglied alle vier Jahre einen Gewinn erhalten muß. Bisher wurden bei einem Kostenaufwand von 128 489 Mark 16 081 Gewinne verteilt, darunter 192 Originalwerke.

Eine Beratungsstelle, bestehend aus sechs Künstlern und zwei Geistlichen, gibt allen Mitgliedern kostenlos Gelegenheit, in allen Fragen der praktischen christlichen Kunst sich fachmännischen Rat zu holen, eine gewiß segensreiche Einrichtung, wenn man die Hilflosigkeit bedenkt, mit der so mancher Auftraggeber diesen Fragen gegenübersteht, und die ihn so leicht zum Opfer eines Geschäftsreisenden dieser oder jener Kunstfirma macht.

Einer möglichst großen Vollendung wichtiger Aufträge aus dem Gebiete der christlichen Kunst dienen die Wettbewerbe. Dreiunddreißig hat die Deutsche Gesellschaft bisher veranstaltet, für Neu- und Umbauten, Altäre, Kirchenausmalungen, Taufsteine, Kriegsgedenkzeichen usw. 40 460 Mark wurden als Preise ausgeworfen. Es ist an sich ja kaum zu leugnen, daß Wettbewerben, so modern und beliebt sie heute sind, gewisse soziale Härten innewohnen. Aber die Deutsche Gesellschaft hat sie nur in Anwendung gebracht, wenn ein unmittelbarer Auftrag an einen Künstler nicht am Platze zu sein schien.

Ein wichtiges Mittel, Interesse an unserer heutigen christlichen Kunst zu wecken, sind Kunstausstellungen. Die erste wurde von der Deutschen Gesellschaft 1895 im Münchener Kunstausstellungsgebäude veranstaltet. Ihr folgten bald andere, besonders bei Gelegenheit der Katholikentage oder in Verbindung mit andern Ausstellungen. 1900 wurde die ständige Ausstellung in den Räumen der Gesellschaft für christliche Kunst (München, Karlstraße 6) eingerichtet. Sie ist einstweilen nur ein Notbehelf, denn der Gesellschaft schwebt schon längst als Ziel ein eigenes Ausstellungsgebäude vor Augen. Auch Wanderausstellungen und die Organisation belehrender Vorträge müssen auf günstigere Zeiten verschoben werden.

Das ist in knappen Umrissen das Bild der so segensreichen Tätigkeit, welche die Deutsche Gesellschaft für christliche Kunst in den 25 Jahren ihrer Entwicklung entfalten konnte. Das wäre nicht möglich gewesen ohne die straffe innere Gliederung, deren sich die Gesellschaft dank ihrer weitblickenden Gründer erfreut, und die jedermann aus den Satzungen ersehen kann oder auch aus der eben erschienenen Jubiläumsdoppelnummer der Zeitschrift „Die christliche Kunst" (Januar-Februar 1918), die über Geschichte und Leistungen der Deutschen Gesellschaft in Wort und Bild unterrichtet.

Man muß sich nur wundern, daß die Mitgliederzahl nicht das Fünf- und Zehnfache beträgt, schon allein in Anbetracht der persönlichen Vorteile. Gegen den Jahresbeitrag von 10 Mark wird die Jahresmappe im Verkaufswerte von 15 Mark als freie Vereinsgabe geliefert. Die Mitglieder haben sodann das Recht, die Zeitschrift „Die christliche Kunst" um den Preis von Mark 7.20 statt Mark 15.20 zu beziehen; sie haben teil an den Verlosungen und können, wie bereits bemerkt, die Beratungsstelle unentgeltlich benützen. Höher als diese persönlichen Vorteile stehen die großen Ideale, für die unsere Deutsche Gesellschaft alle ihre Kräfte und Mittel einsetzt. Diese Ideale durch persönliche Tätigkeit zu pflegen, sind die wenigsten imstande. Um so eifriger sollten alle gebildeten Katholiken die Gelegenheit ergreifen, als Mitglieder der Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst dazu beizutragen, daß die christliche Kunst aus ihrer Aschenbrödelstellung wieder herauskommt und sich jene ersten Plätze wieder erobert, die sie in früheren Jahrhunderten inne hatte und aus denen sie durch unsere eigene Passivität und Indolenz abgedrängt wurde.

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.

Mit dem alten Glauben in die neue Zeit.

Wir ziehen in eine neue Zeit. Ein großes Stück des Weges haben wir schon zurückgelegt. Mit Riesenschritten ist es seit vier Jahren vorwärts gegangen. Wie lang der Weg noch ist, wohin er schließlich führt, wer wagt es mit Bestimmtheit zu sagen? Bald erblickt frohe Zuversicht das goldene Morgendämmern einer glückverheißenden Zukunft; bald steigen vor der geängstigten Seele Schreckgespenster nahenden Unheils auf. Fieberähnlich schwanken die Stimmungen im Innern mit den erfreulichen oder niederdrückenden Ereignissen draußen. Die gewaltigsten und widerstrebendsten Kräfte ringen um die Ausgestaltung eines neuen Zustandes, der dem alten sehr unähnlich sein wird. Was vor kurzem noch fest gegründet schien, ist wie in einen Abgrund versunken, aus dem es in der vorigen Gestalt nicht wieder auftauchen wird. Hundert Jahre ruhiger Entwicklung hätten die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse nicht so von Grund aus umgestalten können, wie die wenigen Kriegsjahre es vermocht haben.

Neue Zeit, was wirst du den Völkern, den Staaten, den Einzelnen bringen? Wir sehen die Grenzen der Länder sich verschieben. Werden die Reibungsflächen dadurch vermindert und ein langer, langer Friede unter den Völkern angebahnt, oder wird nur Anlaß zu neu auflodernden Streit und Hader geschaffen?

Wir sehen Throne stürzen und mächtige Reiche zerfallen. Soll das ein Trümmerhaufen bleiben, oder wird vervielfachtes junges Leben kräftig auf dem Grabe des alten erblühen?

Wir sind Zeugen eines Völkerhasses mit unmenschlichen Wutausbrüchen in Wort und Tat. Soll der Raubtierzug für immer das Antlitz entstellen, oder wird der Ausdruck edler Menschlichkeit als Zeuge der zur Herrschaft zurückgekehrten Vernunft die Herzen einander wieder näher bringen?

Wir erleben es, daß innerstaatliche Veränderungen in Gesetzgebung und Verwaltung teils ganz unerwartet, teils wenigstens mit nie dagewesener

Urgewalt sich durchzusetzen versuchen. Wird weise Mäßigung die rechte Mitte finden, oder überhastender Ungestüm an die Stelle verbesserungsbedürftiger Einrichtungen nur noch unleidlichere Zustände setzen?

Wir haben das Schauspiel vor Augen, wie Arme reich und Reiche arm werden, wie manche, die früher über das Notwendige hinaus sich eine gewisse Wohlbehaglichkeit des Lebens gestatten konnten, jetzt unter drückenden und einengenden Verhältnissen seufzen; und wie umgekehrt andere, die ehedem hart um das tägliche Brot ringen mußten, nun nicht mehr mit dem Zukömmlichen zufrieden sind, sondern begehrlich nach allem Üppigen greifen, das ihnen die harte Zeit noch zugänglich macht. Was wird kommen, wenn mit dem Ende des Krieges die hohen Löhne aufhören und an die Türen der augenblicklich so unverständig Sorglosen die alte Sorge um des Tages Notdurft wiederum anklopft? Wird der Ständeunterschied, den der Krieg in gewisser Beziehung so glücklich ausgeglichen hat, nicht um so empfindlicher bemerkbar werden und erst recht zum Klassenhasse treiben?

Wir wissen, wie die Schuldenlast der Staaten zu einer früher nicht für möglich gehaltenen Höhe anwächst. Wird es gelingen, den Steuerdruck der Zukunft so zu gestalten, daß nicht Tausende ihm erliegen, daß nicht Handel und Betriebe durch Ketten an Händen und Füßen gehemmt sind?

Wie schön und erhebend ist es, daß in der Not des gemeinsamen Vaterlandes der selbstsüchtige Eigennutz so vielfach einer opfermutigen Hingabe an das allgemeine Wohl Platz gemacht hat! Aber ist nicht zugleich die allerschmutzigste Habsucht schon an der Arbeit, um für das einzig geliebte Ich möglichst viel zu ergattern? Wird nach dem Friedensschluß der Geist des Gemeinsinnes oder die herzlose Selbstsucht die Oberhand behaupten und dem ganzen Volk das kennzeichnende Gepräge aufdrücken?

„Burgfriede", gegenseitiges Verstehen und Würdigen bei aller Verschiedenheit der Auffassungen, gegenseitige Achtung in Wort und Benehmen, wirst du miteinziehen in die neue Zeit, oder werden jene rücksichtslosen Hetzer den Ton angeben, die selbst jetzt, wo Einigkeit so bitter nottut, es nicht unterlassen können, die opfernden und blutenden Kinder des eigenen Volkes mit Verdächtigungen und Schmähworten zu bewerfen? Werden Geisteskämpfe, die ja niemals ausbleiben und, wenn richtig geführt, zum Segen sind, mit vornehmer Ruhe ausgefochten werden, oder sollen die vergifteten Waffen der Verleumdung und Verhetzung von neuem Unheil anrichten?

Die Soldaten, die während des Krieges mit so harten, langdauernden, fast übermenschlichen Opfern die Heimat beschützt haben, werden sie in der kommenden schweren Friedensarbeit den gleichen Heldenmut beweisen wie im Felde, oder sind vielleicht viele von ihnen durch das rauhe Kriegshandwerk in eine Seelenverfassung hineingeraten, die sie für das ruhige, ernste, gleichmäßige, ausdauernde Schaffen in friedlicher Arbeit wenig geeignet oder ganz untauglich macht?

Dann die Witwen, die Waisen, die Krüppel, die Kranken, die Heimatlosen, wird für sie alle in einer Weise gesorgt werden, daß ihr hartes Geschick erträglich wird und ihr Leben nicht jeglichen Sonnenblickes entbehrt?

O wie viele andere Fragen lasten noch auf dem Herzen, für die man gern eine sichere Antwort wüßte! Neue Zeit, was birgst du in deinem Schoß? Sag es uns, sind es lichte oder dunkle Lose? Aber wir erhalten keine Antwort. Wenn wir versuchen, aus den Mienen der Gegenwart die Zukunft zu erraten, dann wächst erst recht die Ungewißheit. Heilende, aufbauende, neubelebende Kräfte sind schon allenthalben wirksam und ermuntern uns, mit Vertrauen den kommenden Friedenstagen entgegenzusehen. Werden sie stark genug sein, den feindlichen Mächten, die draußen und drinnen nicht minder tätig sind, mit siegreicher Kraft standzuhalten und sie zu überwinden? Wird der heißersehnte Friede der Opfer wert sein, die schon gebracht worden sind und noch gebracht werden müssen, oder wird er gar noch schlimmer aussehen als das Kriegselend selber?

Es ist ein bitterböser Weg, auf dem wir nun fast vier Jahre schreiten, hart, steil, steinig, mit Tränen und Blut getränkt. Millionen und Millionen haben sich die Füße müd- und wundgegangen, der Mut der ersten Begeisterung beim Beginn des Aufstiegs ist dahin; jetzt fühlen wir, daß das Durchhalten bis zum glücklichen Ziel und Ende leicht anzukündigen, aber schwer auszuführen, und daß die Ausdauer in der Tat der beste Teil der wahren Tapferkeit ist. Alles Große wird nur durch entschiedenes, nie ermattendes Durchhalten erreicht, nicht aber durch heftig aufflackernde und bald erlöschende Begeisterung. Alle Wegemühe war umsonst, wenn vor Erreichung der Höhe der Mut entsinkt und das Hinabgleiten beginnt. Das darf nicht sein.

Aber woran soll der ermattende Mut sich aufrichten, wenn alles in der Zeit, der wir entgegenstreben, noch wankt und schwankt und nirgends etwas zuverlässig Festes vor unsern Augen steht?

Darauf antworten die Erzbischöfe und Bischöfe Deutschlands in ihrem Hirtenbrief vom 1. November 1917: „So vieles sich auch ändern mag,

ja wenn Himmel und Erde vergehen, das Wort des Herrn bleibt ewig (Matth. 24, 35), unser christlicher Glaube bleibt derselbe, wie Jesus Christus ist gestern und heute und in Ewigkeit (Hebr. 13, 8). Mit unserem alten Glauben ziehen wir ein in die neue Zeit und wollen nur mit neuem Eifer und neuem Mute ihn bekennen."

Ja, mit dem alten Glauben in die neue Zeit. In diesem Glauben finden wir einen unerschütterlichen Halt, wenn wir nur mit unerschütterlicher Treue an ihm festhalten, wie unsere Väter es getan, die in noch schlimmeren Zeiten dort ihren Halt gefunden haben.

Mit dem Wahlspruch: „Unser Glaube ist es, der die Welt besiegt" (1 Joh. 5, 4), nahmen die Christen den Kampf mit den gottfeindlichen Mächten auf. Es war ein langer, blutiger Streit, bei dem die Christen der äußeren Gewalt nur ihren felsenfesten Glauben entgegensetzten. Sterbend für den Glauben siegten sie und erhielten den Ehrennamen Märtyrer, d. h. „Zeugen" für den Glauben. Als das Heidentum am Anfang des 4. Jahrhunderts seinen Untergang herannahen fühlte, raffte es sich zum letzten, grimmigsten Kampfe auf. „In jener Zeit wurde fast der ganze Erdkreis mit dem heiligen Blut der Märtyrer gerötet."[1] Als der Kampf vorüber war, flatterte das Banner des Glaubens siegreich auf der Walstatt.

Aber nur hundert Jahre dauerte die Ruhe, da brach ein anderes Unheil herein. Von Osten und Norden her wälzte sich der Schrecken der Völkerwanderung über das gesittete Europa. Die bisherigen Bewohner wurden teils getötet, teils ihres Eigentums beraubt, auch viel Märtyrerblut ist mancherorts geflossen. Das morsche weströmische Reich brach zusammen, und ganz neue Staaten entstanden. Zu dem Kriegselend kamen noch Erdbeben, Pest und Hungersnot. Die Zeiten waren so schrecklich, daß der hl. Gregor d. Gr. meinte, das Jüngste Gericht stände nahe bevor, da ja schlimmere Dinge kaum möglich seien. „Wie ein Volk sich gegen das andere erhebt, und wie das Völkergedränge auf die Länder drückt, das sehen wir zu unsern Zeiten mehr mit eigenen Augen, als wir es in Büchern lesen. Daß Erdbeben zahllose Städte zerstören, berichtet uns häufige Kunde aus andern Weltgegenden. An Pestkrankheiten leiden wir ohne Unterlaß. . . . Jeden Tag wird die Welt von neuen und stets zunehmenden Übeln bedrängt. Ihr seht, was von der einst zahlreichen Bewohnerschaft übriggeblieben ist, und noch immer bedrücken uns die Plagen, plötzliche Unglücks-

[1] Sulpicius Severus, Chronicorum 2, 32.

fälle brechen herein, neue und unvorausgesehene Schäden beugen uns nieder. . . . Vorgestern, ihr wißt es, Brüder, brach ein Sturmwind los, der alte Bäume entwurzelte, Häuser umriß und Kirchen bis auf die Grundmauern zerstörte. Wie viele glaubten am Abend noch, sie würden den nächsten Tag gesund und heil erleben, und doch starben sie in derselben Nacht eines plötzlichen Todes!"[1] „Ihr seht, welch ein gewaltiges Schwert über die Welt fährt, unter dessen Streichen das Volk tagtäglich hinsinkt. . . . Siehe, Städte sind entvölkert, Heerlager vernichtet, Kirchen und Klöster zerstört, Äcker in Wüsteneien verwandelt."[2] „Überall Tod, überall Trauer, überall Verwüstung, von allen Seiten Schicksalsschläge, von allen Seiten werden wir mit Widerwärtigkeiten erfüllt."[3] „Ganz plötzlich kommt der Tod über die einzelnen; keine lange Krankheit geht ihm voraus, sondern er überholt die längerwährende Krankheit. . . . Die Bewohner werden nicht teilweise hinweggerafft, sondern stürzen zusammen hin. Häuser werden entleert, Eltern sehen die Leichenbegängnisse ihrer Kinder, ihre Erben gehen ihnen im Tode voraus."[4] So der große Papst als Augenzeuge.

Die Völkerwanderung mit ihren Schrecken dauerte über 200 Jahre; sie begann um das Jahr 375. Der hl. Gregor hielt seine Reden am Ende des 6. und am Anfang des 7. Jahrhunderts. Von da ab trat allmählich Ruhe ein, die neue Zeit war da, neue Völkergebilde, neue Staaten, neue Lebensverhältnisse.

Und der alte Glaube war miteingezogen in die neue Zeit, ja er hat seine lebensstarke und lebenspendende Kraft wohl niemals herrlicher bewiesen als in den Jahrhunderten der Völkerwanderung. Aus den Scharen reißender Tiere, die über die Länder hereinbrachen, schuf er eine Herde Christi. Groß waren die Verluste der Kirche gewesen während der verwüstenden Kriegszüge; aber für die Tausende, die sie verloren, gewann sie Hunderttausende und Millionen. Es entstand eine große christliche Völkerfamilie, geeint in demselben Glauben, der im Mittelalter seine schönste Blütezeit erlebte.

Sollte der alte Glaube nicht auch in unserer neuen Zeit eine ähnliche Lebenskraft bewähren und mit seinen geistigen Mitteln noch bewunderungs-

---

[1] S. Gregor. M., In evang. hom. 1, 1 5.
[2] Ebd. hom. 18, 16.
[3] Ebd. hom. 28, 3.
[4] Derf., Sermo de mortalitate.

würdigere Erfolge erringen, als Waffenmacht und Waffenkunst zu erreichen imstande waren? Das hängt davon ab, ob der Glaube in den einzelnen und der Gesamtheit stark und lebendig ist. Das, was wir glauben, bleibt im Wesen immer unverändert, aber unser persönliches Glauben, unser Anschluß an die geoffenbarte Wahrheit kann mehr oder weniger fest, mehr oder weniger innig, mehr oder weniger bestimmend für unser ganzes Denken und Handeln sein. Es gibt halbe und ganze Christen, laue und eifrige, abgestandene und glaubensfrische, feige und mutige Christen. Wenn das Himmelsfeuer, das der Heiland auf die Erde gebracht hat (Luk. 12, 49), seine erwärmende und erleuchtende Wirkung hervorbringen soll, dann darf es nicht ein schwaches Flämmlein sein, das noch dazu sorgfältig bedeckt wird, damit niemand etwas davon merke; es muß ein mächtiger Feuerbrand sein, der die ganze Seele mit Glut erfüllt und mit Macht hervorbricht und ringsum Helle und Lebenswärme verbreitet. Keine überspannte Schwärmerei soll es sein, sondern so, wie es beim Heiland selbst gewesen, ein ruhiger, fester, unabläßiger Eifer für Gottes heilige Sache, ein männlicher und standhafter Wille, in allen Dingen Gott zu geben, was Gottes ist.

Unser alter Glaube lehrt uns, daß unser ganzes Leben ein Dienst Gottes sein soll, nicht halb Gottesdienst und halb Weltdienst. Dem Zweiherrendienst hat Christus das Verwerfungsurteil gesprochen (Matth. 6, 24) und daran die Mahnung geknüpft, unser Herz nicht einnehmen und beherrschen zu lassen von weltlichen Sorgen und Bestrebungen, sondern uns die volle Geistesfreiheit zu bewahren, die notwendig ist zum erfolgreichen Ringen um das Reich Gottes. Wir können freilich nicht aus der Welt hinausgehen, wir brauchen irdische Güter, Nahrung, Wohnung, Kleidung, Besitztum; wir bedürfen des Anschlusses an unsere Mitmenschen, ihres Umganges, ihrer Hilfe, ihrer Achtung, ihrer Liebe. Auch der Gottmensch hat während seines Erdenwandels gegessen und getrunken, gearbeitet, geruht und geschlafen, er hat sich mit den Menschen gefreut und mit ihnen geweint; wir finden ihn beim Hochzeitsmahl und am Grab; er öffnete den Menschen sein Herz und suchte ihr Herz für sich zu gewinnen; er hatte seine besondern Freunde, mit denen er vertrauter als mit andern verkehrte. Er war nicht menschenscheu, nicht trübselig, nicht herrisch, nicht abstoßend, kein Sonderling, sondern ein echter Mensch unter den Menschen, nur hervorragend durch natürliche Vornehmheit und Liebenswürdigkeit, feines Verständnis für alle, rücksichtsvolle Anpassung an alle. — Aber dabei verfolgte er keine irdischen und keine selbstsüchtigen Zwecke. „Ich suche nicht

meinen Willen, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat" (Joh. 5, 30). „Ich ehre meinen Vater, aber ich suche nicht meine Ehre" (Joh. 8, 49 f.). „Vater, ich habe dich auf Erden verherrlicht, ich habe das Werk vollendet, das du mir aufgetragen hast zu tun" (Joh. 17, 4). „Es ist vollbracht" (Joh. 19, 30).

Warum haben wir in den ersten Kriegsmonaten so mutig unsere ausdauernde Pflichterfüllung bis zum siegreichen Ende des Krieges angekündigt und sind jetzt so viel kleinlauter und unaufgelegter zum Verharren bei unsern Vorsätzen geworden? Nun, manchmal wird der Grund die menschliche Schwäche sein, die bei langandauernden außerordentlichen Mühen und Entbehrungen schließlich körperlich zusammenknickt. Aber bei vielen, ja bei den meisten liegt der Grund anderswo. Wir meinen sehr oft, das Pflichtbewußtsein und der Entschluß, in allen Dingen den Willen Gottes zu erfüllen, treibe uns, während in Wirklichkeit ganz andere Rücksichten und Absichten mitspielen.

Wir wären ganz gerne Freunde Gottes und Erben des Himmels, aber daneben möchten wir es doch hienieden schon recht bequem und gemütlich haben. Ein genußreiches Leben hier auf Erden und dann im Jenseits die Freuden des Himmels, das ist das Ziel, das wir uns, wenn auch nicht vollbewußt, vorstecken, während der Heiland uns nur eine einzige Aufgabe gestellt hat, durch den Dienst Gottes das Himmelreich zu erwerben. Freud' und Leid, Reichtum und Armut, Gesundheit und Krankheit, Ehre und Verdemütigung haben nach der Lehre des Glaubens nur insofern Bedeutung, als sie ein Mittel oder ein Hindernis für die Erfüllung unserer einen Aufgabe, für die Erreichung unseres einen Zieles sind. Lieben wir irdische Güter ihrer selbst wegen, dann wollen wir zwei Herren dienen, und die innere Unzufriedenheit ist unsere Strafe. Ein ganzer, ungeteilter Christ sein, ist allerdings eine schwere Aufgabe, die wir in diesem Leben nie vollkommen lösen werden; aber in dem Maße, wie wir sie lösen, ist unser Seelenglück, unsere Herzensruhe auch hienieden schon gesichert; und in dem Maße, wie wir bei der Lösung versagen und neben dem Dienst Gottes noch Weltdienst suchen, verzichten wir auf die glückliche Freiheit der echten Kinder Gottes und machen uns zu unglücklichen Sklaven der unter uns stehenden Geschöpfe, die wir unserer Bestimmung gemäß beherrschen sollten. Gott ist unwandelbar; wer in ihm sein einziges Glück sucht, nimmt teil an dieser Unwandelbarkeit. Die Geschöpfe sind hinfällig; darum ist auch das Glück hinfällig, das sie uns spenden.

Der heilige Papst Gregor d. Gr. mußte diese Wahrheit schon den Christen seiner Zeit vorhalten. „Die Welt mit ihrem Glück", sagt er, „ist in sich selbst dürre geworden, aber in unserem Herzen blüht sie noch . . . sie flieht, und wir laufen ihr nach; sie stürzt, und wir klammern uns an sie. Und da wir sie in ihrem Sturz nicht aufhalten können, stürzen wir mit ihr, weil wir auch in ihrem Sturz noch an ihr festhalten. Früher fesselte die Welt uns durch ihre Genüsse; jetzt ist sie so voll von Leiden, daß sie uns dadurch selbst auf Gott hinweist. Bedenkt also, daß wertlos ist, was mit der Zeit dahinschwindet. Das Ende der zeitlichen Glücksgüter zeigt uns, wie nichtig sie sind, da sie vergehen. Ihre Hinfälligkeit zeigt, wie nahe sie auch da schon dem Nichts waren, als sie noch aufrechtzustehen schienen. Erwäget das gründlich, und dann festigt euer Herz in der Liebe zum Ewigen, so daß ihr auch die höchsten Gipfel irdischen Glückes als unter euch liegend verachtet und zu jener Herrlichkeit gelangt, die der Glaube euch verspricht."[1] So wird das zeitliche Unglück eine Quelle des ewigen Glückes, ja selbst des wahren zeitlichen Glückes.

Das ist die Lehre des alten Glaubens, die heute noch gilt wie vor zwölfhundert Jahren. Der Krieg hat uns zum Bewußtsein gebracht, wo es bei uns am Verständnis und an der Befolgung dieser Wahrheit mangelte. Auch wir Jünger Christi haben das Versprechen glaubenstreuer Pflichterfüllung, das wir am Anfang des Krieges so zuversichtlich machten, nicht immer vollkommen erfüllt. In der Begeisterung der ersten Monate redeten wir von Mühen, die wir bereitwillig auf uns nehmen, von Opfern, die wir gern bringen, von unbesieglicher Standhaftigkeit, die wir bewähren wollten. Aber dabei schwebten uns baldige entscheidende Siege, Ruhm und Ehre, endlich eine nahe herrliche Friedenszeit vor, die uns für alle Beschwerden und Kümmernisse reichlich entschädigen werde. Es kam anders, als wir es uns zurechtgelegt hatten. Der Krieg zog sich jahrelang hinaus, immer neue Opfer wurden von uns verlangt, immer härtere Entbehrungen mußten wir auf uns nehmen; und wie das künftige Friedensleben aussehen wird, ist eine quälende Frage.

Die Träume von schnellem Siege, ruhmreichem Frieden, festlichen Aufzügen und einem Füllhorn irdischen Glückes sind in nichts zerronnen; und insofern sie unser Denken und Handeln bestimmten, mußte notwendig an die Stelle der Begeisterung Mißmut und an die Stelle der Pflichtfreudigkeit Widerwille treten.

---

[1] S. Gregor. M., In evang. hom. 28, 3.

Wo hat es also gefehlt? An der Lebendigkeit und Folgerichtigkeit unserer Glaubensüberzeugung. Wenn wir wirklich in allen Dingen nur Gott dienen und unsere Seele retten wollen, so hat die Nichterfüllung oder Hinausschiebung irdischer Wünsche und Aussichten daran nicht das mindeste geändert. Das Heilandswort: „Gebet Gott, was Gottes, und dem Kaiser, was des Kaisers ist", können wir heute so gut erfüllen wie vor vier Jahren, und um so gottgefälliger und verdienstlicher, je schwerer es wird. Unsern Gott, seine Gnade und seinen Himmel kann uns niemand rauben; die zeitlichen Güter, die unser himmlischer Vater uns spenden will, werden wir ganz gewiß erhalten. Aber wir müssen es ihm überlassen, wie er in seiner Weisheit und Liebe uns Freud' und Leid zuteilen, wie er die Tätigkeit, die er von uns fordert, auch mit irdischem Erfolg krönen oder in Mißerfolg enden lassen will.

Gehen wir in die neue Zeit hinein mit dem festen und tatkräftigen Glauben, daß wir alles von Gott empfangen haben und ihm alles schulden zu seiner größeren Verherrlichung, dann liegt eine große und glückliche Zukunft vor uns. Gott wird mit uns sein, weil wir für ihn und seine große Sache leben. Er verlangt gar nicht von uns, daß wir Werke vollbringen, die in den Augen der Menschen glänzen; er will nur, daß wir im Großen und im Kleinen als Gotteskinder und Himmelsbürger denken, wollen und handeln. Wie geringfügig war nach irdischem Maßstab das verborgene Leben des Gottmenschen während der langen Jahre in der Werkstätte zu Nazareth. Und doch überragte die kleinste Handlung Jesu um Gotteshöhe alles, was die Menschen jemals Großes geleistet haben und leisten werden. Nicht das äußere Werk ist groß vor Gott, sondern die innere Kraft macht gottähnlich und gottgefällig, wie auch der Diamant durch sein inneres Gefüge wertvoller ist als ein Haufe gewöhnlicher Kohle. In jedem Gerechtfertigten wohnt eine Gotteskraft, wohnt Gott selber, der auch das kleinste gute Werk über alles menschlich Große hinaus mit Ewigkeitswert ausstattet (Joh. 4, 14; 7, 38 f.). Das Licht des Jenseits wird uns dereinst zeigen, daß mancher unbekannte Dulder und Beter Herrlicheres geleistet und bleibendere Werte geschaffen hat als viele andere, deren Ruhm unter den Menschen laut verkündigt wird und in Bildsäulen vor aller Augen prangt.

Muß uns dieser Gedanke nicht mit Hochbewußtsein erfüllen, daß wir im lebendigen Glauben eine unbesiegliche Gotteskraft haben, durch die wir befähigt werden, mit voller Sicherheit hineinzugehen in die neue

Zeit und nötigenfalls selbst Berge zu versetzen, die uns im Wege stehen (Mark. 11, 23)?

Berge von Schwierigkeiten werden vor unserer Glaubensfreudigkeit aufgetürmt werden; denn der Unglaube will die neue Zeit zu einer Zeit geistiger Ungebundenheit machen ohne Glaubenssätze, ohne Kirche, ohne Christus, ohne persönlichen Gott. Der Glaube soll aus dem öffentlichen Leben verbannt werden und keinerlei Einfluß mehr auf gesellschaftliche und staatliche Verhältnisse haben. Dem einzelnen will man ihn allenfalls gestatten, wenn er bereit ist, dafür Spott, Hohn und Hintansetzung zu ertragen. Aber zugleich verlangt man das Recht, alle Kinder in eine bekenntnisfreie Schule zu zwingen, wo schon dafür gesorgt werden wird, daß der Glaube in den jugendlichen Herzen niemals keimt oder doch zeitig genug wieder abstirbt. Glaubensfeindliche Schriften sollen zu Hunderttausenden unter das Volk geworfen werden und Lehrer der Aufklärung das Land durchziehen, um überall das Glaubenslicht auszulöschen und dafür das Licht der freien Wissenschaft leuchten zu lassen. Das ganze Land soll eine Hochschule des Unglaubens werden, die Kirche darf höchstens noch vorläufige Duldung erwarten, aber auf ihre alten Rechte und Ansprüche muß sie verzichten. Von einem freundschaftlichen Zusammenwirken von Kirche und Staat darf in der neuen Zeit keine Rede mehr sein. Der Mann der neuen Zeit soll seine Geistesfreiheit dadurch bewähren, daß er als höchsten Glaubenssatz bekennt, niemand dürfe etwas glauben, was er nicht selber einsieht, und keinen Gesetzen gehorchen, die ihre Berechtigung aus übernatürlicher Offenbarung herleiten. Kein „Dogmenzwang", keine „Priesterherrschaft", keine „kirchenpolitische Anmaßung".

Zwar haben wir einen staatlichen Kulturkampf nach Art des früheren nicht wieder zu fürchten; der hat ja fast nur Erfolge gegen die Absicht seiner Urheber gezeitigt. Glaube und Kirche sind aus ihm neugekräftigt hervorgegangen. Der neue Kulturkampf wird nicht mehr mit Polizeigewalt, sondern mit den gefährlicheren Mitteln der Verführung, Verleumdung und Verhetzung geführt werden, ganz besonders in den Schulen und in der Literatur.

Auch aus diesem Kampf werden Glaube und Kirche siegreich hervorgehen, wenn wir nur entschlossen wollen. Nicht alle können wir mit den Waffen der Wissenschaft den Glauben verteidigen, nicht alle als Redner auftreten und die Schmähungen unserer Feinde zurückweisen, nicht alle in der Presse das scharfe Schwert der Feder führen. Auch in dem geistigen

Kampfe hat jeder seine Aufgabe an seiner Stelle. Gott hat seiner Kirche zur rechten Zeit immer die rechten Männer geschickt, er wird es auch in Zukunft tun.

Das Wichtigste für uns alle ist, daß wir der Mahnung unserer Bischöfe folgen und den alten Glauben mit neuem Eifer und neuem Mut bekennen. Dazu brauchen wir nicht bei passender und unpassender Gelegenheit unser Heiligstes zur Schau zu stellen und die Religionsspötter zu Wutausbrüchen zu reizen. Der Heiland hat uns gelehrt: „Gebt das Heilige nicht den Hunden preis, und werft eure Perlen nicht den unreinen Tieren vor" (Matth. 7, 6). Aber so oft die Pflicht oder der katholische Brauch es verlangt, sollen wir als mutige Katholiken ohne Menschenfurcht für unsern Glauben Zeugnis ablegen und mit freudigem Bekenntnis „antworten auf alle Angriffe des Unglaubens und auf alle Einreden und Zweifelsreden des Geistes der Welt und des Geistes der Hölle, der stets verneint, auf alle Anpreisungen moderner Weltanschauungen". Taten sind da noch mehr wert als Worte. Wenn das ganze Leben ein Ausdruck des lebendigen Glaubens ist, so bildet es einen Felsen härter als Granit, an dem die Wogen des Unglaubens zerschellen werden.

Also „nach unserem alten heiligen Glauben und nach den zehn alten heiligen Geboten, nicht nach neuen Moden und Methoden wollen wir unser Zukunftsleben neu regeln, es aus der Kriegswirtschaft in die Friedenswirtschaft überleiten, die Kriegsschäden ausbessern, nachholen, was in der Kindererziehung versäumt worden.... Familienleben, Kindererziehung, Berufstätigkeit, unsere ganze Lebensarbeit, unser Handel und Wandel soll geordnet sein nach dem obersten Grundsatz: Gebet Gott, was Gottes ist, vom Gebet durchwoben, durchleuchtet von der guten Meinung und vom Worte Gottes, begnadigt und übernatürlich ernährt, namentlich durch oftmaligen Empfang der heiligen Kommunion."

Das ist die Innenseite des Lebens nach dem alten Glauben. Je kräftiger diese entwickelt ist, desto mehr wird das Glaubensleben auch ein Licht werden, das nach außen leuchtet, und das Wort des Herrn sich an uns bewahrheiten: „Ihr seid das Licht der Welt.... So leuchte euer Licht vor den Menschen, daß sie eure guten Werke sehen und den Vater preisen, der im Himmel ist" (Matth. 5, 14 16). Darum fort mit allem, was dieses Licht verdunkeln kann, fort mit aller Halbheit, allem Liebäugeln mit dem glaubensfeindlichen Zeitgeist, fort aus dem Hause mit Büchern und Blättern, die Glauben und Sitte untergraben, fort mit jeder, wenn auch

nur mittelbaren Unterstützung der auf Seiten des Unglaubens und der Unkirchlichkeit stehenden Presse, fort mit aller Bekenntnismengerei und gleichgültiger Abflachung! Wir wollen über Andersdenkende nicht richten, das ist Gottes Sache, wir wollen ihnen nicht bloß äußere Duldung und achtungsvolles Benehmen entgegenbringen, sondern wahre christliche Liebe. Nur den Irrtum hassen wir, nicht die Irrenden, wir weisen mit Entschiedenheit alle Angriffe auf unsern heiligen Glauben und unsere heilige Kirche zurück, aber fern sei es von uns, den Angreifenden Böses zu wünschen; wir wollen vielmehr durch Gebet und gute Werke trachten, ihnen die Gnade Gottes zu vermitteln, damit sie dereinst mit uns des himmlischen Glückes teilhaftig werden.

Wie mächtig würde der Einfluß des alten Glaubens in der neuen Zeit werden, wenn das Wort sich an uns bewahrheitete: „Die Menge der Gläubigen war ein Herz und eine Seele" (Apg. 4, 32)! Dann würde Gott der Herr auch unter uns die Zahl derer täglich mehren, die sich retten lassen (Apg. 2, 47). Eintracht macht stark; sie übt gerade auf dem Gebiet der religiösen Überzeugung einen wunderbaren Zauber aus. Das ist so überwältigend an der katholischen Kirche, daß all ihre Kinder auf dem weiten Erdkreis eine einzige Gottesfamilie bilden, eins im Glauben, eins in der Art der Gottesverehrung, eins im Gehorsam gegen den sichtbaren Stellvertreter Christi auf Erden, von demselben göttlichen Geiste belebt.

Leider hat der Weltkrieg unter irdischen Rücksichten die Katholiken vieler Länder als Feinde einander gegenübergestellt. Aber insoweit sie der Lehre ihrer Kirche treu geblieben sind, haben sie niemals das Bewußtsein und den Willen eingebüßt, Brüder im Glauben und Kinder der einen Mutter zu sein. Sonst hörten sie auf, den Ehrennamen Katholiken zu verdienen; denn katholisch heißt allgemein, die Katholiken glauben an eine heilige, allgemeine Kirche. Jede Trübung dieses übernatürlichen Gemeinsinnes muß nach dem Kriege gänzlich schwinden; ein Herz und eine Seele sollen nicht nur die Katholiken eines Volkes, sondern die Katholiken der ganzen Welt sein.

Wo Millionen eine Einheit bilden, muß der einzelne oft seine persönlichen Neigungen und Wünsche hinter der großen Sache der Gemeinschaft zurücktreten lassen. Die Forderung, mit dem alten Glauben in die neue Zeit einzuziehen, schließt das Gebot ein, alles zu vermeiden, was die Eintracht stört und das Zusammenwirken hemmt. Wir sollen, wie der Apostel sagt, stets bedenken, daß wir ein einziger Leib sind unter dem einen Haupt Christus, „damit nicht Spaltung sei in dem Leibe, sondern die Glieder

gleichmäßig füreinander besorgt seien" (1 Kor. 12, 25). Oder nach dem göttlich erhabenen Worte des Herrn selber: Ich bitte dich, Vater, für alle, die an mich glauben werden, „daß sie alle eins seien, sowie du, Vater, in mir und ich in dir, daß auch sie in uns eins seien, damit die Welt glaube, daß du mich gesandt hast" (Joh. 17, 21).

Wie am Ende der Völkerwanderung, so hat auch am Ende des Weltkrieges die katholische Kirche eine große Zukunft vor sich. Zu Tausenden und Millionen werden ihr neue Kinder zuströmen, das Gottesreich wird an Ausdehnung und innerer Kraft gewaltigen Zuwachs haben. Eine der rohesten Gewalten, die wie ein starker Hammer wider den Fels der Kirche pochte, das russische Zarenreich, ist in Stücke geflogen. Unzählige, die nur der Schrecken vor dieser Gewalt von der Kirche fernhielt, werden die neue Freiheit benutzen und den Weg zur Mutter zurückfinden.

Viele auswärtigen Missionen sind schwer geschädigt oder fast vernichtet worden. Aber Dank sei Gott, der in unserem Vaterland und anderswo den Missionseifer zu einer kaum je dagewesenen Glut entfacht hat! Was könnte es Herzerquickenderes geben als das Schauspiel der Begeisterung, die hoch und niedrig, jung und alt, arm und reich antreibt zur Mitarbeit auf diesem Felde Gottes, wo die Ernte der Zukunft reifen und in die Scheuern der Ewigkeit gesammelt werden soll! Bleibt dieser Glaubensgeist und apostolische Opfersinn in allen Schichten der Bevölkerung lebendig, dann wird er Gottes reichsten Segen über uns und unser Vaterland herabziehen. Das walte Gott! In seinem Namen und im Vertrauen auf ihn ziehen wir mutig mit dem alten Glauben hinein in die neue Zeit.

Christian Pesch S. J.

Katholisches Volk, kümmern dich deine Söhne?

Jahr um Jahr kittet der Krieg mit Blut und Tränen aneinander, türmt eins aufs andere zu immer drückenderer Last für unser Volk, nicht zuletzt für das junge Volk. Manche Entbehrung mußte wenigstens in den großen Mittelpunkten des gewerblichen Lebens der junge Leib tragen; größere noch das Seelenleben. Wir dürfen zur Beurteilung der Jugend unseres Volkes auf das verweisen, was wir im Mai 1916 in diesen Blättern hierüber schrieben. Unsere Jugend als Ganzes war gesund und ist gesund. Aber des langen Krieges Wucht arbeitet die Gegensätze in ihr immer schärfer heraus. Alles Ungesunde wird gleichsam an die Oberfläche getrieben, bricht auf in eitriger Beule. Dieser Vorgang wird gefördert durch die allgemeine Knappheit und Not, durch das Schwinden von Gewissenhaftigkeit und Achtung vor dem Gesetz in den weitesten Kreisen, oben wie unten. Wie eine Wolke giftigen Gases legt es sich auf die aufkeimende Jugend[1]. Wir wollen deshalb auch heute keine schlaffe Totenklage über die Gefährdeten und selbst die Gefallenen in unserer Jugend erheben, sondern uns, unserem Volk erneut die Frage wachrufen: Kümmerst du dich in all deinen Kümmernissen auch um deine Jugend? Und dein Kummer — ist er nur stumpfes Weh oder ist er Mutterkummer, der sich auslöst in sorgender Tat?

I.

Grund zu ernstem Sorgen haben wir in der Tat. Gelegentlich der Beratung des Justizetats im Preußischen Abgeordnetenhause am 26. und 28. Februar 1918 wurde durch den Berichterstatter mitgeteilt, daß „gegen Jugendliche bis zu 18 Jahren nach einem keine absolut richtigen Zahlen ergebenden, aber einen Vergleich der Jugendlichenkriminalität ermöglichenden Zählverfahren im Jahre 1914 etwa 51 500, im Jahre

[1] Vgl. hierzu Noppel, Zur Kriminalität der Jugendlichen im vierten Kriegsjahr: Deutsche Jugendgerichtsarbeit (Berlin 1918) Nr. 1.

1917 etwa 177 000 Strafverfahren anhängig geworden. Hierbei seien die Jugendlichen bis zu 14 Jahren folgendermaßen beteiligt: im Jahre 1914 mit etwa 8750, im Jahre 1917 mit etwa 35 900 anhängig gewordenen Strafverfahren" (Zentralblatt für Vormundschaftswesen IX 246). Wenn auch damit nicht die Zahl der verurteilten Jugendlichen gegeben ist, so läßt sich doch die Steigerung der Vergehen klar erkennen. Auch die Zahl der in Preußen der öffentlichen Fürsorgeerziehung überwiesenen Jugendlichen ist nach dem kurzen Rückschritt von 1914 wieder in ständigem Steigen. Nachdem 1912 in Preußen 9909 Minderjährige in Fürsorgeerziehung überwiesen worden waren, betrug die Zahl 1914 nur 8885, 1915 dagegen 11 217, 1916 bereits 13 451. Noch schärfer zeichnet sich die Kurve bei den männlichen Zöglingen: 6196 im Jahre 1912, 1914: 5183; 1915: 7205; 1916: 9223.

Wie wir wissen, daß es sich hier um fast naturnotwendige Folgen des Krieges handelt, ebenso unerbittliche Folgen des Volkskriegs wie Blut und Wunden, so wissen wir auch, daß sie, je länger der Krieg dauert, um so stärker in Erscheinung treten müssen. Ja man muß ernstlich mit einer schneller voranschreitenden Gefährdung und Verwahrlosung rechnen. Denn als Familienzerstörer und -löser tritt der Krieg, je länger er dauert, um so heftiger auf. Er reißt nicht nur immer klaffendere Lücken in die Reihen der Väter, er zieht auch immer mehr Jugendliche beiderlei Geschlechts aus dem schützenden Heim der Heimat mit all ihrem selbst heute noch gegebenen Schutz. Wohl Zehntausende unserer Jugendlichen sind ins sog. „besetzte Gebiet" gewandert. Manch einer, ohne daß Vater oder Mutter auch nur eine Ahnung davon hatten. Andere Ungezählte sind in den heimischen Kriegsindustrien. In Baracken, in Schlafstellen, dem rauhen Leben preisgegeben, muß manch ein junges Menschenkind den festen Zusammenhalt mit dem Elternhaus verlieren, familien-, heimatlos auch der Gesinnung nach werden. Viele sind es ja schon geworden. Heimatlos bedeutet für den Jugendlichen nur allzuoft haltlos.

Aber über den Krieg hinaus, wenn die Wunden schon nicht mehr bluten, müssen wir noch der Fortdauer, ja eine gute Spanne Zeit vielleicht noch einer Steigerung der Gefährdung unserer Jugend gewärtig sein. Ernste Sorge erfüllt die Kreise der Jugendpflege im Hinblick auf die sog. Übergangszeit. Zwar tastet man beim Mangel sowohl vollständiger Angaben über Zahl und Arbeitsort der in den Kriegsindustrien Beschäftigten wie auch genügend sicherer Voraussicht über die mutmaßliche

wirtschaftliche Gestaltung nach dem Kriegsende noch recht im Dunkeln. Aber doch ist man sich klar, daß die notwendige Umordnung der Betriebe und ihrer Arbeitskräfte auch an unserer Jugend nicht spurlos vorübergehen kann. Die Sorge für die ortsfremde Jugend, die schon vor dem Kriege allgemeineres Interesse zu wecken begann, erhält nunmehr erhöhte Bedeutung. Diese Sorge wird noch vermehrt durch jene um die sicher nicht kleine Zahl von Jugendlichen, die selbst nach, ja hie und da vielleicht gerade durch des Vaters Rückkehr sich im Familienkreis nicht mehr zurechtfinden wollen. Wir dürfen nicht darüber hinwegsehen, daß zwar in den weitaus meisten Fällen — wie wir hoffen — die Rückkehr des Vaters eine Gesundung der Familie bedeuten wird, daß aber auch in gewiß nicht nur vereinzelten Fällen durch die lange Abwesenheit eine Entfremdung eintrat, daß die Beziehungen zwischen Vater und Kind nicht mehr tief genug innerlich verankert werden konnten, um über manchen Gegensatz hinwegzuhelfen. Man hat ferner mit einer gesteigerten Reizbarkeit auf allen Seiten zu rechnen, die den Zerfall mancher Familiengemeinschaft beschleunigen wird. Auch der vorzeitige Tod manches Kriegsteilnehmers wird noch auf Jahre hinaus die Zahl der elternlosen Jugendlichen merklich erhöhen.

Aber so dräuend und dringlich auch diese neuen Gefahren vor unserer Jugend stehen, schließlich und letztlich mahnen sie doch nur an längst Versäumtes in der Sorge für sie, in der Sorge besonders für die Familienlosen und Ortsfremden. Sie mahnen ganz besonders uns Katholiken an den seit langer Zeit nur mehr völlig ungenügend gewürdigten Notstand unserer gefährdeten männlichen Jugend.

Bereits im März 1917 hatten wir in dieser Zeitschrift (S. 712) erwähnt, wie der Anteil der katholischen schulentlassenen Burschen an den Überweisungsziffern in die Fürsorgeerziehung in Preußen mit 41,5 % an der Gesamtzahl der betreffenden männlichen Jahresklassen nicht nur den preußischen Bevölkerungsanteil der Katholiken dieser Jahrgänge weit übersteigt, sondern besonders ungünstig den schulentlassenen katholischen Mädchen gegenüber dasteht, die einen Anteil von nur 33,9 % aufweisen. Auch im Jahre 1916/1917 haben sich die letzten Zahlen nicht wesentlich verschoben. Von 100 der Fürsorgeerziehung überwiesenen schulentlassenen Mädchen waren 31,6 katholisch, von 100 Burschen 37,72. Zwar bedeutet letztere Zahl zum erstenmal seit langen Jahren ein Sinken der katholischen Anteilzahl auf die Höhe des entsprechenden Bevölkerungs-

anteils. Leider ist dies aber nicht wie bei den Mädchen durch einen absoluten Rückgang (von 794 auf 719), sondern nur durch ein weniger starkes Anschwellen der Überweisungsziffern erreicht (von 1228 auf 1658 bei den Katholiken, von 1780 auf 2744 bei den Evangelischen). Noch stärker tritt das Mißverhältnis bei den Zahlen der preußischen Kriminalstatistik hervor, die allerdings auf das Jahr 1910 zurückgehen.

Auf je 100 000 Jugendliche zwischen 12 und 18 Jahren entfielen Verurteilungen wegen Vergehen und Verbrechen bei den

Evangelischen Mädchen: 199	Evangelischen Burschen: 977
Katholischen Mädchen: 212	Katholischen Burschen: 1294

Kann man bei den Mädchen den kleinen Unterschied leicht durch die sozialen Verhältnisse usw. erklären, so muß die Zahl der straffälligen katholischen Knaben und Jünglinge erschrecken, tief erschüttern. Dabei waren im Jahre 1910 von 100 katholischen Burschen 61,63 in Landgemeinden und Gutsbezirken, von den Mädchen (Dienstboten) nur 60,85. Bei den evangelischen Jugendlichen sind die entsprechenden Zahlen 52,57 für die Jünglinge, 51,67 für die Mädchen. Es ist wahrhaftig überraschend, daß der Teil, der die größte Zahl von Landsässigen aufweist, die höchste Kriminalitätsziffer besitzt. Wenn man auch Zahlen nur recht bedingten Wert beimessen will, so lauten sie doch in jeder Hinsicht und bei jedem Vergleich so ungünstig für unsere katholischen Burschen, daß wir wohl mit Recht die Frage aufwerfen: Katholisches Volk, kümmerst du dich um deine Söhne?

Allen Ursachen dieser Erscheinung nachzuforschen, ist eine schwierige und umfangreiche Aufgabe. Von einem Versuch umfassender Lösung derselben sehen wir hier ab. Die Gesichtspunkte, die allgemein eine größere Verurteilungszahl der Katholiken in Deutschland erklären, namentlich soweit sie wirtschaftlich-sozialen Verhältnissen entnommen sind, wurden wiederholt schon dargelegt. Hier wollen wir nur auf zwei besondere Punkte hinweisen, einmal die Wanderungseinflüsse, dann die verschiedenen vorbeugenden sozialen und karitativen Maßnahmen. Was die Wanderung betrifft, so findet sie statt vom Land zur Stadt und wiederum von Stadt zu Stadt. Aus unsern eigenen Erfahrungen in Berlin finden wir nun die an sich schon naheliegende Tatsache bestätigt, daß die Kriminellen unter der zugewanderten Jugend zum größten Teil den Zuwanderern vom Lande in die Stadt angehören. Sie werden eben viel leichter ein Opfer der Not, sind weniger gewandt wie der Städter,

fallen leichter auf Vorspiegelungen und Lockungen aller Art herein. Gerade die vorwiegend ländliche Siedlungsweise veranlaßt aber verhältnismäßig viele katholische Burschen, namentlich aus dem Osten, zum Zug nach der Stadt, ihren mannigfaltigen Arbeitsgelegenheiten und besserem Verdienst. Je vollständiger dabei die Leute von der Heimat losgelöst werden, um so größer sind die Gefahren. Bis nach Rheinland und Westfalen spiegelt sich dieser Vorgang in den Kriminalitätszahlen wieder (vgl. Krose im „Kirchlichen Handbuch" 1910/11 S. 293). Es kommt des weitern hinzu, daß selbst die erste im Neuland ansässige Generation namentlich in Diasporagebieten noch unter denselben Gefahren steht wie die eben erst Zugezogenen. Auch sie sind vielfach den städtischen Verhältnissen noch nicht gewachsen, ganz besonders nicht gewachsen den Aufgaben, die eine der Stadt angepaßte Erziehung an die Eltern stellt. So erklärt sich zum guten Teil die verhältnismäßig große Zahl von Überweisungen in die Fürsorgeerziehung in den Diasporaprovinzen und Städten[1]. Es ergibt sich daraus die dringende Notwendigkeit, einer Lösung der Frage der ortsfremden oder besser der der Familie entfremdeten Jugend wie auch allgemein der Kinder in den Diasporagegenden näherzutreten.

Man darf dieser Aufgabe nicht ausweichen, aus Furcht, vergebens zu arbeiten. Daß die Arbeit an der ortsfremden Jugend nicht notwendig fruchtlos ist, zeigen die oben ebenfalls gegebenen Zahlen über die schulentlassenen Mädchen. Obwohl diese sich in noch größerer Zahl in den Städten befinden als die Burschen, zeigen sie doch eine auch im Vergleich zu andern Volksteilen ganz auffallend geringe Zahl von Gefährdeten und Gefallenen. Wir glauben darin mit Recht eine Folge des immerhin noch vielfach guten Verhältnisses der Dienstboten zur Familie, vor allem aber auch der gerade in der katholischen Mädchenwelt außerordentlich weitverbreiteten Organisation sowohl auf dem Gebiet der Jugendpflege — wenn auch dort bis in die letzte Zeit nicht zentralisiert und deshalb weniger bekannt — wie der Jugendfürsorge erblicken zu dürfen. Es wird sich weiter unten noch einmal Gelegenheit bieten, näher darauf einzugehen. Hier wollen wir uns beschränken, einiges über die Verhältnisse der ortsfremden männlichen Jugendlichen auszuführen, da es sich um ein noch vielfach unbekanntes Stück aus dem Leben unserer Jugend handelt.

[1] Vgl. Noppel, Kriegszahlen aus der Fürsorgeerziehung in Preußen: Zeitschrift für katholische, karitative Erziehungstätigkeit 1917 (S. 9).

Die Zahl dieser jungen Leute läßt sich nur durch einige Stichproben messen. Nach einer Statistik vom Jahre 1910 lebten in Berlin neben 1423 männlichen und 1035 weiblichen in Berlin geborenen jugendlichen Schlafgängern zwischen 14 und 21 Jahren 9188 bzw. 4224, die von außerhalb stammten. Nach roher Schätzung auf Grund der Konfession des Herkunftortes befinden sich unter diesen 9188 Burschen etwa 2500—3000 Katholiken. Noch im Kriegsjahr 1916 betrug der Zuzug von katholischen Burschen zwischen 14 und 19 Jahren nach Berlin 3773; 1917 3206. In Düsseldorf waren 1914 rund 6000 Jugendliche unter 18 Jahren zugewandert. In Frankfurt a. M. betrug die Zahl der alleinstehenden zugezogenen männlichen Personen im Alter von 14—19 Jahren im Jahre 1891 bereits 4070. Fast die Hälfte dürfte davon katholisch gewesen sein. Nach einer Mitteilung von Generalsekretär F. Coenen in Köln a. Rh. vom März 1918 kommen in Köln täglich etwa 40—60 männliche Jugendliche aus andern Großstädten und vom Lande an, ohne vorher für eine Unterkunft gesorgt zu haben. Es handelt sich sonach bei den Ortsfremden um beträchtliche Bruchteile unserer großstädtischen Jugend.

Daß diese Jugend und mit ihr die ortseingesessene, aber des Elternhauses aus irgendeinem Grund verlustiggegangene Jugend besonders gefährdet ist, wurde schon erwähnt und läßt eigentlich einen eigenen Zahlennachweis überflüssig erscheinen. Einige Beispiele aus der Fachliteratur mögen genügen. Nach Mitteilungen Dr. Polligkeits aus der Arbeit des Jugendgerichts Frankfurt a. M. entfielen auf die 150 in den ersten anderthalb Jahren dieses Jugendgerichts (1. Januar 1908 bis 30. Juni 1909) wegen Übertretung des § 361 Str.-G.-B. (Bettelns, strafwürdiger Obdachlosigkeit, Landstreichens usw.) abgeurteilten Jugendlichen nach Feststellungen vom Herbst 1910 und Juli 1912 bis zum Juli 1912 insgesamt 919 Strafen, davon wiederum 508 wegen Übertretung des § 361, aber auch 264 wegen Vergehen und Verbrechen. Nach der Verurteilung in Frankfurt wurden nicht wieder verurteilt 43 = 28,6 %, wieder bestraft wurden 107 = 71,4 %; von diesen wurden 49 schon binnen drei Monaten wieder bestraft. Bei 102 von diesen 150 trat die erste Bestrafung erst in der Fremde auf. Ein anderes Beispiel. Unter 40 katholischen Jugendlichen des Untersuchungsgefängnisses Berlin-Moabit befanden sich im August/September 1917 von außerhalb der Berliner Landgerichtsbezirke 15 Jugendliche, von diesen waren 13 in der Fremde straffällig geworden.

Während die kriminellen Jugendlichen dieser Art meist aus recht einfachen und vielfach ländlichen Verhältnissen stammen, sind die „Besseren", die gewandteren und raffinierteren unter ihnen andern nicht minder großen Gefahren ausgesetzt. Ihnen lauern in unsern Großstädten namentlich Gefahren für die Sittenreinheit auf. Die Preisgabe um Geld lockt sie. Vielfach ist es zunächst nur ein Mittel gegen die Not, um nicht nach fremdem Gut greifen zu müssen. Aber der reichliche, so mühelose Gewinn treibt dann nur zu oft tiefer und tiefer. Oft erwacht das Gefühl der Scham und selbst der Verzweiflung über diesen unwürdigen Zustand, aber der Weg heraus ist nicht immer leicht und Hilfe nicht immer nahe. Vor kurzer Zeit lag ein Brief eines jungen Menschen von kaum 16 Jahren vor mir, der in seiner Herzensqual auf den Gedanken verfallen war, einen Einbruch auszuüben, nur um dabei festgenommen und so aus seiner Umgebung, die ihn fest umstrickt hielt, herausgerissen zu werden. Diese tiefen Schatten der Großstadtnacht werden nur erhellt durch die oft heldenhafte Tugend derjenigen, die trotz dieser Gefahren auch allein in der weiten steinernen Stadt fern vom Mutterhaus bei harter Arbeit und oft — trotz allen Redens von den hohen Löhnen — recht kargem Lohn den geraden Weg der Tugend und des Rechts gehen, mag ihnen auch eine ganze Woche der Arbeit kaum soviel gebracht haben, wie jenen andern eine Nacht.

Gewiß ist es glücklicherweise nur ein Bruchteil der Jugendlichen, der solchen Gefahren unterliegt. Aber Einbuße irgendwelcher Art erleiden nur allzuviele. Ein großer Teil dieser jungen Leute wird in das Kneipenleben, in Genußsucht und Vergnügen der Großstadt hineingetrieben. Der Sinn für Familie und ihr Leben verflacht. Das Oberflächliche, Gedankenlose und deshalb auch eine vielfach verneinende, radikale Sinnesart erfaßt sie. Religion und Vaterland verlieren ihren Wert. Das Herz wird arm. Mancherorts handelt es sich da wohl um die Mehrzahl der zugewanderten jungen Leute. Das Verhalten bei einem kurzen Besuch in der Heimat darf nicht trügen. Dort paßt man sich für ein paar Tage schon noch einmal alten Sitten an. Welch eine Bedeutung diese innere Entfremdung so weiter Kreise unserer Jugend haben kann, zeigt ein Beispiel einer Jugendkartei, das in der Denkschrift des Karitasverbandes „Die Pfarrkartothek" wiedergegeben ist. Von insgesamt 89 Jünglingen eines Dorfes im Hildesheimischen waren 24 — also über ein Viertel — zur Stadt gezogen. Von diesen 24 gehörten dort 12 katholischen Vereinen an. Dies Verhältnis ist sogar sicher verhältnismäßig gut. Wer sorgt für die

andern 12? Wer kümmert sich um sie? Es sind deine Söhne, katholisches Volk!

II.

Was geschah bisher für diese ortsfremden, familienlosen jungen Burschen in unserem Vaterlande? Wer sorgte für sie, wenn die Familie versagte oder sie sich ihr entzogen? Es handelt sich hier zweifellos um eine Pflicht der Gesellschaft, des weiteren Volksverbandes, nach dem Versagen der engeren Hausgemeinschaft helfend einzutreten. Es sind Aufgaben auch der öffentlichen Verbände, von Staat und Gemeinden. Aber es sind weder deren Aufgaben allein noch auch nur im allgemeinen an erster Stelle.

Um die Zeit, da ein neues Leben ins deutsche Vaterland einzog, um die Mitte des 19. Jahrhunderts, da erstand in Adolf Kolping, dem Schustergesellen von ehedem, der erste Mann, der die Gefahren der familienfremden Jugend erkannte, aber zugleich auch zu einer großen helfenden Tat in seinem Gesellenverein und seinen Gesellenhäusern überging. „Vater Kolping" hatte für seinen Stand Großes geschaffen. Sein Werk dauert bis heute fort. Es mag zu seiner Zeit für die Jugend unter dem Gesellenalter noch nicht notwendig gewesen sein, in größerem Umfang Maßregeln nicht nur zur Ergänzung, sondern auch zum Ersatz der Familie zu treffen. Aber als einige Jahrzehnte darauf diese Notwendigkeit sich klar kennbar machte, war kein Kolping mehr für diese Jugend bei uns da. Drüben über den Alpen war nur zwei Jahre nach unserem Kolping 1815 ein Mann geboren, der sich um diesen Teil der Jugend bereits zur Zeit Kolpings annahm. Im Jahre 1841 gründete Don Bosco das erste Oratorium (Tagesheim) für Jünglinge, im Jahre 1847 — dem gleichen Jahre, da Kolping Gesellenpräses wurde — gründete er das erste Tag- und Nachtheim für Jünglinge. Hunderte sind diesem ersten in gar vielen Ländern gefolgt. Äußere Gründe, die Erschwerung der Ordenstätigkeit, haben das Übergreifen dieser Arbeit nach Deutschland bis in die jüngste Zeit verhindert, zahlreiche Erziehungskräfte uns entzogen und dem Ausland zugeführt.

Fehlte uns die große Bewegung, so geschah doch im einzelnen hier und dort etwas. Erwähnt sei die Arbeit der Münchener Benediktiner von St. Bonifaz, die Gründung Bischof Kettelers von Mainz in Kleinzimmern, die Handwerkerbildungsanstalt in St. Josef v. d. Höhe bei Bonn, Haus Hall bei Gescher in Westfalen. Freilich trug diese Arbeit von vorn-

herein das Gepräge der Rettungsarbeit, weniger das von langer Hand vorbeugender Arbeit. Es lag daher nahe, daß diese Ansätze bei Einführung der neuen Fürsorgegesetzgebung fast ausschließlich in deren Dienst, d. h. in den Dienst der öffentlichen Erziehung, traten.

Die Einführung der Fürsorgeerziehung um die Jahrhundertwende war die erste große Tat, durch die der Staat und seine öffentlichen Verbände auf den unter dem Druck der zunehmenden Industrialisierung sich mehrenden Notstand der Erziehung antworteten. Erfolge am einzelnen Menschen wie auch im ganzen lassen sich trotz aller immer wieder geäußerten Bedenken nicht abstreiten. Tausenden von jungen Menschen wurde geholfen, ungezählten hat die Aussicht auf Fürsorgeerziehung gewiß auch vorbeugend Halt gegeben. Aber dennoch ist die Fürsorgeerziehung nicht die gesamte Jugendhilfe, sie ist nur ein Ast derselben neben andern. Namentlich erfaßt sie gerade die unstete, ortsfremde Jugend schwerer. Dies liegt teils in der Zuständigkeit der Gerichte, teils in der verschiedenen bundesstaatlichen Gesetzgebung, aber auch in der Sache selbst. Bis die notwendigen Unterlagen gesammelt sind, auch nur eine sichere Beurteilung gegeben ist, haben sich die Betreffenden schon wieder anderswohin verzogen. Es war deshalb nur natürlich, daß gerade das Problem der Ortsfremden fürsorgerisch noch nicht so in Erscheinung trat, fast nur die Schwierigkeiten beim Verkehr unter den verschiedenen Bundesstaaten und ähnliche formelle Fragen erörtert wurden.

Soweit bekannt ist, arbeitete nur die evangelische Innere Mission in ihren Großstadtmissionen auf dem Gebiet voran. Im Jahre 1900 verdichtete sich diese Tätigkeit in Dresden zur Erstellung eines eigenen Heims für obdachlose Jugendliche, im nächsten Jahre bei dem bekannten Berliner Verein „Dienst an Arbeitslosen". Die „Jugendhilfe" dieses Vereins wirkte seit 1. Januar 1893 in vielfach vorbildlicher Weise.

Zur Erörterung in weiteren Kreisen kam die Frage der heimatlosen und -fremden Jugend aber erst recht im Anschluß an die aufstrebende Jugendgerichtsbarkeit. Namentlich von Frankfurt a. M. gingen fruchtbare Anregungen aus. Durch Studium des Problems, aus dem wir weiter oben schon eine kleine Aufstellung bezüglich der Ortsfremden gaben, wurde allmählich Klärung erreicht. Verschiedene Konferenzen in Frankfurt a. M. und Düsseldorf in den Jahren 1910—1915 dienten dieser Arbeit. Im Anschluß an die Konferenz über „praktische Maßnahmen nach dem Kriege für die abwandernden Jugendlichen" bildeten

sich zwei Ausschüsse für die männliche und weibliche wandernde Jugend zunächst im Anschluß an die Deutsche Zentrale für Jugendfürsorge, dann an die Zentralstelle für Volkswohlfahrt. Sie beschäftigten sich zuletzt insbesondere mit den Fragen der Übergangswirtschaft in ihren Rückwirkungen auf die jugendlichen Arbeiter. Von nicht geringerer Bedeutung, als diese mehr theoretischen Arbeiten, war die praktische, die Frankfurt a. M. durch die vom Erziehungsverein Frankfurt a. M. 1916 gegründete „Jugendherberge" leistete und damit wertvolle Vorarbeit für ähnliche Unternehmen bot. Als ganz besonders mustergültig haben die Einrichtungen in Stuttgart — ausgedehntes System von Jugendheimen und ein gutgeleitetes Jugendschutzheim — unter Leitung des evangelischen Stadtpfarrers, früher Jugendpfarrers Wüterich, einen guten Klang.

Von diesen Konferenzen und dem durch sie angeregten Meinungsaustausch gingen Vorschläge zur gesetzlichen Regelung der Frage nach verschiedenen Richtungen aus. Sie beziehen sich hauptsächlich auf eine Stärkung der elterlichen Gewalt in Form von Abwanderungsbewilligungen, also auch einer Beschränkung der Freizügigkeit der Jugendlichen bzw. Anwendung des § 2 des Gesetzes über die Freizügigkeit vom 1. November 1867, der eine derartige Beschränkung schon vorsieht. Ferner wird verlangt eine Ausgestaltung des Meldewesens jugendlicher Personen, Schaffung einer Art Pflegschaft für die Ortsfremden. Zusammengefaßt werden die Wünsche meist im Plan eines Jugendamtes. Immerhin sind diese Fragen zurzeit noch recht im Erwägungsstadium und deshalb berechtigterweise im neuen Entwurf eines Gesetzes betreffend Errichtung von Jugendämtern in Preußen noch nicht ausdrücklich berücksichtigt. Es erscheint uns dies deshalb besonders berechtigt, weil einmal die Frage noch ungelöst ist, ob hier überhaupt und dann in welchem Umfang öffentliches Eingreifen angebracht ist. Die große Zurückhaltung, die der Plan einer Beschränkung der Freizügigkeit auch nur für die Übergangszeit nach dem Kriege namentlich auch in Arbeiterkreisen erfuhr, weist darauf hin. Wenn man sich indessen auch hierfür entscheiden wollte, so fehlt es zurzeit doch fast völlig an den zur Ausführung notwendigen Kräften. Leisten diese behördlichen Stellen aber nicht ganz prompte Arbeit, so wird gerade in den gefährdeten Fällen eine derartige Fürsorge leicht statt zur Hilfe zum Hemmnis und beschleunigt den Fall, wie z. B. die Erfahrung mancher Sparzwangfälle lehrt. Hier ist also zunächst die freie Tätigkeit berufen, Bahn zu weisen. Sie muß erst einmal selbst an die Arbeit gehen,

um dann erkennen zu lassen, in welchem Umfang ihre Unterstützung oder Ablösung durch öffentliche Organe wünschenswert ist. Man kann sich z. B. fragen, ob eine durchgreifende Fürsorge für die gefährdeten jungen Leute, wie sie in Frankfurt a. M. dem Vernehmen nach mit gutem Erfolg begonnen hat, nicht besser und wirksamer ist als eine unterschiedslose öffentliche Bevormundung der gesamten Jugend und mit ihr natürlich auch der Eltern.

Wenn bis dahin von seiten der freien Tätigkeit verhältnismäßig wenig geschehen ist, so liegt dies einmal daran, daß die Sorge für die größeren Burschen naturgemäß dem Frauenwirken im allgemeinen ferner liegt und auch nicht für dasselbe in erster Linie geeignet ist. Es scheiden somit nebenamtliche und überhaupt ehrenamtliche Kräfte mit wenigen Ausnahmen aus. Dann ist gerade die ortsfremde Jugend besonders schwer zu erreichen, die Erfolge liegen nicht immer auf der Hand und das Arbeitsfeld ist oft steinig. Wir finden deshalb fast nur die Berufsverbände — Gewerkschaften einerseits, anderseits kirchliche Kräfte — im weiteren Ausmaß an der Arbeit. Die ersteren wenden sich naturgemäß zunächst den tüchtigen und tüchtigsten Elementen zu, erfassen diese auch leichter. Unter den letzteren finden wir namentlich die Organe der Innern Mission, ihre Diakone, Jugendhelfer usw. Die evangelische Gesellschaft für die zuziehende männliche Jugend und ähnliche Bestrebungen arbeiten unermüdlich und nicht ohne Erfolg.

Fragen wir nun, was haben wir Katholiken auf dem Gebiet des Schutzes der männlichen Jugend getan, so müssen wir leider unsere große Versäumnis eingestehen. Dies ist um so bedauerlicher, als wir auf den verwandten Gebieten des Mädchenschutzes und auch der Jugendpflege unbestritten Gutes, selbst Hervorragendes leisteten und leisten. In der Sorge für die Mädchen reiht sich Glied an Glied. Die Kongregation nimmt das Mädchen, das die Schule verläßt, auf. Hier oder im entsprechenden Verein wird es ins Leben eingeführt. Kommt es hinaus, so sorgen für die Mädchen draußen zahlreiche Heime. Nicht nur Vereinshäuser, sondern allgemein Mädchenschutzhäuser. Die Bahnhofsmission geleitet es sicher, Bahnhofshospize treten in größeren Plätzen helfend ein. Am neuen Ort bieten sich wieder Gelegenheiten der Sammlung mannigfacher Art. Die Stellenvermittlung für weibliche Hausangestellte ist im Anschluß an den Mädchenschutzverein weit ausgebaut. Kommt dann ein Mädchen wirklich in Gefahr, so ist der Fürsorgeverein für Frauen, Mädchen und Kinder mit zahlreichen Zufluchtshäusern zur Stelle. Weit ausgebreitet,

hat er das Schwergewicht seiner Arbeit gerade auf die ortsfremden Mädchen gelegt. Eine stattliche Reihe von Häusern vom Guten Hirten und anderer Orden bietet Gelegenheit zur Aufnahme auch dann, wenn noch keine öffentliche Erziehung eintritt, nimmt hunderte von Mädchen ohne andern Entgelt als ihrer Hände Arbeit auf. In den Krankenhäusern und Polizeistationen werden sie aufgesucht, in schweren Stunden ihnen der Weg liebevoll bereitet. Erst wenn wirklich alles versagt, dann tritt die öffentliche Fürsorge ein, und ihr stehen dann immer noch alle Mittel zur Verfügung. Wir konnten oben in den statistischen Angaben darauf verweisen, wie außerordentlich günstig unsere katholischen Mädchen dastehen. Es ist gar kein Zweifel, daß wir darin mit einen Erfolg dieser Bemühungen für die Mädchen erblicken dürfen. Wenn sich die betreffenden Organisationen auch mancher Mängel und Lücken noch vollbewußt sind, so darf ihnen doch diese Tatsache zur berechtigten Freude und Aneiferung dienen.

Wenden wir uns nun der männlichen Jugend zu, so finden wir auch hier einen Ast der Jugendsorge trefflich entwickelt. Die Jugendvereine und Kongregationen sind weit verbreitet. Namentlich in den letzten Jahren sind sie mächtig aufgeblüht. 3825 Vereine mit 362 000 Mitgliedern (1916) bergen eine gewaltige Fülle von Arbeit zum Besten der Jugend in sich (vgl. Mosterts, Die Verbandszentrale der katholischen Jünglingsvereinigungen Deutschlands in ihren ersten zehn Jahren, 1908 bis 1918). Aber im großen und ganzen beschränkt sich die Tätigkeit dieser Vereinigungen auf die familienständige Jugend. Zugereiste werden wohl hier und dort aufgesucht, eingeladen, aber mit wenig Erfolg. Das ganze Vereinsleben kann ihnen eben auch nicht genügend Rücksicht tragen. Hierzu ist die Stellung des allgemeinen Jünglingsvereins zur Familie, die er schonen, stärken, nicht aber ersetzen und dadurch zerreißen soll, allein schon Grund genug. Außerdem läßt die Verbreitung der Jugendvereine gerade im besonders gefährdeten Osten noch recht zu wünschen übrig. Für den Jüngling am fremden Ort sorgt in nennenswertem Umfang eigentlich nur der Gesellenverein und dieser eben nur für eine Oberschicht. So erfreulich diese Aufwärtsentwicklung des Gesellenvereins ist, so bedauerlich bleibt die Lücke, die für alle übrigen jungen Leute in der Fremde klafft. Nicht einmal dann, wenn sie schon sehr gefährdet sind, geschieht zurzeit Nennenswertes. Die an mehreren Orten bestehenden Männerfürsorgevereine nehmen sich zwar vornehmlich der gefährdeten Jugend an, aber mangels stärkerer Organisation und

wohl auch geeigneter freigestellter Kräfte hat man den Eindruck, daß ihre Tätigkeit sich hauptsächlich noch der leichter zu erreichenden und zu bearbeitenden ortsangesessenen Jugend zuwendet. Alles, was der Mädchenschutz in so reichem Maße der weiblichen Jugend bietet, ist, zumal auf katholischer Seite, für die männliche Jugend fast noch unbekannt, kaum ein oder das andere Heim im ganzen weiten Reich öffnet selbst gegen Geld dem jungen Menschen, der keinem Verein angehört, seine Tür, für die in Not Geratenen gibt es erst zwei oder drei Unterschlüpfe. Nur ab und zu öffnet sich ein Gesellenhaus einmal notgedrungen, aber auch nur, um froh zu sein, wenn der dem Betrieb fremde Gast bald wieder weiterzieht. Aber die vielen, vielen andern, die Tausende, die umhergeworfen werden, die fern von der Familie sind, wer kümmert sich um sie? Aus der Familie geschieden, vom Heimatverein entlassen, frägt gar zu oft niemand in der Fremde nach dem jungen Blut, bis wir es in der Erziehungsanstalt oder in Gefängnismauern wiederfinden. Ja selbst dann fehlt es noch mehr als einmal an einer Hand, die ihn führt und möglichst vor dem Rückfall bewahrt. Und doch sind es meist junge Menschen mit warmem Blut und einem Herzen, das noch empfänglich ist für einen Dienst der Liebe; sind es meist Menschenkinder, die sich gerne leiten lassen, wenn sie nur fühlen, daß warme Liebe und guter Sinn die Hand lenken, die sie führt. Warum fehlt es uns an Händen und Herzen zur Hilfe bereit? Sind es nicht auch unsere Söhne, und selbst wenn sie manchmal verloren scheinen, dann erst recht des ganzen Volkes Söhne? Warum kümmert sich niemand um sie als der Richter? Muß das so sein?

III.

Kein Zweifel, es muß nicht sein, daß wir Deutsche so viele unserer Söhne gleichsam schutzlos, ruderlos wilden Strömen preisgeben, uns auch nicht einmal die Mühe geben, ein rettendes Floß zu zimmern, um zu retten, was zu retten ist, geschweige ein sturmsicheres Fahrzeug, das die junge Mannschaft nicht erst aus dem Strudel aufnimmt, sondern sicher durch ihn geleitet. Und wir Katholiken haben unserer ganzen wirtschaftlichen und geographischen Lage in unserem Vaterlande nach doppelten Grund, für die vielen unserer Söhne zu sorgen, die in die fremde, gerade ihnen auch innerlich so fremde Stadt geworfen werden. Bitterernste Zahlen haben uns die Schwere dieser Sorgen wägen lassen. Wie kümmern wir uns nun um diese unsere Söhne in der Fremde, ohne Elternhaus oder fern vom Heimatherd?

Die Sorge hat zu tragen Stadt wie Land. Auch das Land muß um die ortsfremde Jugend sorgen, denn von dort kommen sie vielfach, dorthin soll auch manch einer zurückkehren. Die erste Sorge auf dem Lande muß eine vernünftige Vorbereitung sein. Sie ist nicht leicht, soll sie einerseits wirklich vorbereiten und anderseits doch nicht vom Lande abziehen. Tiefe Liebe zur Heimatscholle, hohe Achtung vor dem Landberuf muß als Grundlage und Vorbedingung für die aufklärende Arbeit dienen. Die letztere darf wieder nicht übertreiben, darf nicht schon von vornherein den Zuzug zur Stadt als etwas in sich Verbotenes schildern und so schon vor der Ankunft die Weiche zur Opposition und damit zu aller Art Radikalismus stellen. Es muß vielmehr dahin gearbeitet werden, den Zug zur Stadt selbst möglichst gestaltend zu beeinflussen, das Band mit der Heimat soweit möglich aufrecht zu erhalten. Eine der stärksten Schutzwehren, nur zu oft die einzige, ist in der weiten fremden Stadt für viele die Landsmannschaft, die Zugehörigkeit zum gleichen Ort oder Gau. Da hat die Mutter Gelegenheit, auch einmal von dritter Seite was vom Sohn zu hören, und wenn der oder jener einmal zu Besuch ins Dorf kommt, so weiß gleich das ganze Dorf von allem Bescheid. Ein ziemlich reger Verkehr geht hin und her. Es ist sicher ein gutes Werk, den Abstrom aus einer Gemeinde möglichst geschlossen in einen bestimmten Ort zu leiten und dann dafür zu sorgen, daß sie möglichst einwandfreie Absteigequartiere und Treffpunkte haben. Es muß ferner der jetzt im Feld so durchgebildete Verkehr mit den hinausgezogenen Kriegern im Frieden auf die zur Stadt oder in die Industrie gewanderten übertragen werden, wenigstens solange sie alleinstehen. Ein Wort aus der Heimat ruft zugleich immer noch eine Reihe alter Erinnerungen wach. Daß die Abwandernden in den Zuzugsort gemeldet werden müssen, ihnen Empfehlungen an die dortigen Seelsorgsstellen, Vereine usw. mitzugeben sind, sollte eigentlich selbstverständlich sein, stößt aber in der Ausführung auf oft große Schwierigkeiten. Hier, wie in der schon zuvor genannten Aufgabe, erwächst dem ländlichen Karitasausschuß als Hilfsorgan des Seelsorgers ein wichtiges Arbeitsfeld.

Aber das Land soll nicht nur abgeben, es soll selbst auch wieder aufnehmen. Es ist eine alte Erfahrung, die stets aufs neue wieder bestätigt wird, daß unter den Abwanderern in die Städte auch ein großer Teil brüchige Menschen sind. Geduldig lassen die Städte diesen Strom über sich ergehen. Aber wie schwer wird es oft, wenn man dann wieder Menschenkinder auf das ob seiner moralischen Gesundheit so stolze Land

zurückpflanzen möchte. Hier ist für sozialkaritative Arbeit auf dem Lande ein weites Feld. Kinder der Diaspora, Kinder unserer Waisenhäuser, aber auch in der Großstadt gefährdete Kinder gilt es, aufzunehmen, Stellen ausfindig zu machen, dann aber auch diesen Kindern ein Berater und Schützer zu sein. Seit Jahrzehnten arbeitet der bewährte Verein vom hl. Vinzenz in Münster in Westfalen in diesem Sinne; neuerdings haben wir die Erziehungsvereine, die sich allerdings mehr in den Dienst der eigentlichen Fürsorgeerziehung stellen. Gerade hier öffnet sich vorbeugender Tätigkeit ein weites Feld. Dabei ist eines notwendig und muß immer wieder betont werden: Die christliche Karitas verlangt vor allem persönliche Opfer. Es genügt nicht bloß, in rührseliger Stimmung ein Waisenkind aufnehmen zu wollen; es ist auch notwendig, daß man dazu bereit sei, sofern die äußeren Verhältnisse es erlauben, in der Erziehung der anvertrauten Jugend das nachzuholen, was die Giftluft der Großstadt nicht aufkommen ließ. Manch einer, der den festen Halt verloren hatte, der ihn bei traurigen Familienverhältnissen vielleicht nie gehabt hatte, kann ihn in echt christlicher Umgebung noch gewinnen. Ist es auch nur ein Bruchteil, dem wir so helfen können, so ist diesem dann doch wirklich durchgreifende Hilfe geleistet.

Große Aufgaben harren in der Stadt der Lösung. Hier ist natürlich das Hauptarbeitsfeld. Kernpunkt der Arbeit an den Zugezogenen ist die Wohnungsfrage, die Schaffung eines neuen Heims für sie. Dies gilt für die „Gesunden" unter ihnen, wie für die besonders Gefährdeten. Wenn auch namentlich durch die vorhin erwähnte planmäßige Lenkung des Wanderstroms von der Heimat aus schon manches getan werden kann, so bleiben doch wohl immer noch zahlreiche junge Leute übrig, die, ohne die Wohnungsfrage gelöst zu haben, zur Stadt kommen, oder bei denen sich nachträglich die geplante Lösung als undurchführbar erweist. Wir müssen, wie man richtig gesagt hat, soweit kommen, daß all diese ebenso selbstverständlich nach ihrem katholischen Jugendheim fragen können, wie jetzt der Geselle nach seinem Gesellenhospiz, nur daß das erstere den Vereinszwang nicht im gleichen Maße durchführen wird. Wenn wir aber unsern Jugendlichen ein einigermaßen trautes Heim schaffen und dessen ganze Ordnung ihrem Sinn in der richtigen Weise anpassen, dann wird es stets eine große Zahl geben, die überhaupt den Aufenthalt dortselbst dem in der Schlafstelle vorzieht. Diese Heime werden dann auch zum Sammelpunkt derjenigen werden können, die in Einzelwohnung zerstreut

wohnen, ein Tages- bzw. Abendheim für diese sein. Wie man derartige Heime zunächst im Kleinen und mit kleinen Mitteln schaffen könnte, hat P. Heinrich Heimanns in der „Jugendführung" 1918, Heft 1, gut dargelegt. Daneben, vielleicht auch in einer gewissen Verbindung mit diesen, bedürfen wir dann der Schutzheime für die offenkundig gefährdeten Jünglinge, für alle, die bereits in Not geraten sind. Einrichtungen dieser Art haben wir in der „Zeitschrift für karitative Erziehungstätigkeit" 1918, Heft 3/4, eingehend beschrieben. Wir werden also unbedingt zur Dreizahl der Heime kommen müssen: Standesheime, Gesellen- bzw. Lehrlingsheime, auch Schülerheime, dann allgemeine, soziale Heime und schließlich karitative Heime. Die ersteren sind im Interesse der besondern Erziehungsaufgaben an den betreffenden jungen Leuten, der Eigenart ihres Ausbildungsganges und ihrer Lebensbedingungen namentlich, soweit Lehrlinge und Schüler in Betracht kommen, wünschenswert. Die zweiten haben allen ordentlichen jugendlichen Arbeitern Aufnahme zu gewähren. Sie werden aber bezüglich deren ganzer Lebenshaltung gewisse höhere Anforderungen stellen müssen und auch einer gewissen Sichtung ihrer Insassen nicht entraten können. Soll dies aber nicht zur Härte gegen manchen schwer Kämpfenden führen, so ist daneben ein Heim notwendig, das ohne jede Frage nach der Vergangenheit, nach der Zahlungsfähigkeit alle aufnimmt, die eben den für ein freies Heim notwendigen guten Willen mitbringen. Ohne eine solche Einrichtung ist jede Fürsorgetätigkeit in den großen Städten, um die Worte Stadtpfarrer Wüterichs von Stuttgart zu gebrauchen, jedenfalls fraglich.

Die Lösung der Heimfrage ist deshalb der Kernpunkt, weil man von hier aus an alle übrigen Probleme am leichtesten herantritt. Hier lernt man die Bedürfnisse und Nöte der jungen Leute in der betreffenden Stadt am besten kennen, erhält Einfluß auf den Arbeitsmarkt, die Schlafstellenvermittlung. Die Bahnhofsmission und das Apostolat unter den zuziehenden Jünglingen lassen sich mit diesem Stützpunkt am leichtesten regeln. Es ist eine Erfahrung wohl manchen Gesellenvereins in der Großstadt, daß das gesamte Vereinsleben erst dann zur Blüte kommt, wenn ein allen Anforderungen entsprechendes Gesellenhaus vorhanden ist. Auch die außerhalb Wohnenden erhalten so erst ihren festen Halt. Ganz ähnlich wird es auch mit der Arbeiterjugend gehen, soweit sie ortsfremd ist. Auf diese Weise gelangt man ferner am leichtesten und natürlichsten, fast formlos, zur Errichtung einer Art Pflegschaft für die ortsfremde Jugend.

Auf diesem Gebiete der freien Tätigkeit liegt die Entscheidung. Man mag Zentralen für die zuziehende Jugend gründen, Jugendämter einrichten: wenn diese Arbeit nicht geleistet wird, so schweben all diese schönen Einrichtungen in der Luft. Diese Heime werden vielmehr selbst als Zentralstellen für die zugewanderte Jugend, als Auskunfts- und Beratungsstellen in Erziehungsfragen der Schulentlassenen sich auswirken, ähnlich wie dies bei der Jugendhilfe des Berliner Vereins „Dienst an Arbeitslosen" z. B. schon der Fall ist. Erst wenn diese Tätigkeit der freien Vereine, sozialer und karitativer Natur, einmal im Gang ist, wird man sich klar werden können, wieweit dann ein öffentliches Eingreifen noch erforderlich ist, besonders insofern es sich nicht nur auf bestimmte, der Fürsorge im engern Sinne Bedürftige bezieht, sondern die Jugend oder doch die ortsfremde Jugend im allgemeinen erfassen will. Es ist uns kein Zweifel, daß, je weniger wir öffentliches und bürokratisches Eingreifen hier bedürfen, dies um so besser ist.

Daneben muß in unsern Städten natürlich auch die Fürsorge für die ortsansässige männliche schulentlassene Jugend ausgebaut werden. Wir müssen besonders mit Rücksicht auf die heranwachsenden Kinder unserer Krieger, gleichviel ob der Vater sein Leben gelassen hat oder sonst in der Sorge für sein Kind behindert ist, Einrichtungen ähnlich dem bekannten und bewährten freiwilligen Erziehungsbeirat für schulentlassene Waisen in Berlin schaffen. Diese Vereine nehmen sich aller irgendwie vaterlosen Kinder mit der Schulentlassung an und verfolgen das Ziel, möglichst viele dieser Kinder gelernten Berufen zuzuführen. Sie unterstützen sie durch Rat und soweit möglich auch durch die Tat. Sie begleiten den Jugendlichen schützend und fördernd durch die ganze Lehrzeit hindurch. Der Gedanke der Kriegspatenschaft ist damit verwandt, und was an ihm gut ist, findet sich hier zum Teil schon vor. Nur darf diese Hilfe sich nicht auf eine bestimmte Gruppe, wie bei den Kriegerwaisen und -kindern, noch auf eine bestimmte Zeit, wie bei den Versicherungen, allein erstrecken, sondern muß allen hilfsbedürftigen Kindern zuteil werden, bei denen derartige Hilfe angebracht ist. Ein hocherfreuliches Beispiel neuer Tätigkeit dieser Art bietet der Bonifatiussammelverein. Er will sich zu einem Diasporakinderverein ausgestalten, der nicht nur Geld sammelt, sondern auch tatkräftig helfend eingreift. Vielen unserer gefährdeten Kinder wird dadurch geholfen werden. Stadt und Land müssen und werden sich hier wieder die Hand reichen. Vorbeugende und rettende Tätigkeit muß einträchtig zusammenarbeiten. Es

ist fast wahrscheinlich, daß nach dem Krieg die Diaspora noch weit über die Reichsgrenzen hinaus zunehmen wird, und damit zugleich ihre Gefahren für das junge Geschlecht. Um so mehr müssen wir gerüstet sein.

Not tut indessen zuerst, daß das Gewissen unseres katholischen Volkes geweckt wird, damit es seiner Pflichten gegenüber all den jungen Menschen gedenkt, die der Krieg aus der trauten Familie herausgehoben hat, gegenüber all jenen insgesamt, die in ihren jungen, bildsamen Jahren Vater- und Mutterliebe entbehren.

Wir müssen ihnen ein Heim schaffen. Und es ist nur zu wahr, wenn P. Heimanns am erwähnten Ort schreibt: „Für die Kranken haben wir Hospitäler, Krüppelheime, Heilanstalten, für die Trinker Entwöhnungshäuser, für die Waisen Waisenhäuser, für die Arbeitsscheuen Zwangsarbeitsstätten, Fürsorgehäuser, für die Verbrecher Gefängnisse und Zuchthäuser, nur für die, welche durch Unglück oder Krankheit, durch wirtschaftliche Notstände zur Arbeitslosigkeit und zu beschwerlicher Arbeitssuche verurteilt sind, haben wir nichts. Und unsere Jugendlichen überlassen wir in der Fremde ihrem Schicksal und sehen gelassen zu, wie sie vom Strudel der Großstadt ergriffen und zugrunde gerichtet werden."

Frühere Zeiten haben nach harten Kriegen Kriegerwaisenhäuser gebaut. Heute ist man allgemein der Ansicht, daß man ihrer entraten kann. Nicht dem Gefühl allein wollen wir die Wahl des Dankes überlassen, den wir unsern Kriegern, unserem Vaterland und dem Allmächtigen abstatten für Schutz und Schirm in Kriegsnot. Mit tausend Zungen möchten wir deshalb den Vorschlag des Geschäftsführers des Karitasverbandes Karlsruhe in Baden, W. Baumeister, ins deutsche Land rufen: Der beste Dank für unsere Krieger, für unsere junge Mannschaft, die geblutet, für die Väter, die gefallen sind, sind Heime, wo ihre Söhne, ihre Brüder eine Heimat finden auch dann, wenn das Erwerbsleben sie aus dem Schoß der Familie hinausreißt, wenn der Krieg mit harter Hand die Familie zertrümmert hat! Als Kriegerdank baut, errichtet Jugendheime für die arbeitende Jugend! Baut ihr ein starkes Schiff durch die Wogen des Lebens, und für jene, die Schiffbruch gelitten, ein rettendes Boot, das sie dem verderbenbringenden Strudel entreißt!

Aber nicht ein Haus aus Stein allein dürfen wir bauen. Nein, kümmern müssen wir uns um unsere Jugend, unsere Söhne. Kümmern mit der Liebe und Sorge jener, deren letzter Seufzer vielleicht ihrem Sohne galt. Treten wir ein in das edle Vermächtnis all dieser Vater-

und Bruderſorgen, die der Krieg ihres Trägers beraubt hat. Gehen wir hinein in die Stätten der heimatloſen Burſchen, in ihre Baracken und Quartiere und atmen wir all den dort ſchwerlaſtenden Elternkummer in unſere eigene Bruſt. Und ſo mit der Liebe des Guten Hirten im Herzen wollen wir dann an die Aufgabe herantreten, unſern Söhnen, den Söhnen unſeres Volkes, Vater- und Freundeshand zu bieten, ihre heiligſten Güter ihnen zu wahren auch in neuer Zeit. Die heilige Pflicht, der Söhne unſeres Volkes nicht zu vergeſſen, ſoll uns zugleich ein heiliges Vermächtnis ſein.

Conſtantin Noppel S. J.

Wahn und Wahrheit im Bannkreis modernen Empfindens.

Die augenblicklichen politischen und sozialen Überspanntheiten in Rußland erinnern an die wertvollsten Seiten der russischen Literatur. Die größten russischen Erzähler des 19. Jahrhunderts besaßen ein wunderbares Ahnungsvermögen für alle Extravaganzen der gesellschaftlichen Entwicklung, die auf dem Marsche waren; was erst im Samen verborgen lag, schauten sie mit weittragender Sehkraft lebendig vor sich in voller Ausgestaltung und schilderten es mit erstaunlicher Anschaulichkeit. Sie hatten das feinste Gefühl für die keimenden Auswüchse der „modernen Seele". Turgenjeff und Tolstoj sind da unerreichte Meister in der künstlerischen, naturgetreuen Spiegelung der Überspanntheiten, deren Anfänge sie sahen und deren Aufstieg wir erlebten. Dabei blieben sie in ihren besten Eingebungen wahr, sachlich und vornehm. Ihre Wahrheitsliebe gleitet oft zur Ironie hinüber, selbst dort, wo sie ihre Lieblingsgedanken ausspinnen. Ihre strenge Sachlichkeit schafft oft eine halb unbewußte Satire. Hier waltet ein künstlerisches Gleichgewicht, das uns zu lächelnder Behaglichkeit stimmt, wenn sich die Helden ihrer überfeinsten Empfindung für soziale Entwicklungen der Zukunft rühmen und auf diesen schwankenden Sprossen als allermodernste Menschen fühlen.

Diese literarische Nachschau von heute erinnert uns an ein ganzes Jahrhundert des Kampfes um den Begriff „modern". Es war nicht bloß ein Schlagwort, es war auch ein Kampfwort, das frech oder mißmutig den Burgfrieden fort und fort brach.

Die Wogen haben sich etwas geglättet. Wenn sich auch nicht überall der Fluch zum Segen gewandelt hat, so fand doch der wahnsinnig gewordene König Lear seine Kordelia wieder. Die Zahl derer, die aus Liebe zum „Modernen um jeden Preis" mit Narrenschellen umliefen, vermindert sich zusehends. So wird man es denn auch wagen, sich zu einer kleinen Plauderei über den Begriff „modern" hinzusetzen, feste Grenzen zwischen Wahn und Wahrheit zu ziehen und mit kleinen Bosheiten aus Geschichte und Gegenwart das aufgehende Morgenrot der Versöhnung zu feiern.

Stellen wir uns gleich breit mit beiden Füßen auf den alten Kampfplatz.

Modern ist ein Mensch, der mit seiner Zeit denkt und empfindet. Diese beliebte Begriffsbestimmung ist etwas schillernd. Das ist doch gewiß nicht der moderne Mensch, den wir wissenschaftlich zerlegen können, aus dessen geistigem Antlitz wir etwa das Kennzeichen wahrer Bildung als kulturgeschichtliches Gut ziehen. Er ist eigentlich nichts als ein Kind seiner Zeit, nur zu oft ein Durchschnittsmensch, nicht selten unter die Zahlreichen einzureihen, die man neuerdings Herdenmenschen genannt hat. Die feine Empfindung, das scharfe Gehör für den Pulsschlag der Zeit fehlen ihm; er rühmt sich allerdings seines feinen Tastsinns und Gefühls, weil er die Hammerschläge der Weltuhr hört und ein wenig erzittert, wenn Massen mit eisenbeschlagenen Schuhen dröhnend vorüberstampfen. Das nennt er dann die wunderbare Anpassungsfähigkeit moderner Nerven, die bei der leisesten Berührung eines entlegenen Rhythmus aufschnellen und aufschreien. So brüstet er sich breit und schwülstig mit der Marke „Moderner Mensch", und Unzählige glauben seiner Reklame. Nennen wir ihn bei seinem schönen echten Namen. Er ist ein Bildungsphilister mit einem Einschlag von schöngeistiger Lektüre und ästhetischer Oberflächlichkeit.

Der Römer der Kaiserzeit, welcher Sinn hatte für die Zentralisation des Reiches, für die Beruhigung der Provinzen und Ausdehnung des Handels, für den Byzantinismus des vor lauter Jasagen heiseren Senates, für den Zuwachs an kaiserlicher Macht und die kriechende Erniedrigung der Kaiseranbetung, für die cäsarengebärende Frechheit der Legionen; der sklavengefütterte Reichling, welcher beim Morgenempfang mit Horazen und Catullen griechische Bildung und Kunst und Literatur gönnerhaft besprach und am Abend im Amphitheater zu den Morituri te salutant höhnisch grinste: das war damals ein anerkannt moderner Mensch, anerkannt von jenen Schattengebilden, die wie er im Haufen verschwunden sind — und die Geschichte nennt und kennt sie nicht.

Niemand war moderner als jene Hofgesellschaft des 17. Jahrhunderts, die, blau und zitternd vor Kälte in den ungeheizten Tuileriensälen um den vierzehnten Ludwig geschart, in Balltoilette prunkend dinierte, die Augen anbetend zum Roi soleil erhob und zugleich nach rechts und links über die neueste Giftaffäre mit sinnenberauschender Wonne flüsterte.

Niemand war moderner als die vornehmen russischen Damen, die im Kattunrock und mit buntem Tuch um den Kopf bei den hungernden

Revolutionären als Haushälterinnen wirkten in ehrlichstem Verlangen, sich für die anarchistischen Theorien zu opfern. Amerikanische Milliardärstöchter werben sich als Dienstboten an, ihre Brüder als Lohnkutscher. Das ist modernstes Erlebnis.

Auch in Literatur und Kunst gab es zu allen Zeiten Moderne nach diesem Schnitt. Unsere Vorbilder von heute rühmen sich einer endlosen Ahnengalerie. Es gab im zerfallenden Athen und im versumpfenden Rom philosophische „Also sprach Zarathustra" und dramatisierte Fäulnisse und belletristische Gemeinheiten und religiöse Heilsarmeen in Menge, auf den pompejanischen Wandgemälden enthüllen sich die extravagantesten Orgien, und aus den ägyptischen Kehrichthaufen, die man jetzt systematisch und oft mit wertvollen Ergebnissen für die Wissenschaft durchstöbert, werden vielleicht noch Scherben und Papierschnitzel auftauchen mit Sekunden- und Gedankenstrichstil und Dithyramben über kubistische Malerei.

Kurz, die Geschichte lehrt uns — und das ist nicht mit Gold aufzuwiegen —, daß sich zu jeder Zeit auf dem sozialen und politischen Weltmarkt, in Kunst und Leben und Mode, in Philosophie und Literatur Extravaganzen ansammeln, und die Koryphäen dieser Extravaganzen halten sich selbst für die modernsten Menschen, ja für die einzigen Modernen und Gebildeten. Die Virtuosität in der Extravaganz ist das Modernste. Die Virtuosität verbunden mit Grazie, das macht den Turnkünstler der Modernität aller Zeiten aus, eine wundervolle Kunstfigur in den eigenen Augen und vor dem Blick der Geistesschwachen, ein komisches Kulturgigerlformat vor dem Forum des denkenden Teiles der Menschheit.

Es gibt aber doch auch einen wissenschaftlich brauchbaren und kulturgeschichtlich wertvollen Begriff des modernen Menschen. Der Moderne in diesem Sinne versteht seine Zeit. Geschichtlich versteht er sie in ihren Zusammenhängen mit dem Alten, in ihren dämmernden Wünschen und lauten Begierden. In ihren Zielen versteht er sie, er weiß, wohin sie steuert, und mißt und beurteilt sie kritisch. Sein feines seelisches Leben antwortet schnell auf die leisesten Berührungen des Zeitgeistes; aber auch die verborgensten Unterströmungen der Gegenwart fließen durch seine Adern, die kaum merkbaren elektrischen Schläge der Zeitgedanken durchzittern seine Seele, er hört die fast unhörbaren Obertöne der geistigen Weltsymphonie seines Zeitalters. So wird er vor allem das, was jene Salonmodernen hochmodern nennen, in seinem wahren Lichte sehen: als Extravaganz, und auch nicht einen Augenblick in Gefahr kommen, der Ansteckung dieser

Torheiten zu verfallen. Er weiß aber auch, daß alle Extravaganzen in einer gewissen Not der Zeit wurzeln, aus einem wirklichen Bedürfnis erstehen, tatsächliche Errungenschaften übertreiben und verzerren, und dann ins Abgeschmackte und Ungeheuerliche umbilden, was ein echter Geschmack fordert.

Es ist von guter Vorbedeutung, wenn ein nach wahrem Gehalt moderner, d. h. gebildeter Geist den Modemeistern unmodern erscheint. So lachten „moderne" Kritiker des 18. Jahrhunderts, als sie zum erstenmal Schillers „Glocke" lasen, nach eigenem Geständnis sich fast zu Tode. Der Modemeister bedarf der grellsten Farben, das Auge des modernen Menschen im hohen Sinne errät die verschwimmenden Nuancen, die später einmal, wenn die Sonne der Zeit höher steht, glutfreudig aufleuchten werden.

Hie und da scheint jemand modern und sogar groß, weil er mit Geschick die allgemeinen Umrisse des Zeitgemäldes zu skizzieren versteht und sich so den Anschein gibt, als sei ihm der innerste Inhalt des Weltbildes aufgegangen. Er mag ja mit vorgetäuschtem Scharfblick die äußerliche Aufmachung des Welttheaters, die Gebärden der auf der Weltbühne auftretenden Personen, den Klang der Rede, den rohen Gang der Handlung überblicken, er mag sogar im Sinne des flüchtig erfaßten Weltschauspiels das Drama aufwickeln und zum Abschluß bringen können. Den Kurzsichtigen täuscht er. Die geheimen Triebfedern der Handlung hat er nicht erkannt; die unterirdisch fließenden leidenschaftlichen Motive sind ihm ewig verschlossen; der für seinen beschränkten Geist unhörbare Einklang einer nach ganz andern Lösungen hindrängenden tiefsten Sehnsucht der Zeitgenossen bleibt ihm ein Rätsel.

Das sind die falschen Impressionisten unter den Schöngeistern und Künstlern und Philosophen. Sie lassen bloß den äußeren Luftkreis auf ihr geistiges Auge wirken, sie bemessen alles nach dem sinnlichen Eindruck, den die Weltlandschaft und das Weltgeschehen auf die rohen körperlichen Sinne des Menschenpöbels machen, sie übersehen die tiefere, von dem innersten Mysterium der vorüberflutenden Welttragödie ausstrahlende Stimmung und ihre Einflüsse auf die wahrhaft Geistigen unter den Menschen. Die wahren Impressionisten, wahrhaft Gebildeten schauen die Idee in der körperlichen Hülle, das geheimnisvoll schimmernde Licht im wogenden Nebeldunst, sie spüren — nicht in ihren körperlichen Organen, wohl aber im Heiligtum der Seele — die Berührung der Kultur, der Kunst, des Menschengetriebes um sie herum.

Es gibt ein lautes Wettspiel um den Rekord in Kultur und Bildung, es gibt aber auch eine stille Mitarbeit, ein geheimnisvolles Einfühlen in den Gang des Weltgeschehens und Weltfortschrittes. Es gibt eine Weltauktion für die öffentliche Meinung, voll Trödelware, Geschrei, Betrug und Gezänke; das ist nicht die Intimität der Menschheit, die zu kennen der Mühe lohnte. Es gibt stille Werkstätten der Kultur und der Bildung, fern vom Marktgetöse, aus denen die Kunstwerke hervorgehen mit Ewigkeitswert für die Menschheit. Zu diesen Räumen muß man den Eingang finden.

Es ist schon viel gewonnen, wenn man sich durch die dichten Reihen der wertlosen Angebote durcharbeitet und die tonangebenden hohltönenden Tongebilde sog. moderner Bildung von seinem Weg drängt. Nur die bedeutenden, die wahrscheinlich überlebenden sollten uns eingehend beschäftigen. Zumal bei Dichtern, Künstlern und Romanschriftstellern braucht man nicht die ganze Front abzumarschieren; der Flügelmann macht es schon allein, nach ihm richten sich die Augen des Trosses. Die Führer muß man zu finden wissen, und deren sind wenige. Unter den Geführten und Nachahmern sind es wieder nur einige Typen, die man auslesen soll. Die übrigen, auch die namhaften, auch Tagesberühmtheiten, sind Automaten; man öffnet ihre Schätze mit einem einzigen Groschen aus dem Reichtum der Aristokraten des Geistes, als deren einstige Sklaven und nunmehrige Freigelassene sie ihre Emporkömmlingsgarderobe protzenhaft ausstellen.

Solches kritische, ruhig abwägende Sehen und Verstehen in Wissenschaft, Literatur und Kunst, Kultur und Mode, das ist ein kostbarer Teil wahrer moderner Bildung. Aber wie viel leidvoll gesammelte Erfahrung, wie viele mühevoll errungene Kenntnisse, wie viel Bescheidenheit und Selbstbeherrschung, wie viel Selbständigkeit und Charakter braucht man dazu! Um auf diesem Gebiet, ich will nicht sagen Künstler und Meister, sondern auch nur Schüler und Hörer zu sein, muß man tiefe, fest ausgebaute Grundlagen aufführen. Nur zwei davon können wir hier kurz andeuten. Sie wurden ausgewählt, weil sie im Kampf um die moderne Bildung die große Feldherrnkunst der wahrhaft Geistigen über die Zufallstaktik der Scheingebildeten hell aufleuchten lassen.

Wir meinen eine ausgereifte Schulung des Geistes und die Loslösung der großen Lebensfragen vom Spiel der Laune und den wechselnden Jahreszeiten des Gefühls und der Stimmung.

Will man Wahn und Wahrheit im modernen Empfinden unterscheiden lernen, so muß man seinen Geist zum Nachdenken und zum systematischen Durchdenken von Gedankenreihen schulen. Der falsche „Moderne" liebt nichts so sehr als logische Sprünge und das unmotivierte Übergehen von einem Gegenstand zum andern. Schmetterlingsnaturen, die kein Beharrungsvermögen im Nachdenken haben, bleiben immer Dilettanten der Bildung. Man muß eine Gedankenfolge verfolgen, bei ihr ausharren können. Das muß gelernt werden durch langsames Lesen, Durchkosten, Zergliedern ernster und schwerer Gegenstände.

Man muß seinen Geist schulen zur Fähigkeit des Einlebens in die Gedanken anderer. Denn nur so werden uns die Schätze der Vergangenheit zugänglich. Mangel an Bildung ist es, gleich alle Fäden auf den eigenen Webstuhl hinüberspringen zu lassen und stets nur sein eigenes Leinen zu verarbeiten; Mangel an Bildung ist es, die Geistesarbeit anderer alsbald in die Kleinheit des eigenen Denkens hineinzuzwängen und alles von seinem Standpunkt aus zu erklären. Das paßt für Ameisen, Bienen und Spinnen allenfalls, nicht für Menschen. Es gibt nichts Ungebildeteres als der Kehrreim: „Ich sehe das nicht ein, also gibt's das nicht; ich denke mir das Weltall so und so, also ist es nicht anders." Das Weltall pfeift auf dieses subjektive Gepiepe. Man muß sich sagen, daß wir vom Erbgut der Vergangenheit leben, und daß dieses Siegfriedsschwert echten Wissens, echter Bildung nicht aus dem Hallo und Hojaho von Athleten der Selbstberäucherung, sondern aus der beharrlichen Schmiedearbeit von Jahrtausenden ersteht. Ein wahrhaft geschulter Geist kennt daher keinen einseitigen Kult der Gegenwart, er hat Verständnis für die Vergangenheit und ihr Schaffen.

Diese Schulung des Geistes ermöglicht erst wahre Kritik. Man wandelt ziemlich sicher hindurch zwischen Leichtgläubigkeit und Kritiksucht, zwischen dem naseweisen und pedantischen Aufspüren aller Schwächen und einem oberflächlichen Einschwören auf Phrasen und Schlagwörter. Es gibt Leute, welche leichtgläubig sind wie die Götter Griechenlands, wenn irgendein olympisch redender Paris ihnen einen Apfel reicht, der ihrer Eitelkeit und Leidenschaft wohlschmeckt, und dieselben sind in kritischen Gründen erfinderisch wie weiland der erfindungsreiche Odysseus, wenn es sich darum handelt, ein Troja zu zerstören, dessen Türme und Mauern dem eitlen Herzen und dem stolzen Verstand unbequem geworden sind. Halbgebildeten, die eingebildet sind, gilt immer nur als überzeugender

Grund, was das bestätigt, das sie wissen, was zu dem paßt, das sie bereits annehmen. Gründe, die ihre Einbildungen widerlegen, empfinden sie als geistige Mißhandlung. Sie nehmen nur jene Beweise an, welche Eintrittsgeld zahlen und versprechen, hübsch stillzusitzen und mit Schauern der Andacht auf das Orakel zu lauschen, das man sich aus dem Konversationslexikon geholt hat. Jahrmarktwissen. Im Gegensatz dazu ist der Geist des wahrhaft Gebildeten wunderbar empfänglich für Belehrung und Fortbildung: weich wie Ton und Wachs, wenn zunächst das Modell hergestellt wird für die Weltanschauung; hart wie Marmor, wenn einmal das Werk zur Tat und Überzeugung geworden ist.

Diesen Ernst des Denkens, dieses Beharrungsgesetz für das sicher Erkannte bringt der wahrhaft Gebildete in erster Linie in den grundlegenden Fragen der Religion und Weltanschauung zur Geltung.

Der Scheingebildete, Verbildete erlebt in einemfort Offenbarungen: Offenbarungen einer neuen Weltanschauung, Offenbarungen einer wunderlichen Moral, Offenbarungen in Literatur und Kunst, Offenbarungen wie Sternschnuppen im August. Das rührt daher, daß es in seinem Innern so finster und neblig ist, daß ihm jedes verlorene Stückchen eines Kometenschweifes als Sonne erscheint, die in die dunkle Leere seines Lebens hineinleuchtet. Und dennoch gilt ihm eigentlich nur das als Offenbarung, was ihm gefällt, was klein genug ist, um von seinem eigenen Kerzenstümpchen beleuchtet zu werden, oder selbsthell genug, um in einem lichtlosen Bildungskämmerchen den Eindruck von Tag hervorzubringen.

Der modern Gebildete im wahren Sinn leidet nicht an dieser Überernährung mit Offenbarungen. Er wirft das hohe Wort nicht weg an eitle Ware. Dieses Wort bezeichnet ihm die höchsten Güter der Einsicht und des künstlerischen Genusses. Natur und Kunst offenbaren uns hie und da das Ungeahnte, Unaussprechliche, wenn einmal Gott sie ansieht und anhaucht. Es sind säkulare Gaben. Vor allem darf man bei den höchsten Fragen des Lebens mit diesem Machtwort nicht spielen.

Schon die Geschichte lehrt, daß Religionen und Weltanschauungen keine Augenblicksgeburten, keine Marktware, kein Sportartikel sind. Man wird nicht Religionsstifter über Nacht. Man erfindet nicht Religionen am Schreibtisch und vertreibt sie nicht durch populärwissenschaftliche Vorträge. Heute will jeder Eintagsphilosoph Religionen entdecken. Nichts ist leichter zu sagen als: „Das Christentum ist überlebt, machen wir mal eine neue Religion." Etwas Mitleid und Liebe, etwas Kant und Schleier-

macher, ein Döschen Spinoza und Goethe, ein bißchen Mystik und unendlich viel Phrase — siehe, die Mixtur ist fertig! Die Partitur unseres Christentums ist so unendlich reich, daß jeder, der etwas Einfühlung und Nachahmungsfertigkeit besitzt, im Augenblick aus jeder Seite eine neue Weltsonate herausstehlen kann.

Die heutige Rückkehr zur Religion ist keine Rückkehr des verlorenen Sohnes. Es ist ja wahr: Man hat bitter gehungert im Lande des Materialismus und Atheismus, und man besinnt sich auf die Seelenerhebungen in der alten religiösen Heimat; aber man hat den Glauben in den Höhlen der Lust und des autoritätslosen Denkanarchismus verschwendet und muß sich nun eine neue Religion um billiges Geld kaufen. Die herrschenden religiösen Bestrebungen sind gewiß keine Komödie und keine Pose, sie sind blutiger Ernst und echte Sehnsucht; sie wollen aber Religionen machen, erfinden, konstruieren, während wahre Religion gottgegeben ist und wächst. Sie müssen wieder ungeschulte Handlanger und Gesellen werden, diese modernen Religionsmacher, weil sie keine Meister anerkennen; sie stümpern und werden Jahrzehnte stümpern, bis sie sich wieder auf das religiöse Kunstwerk der Offenbarungsüberlieferung besinnen. Hier allein vermählen sich Vernunft und Glauben, Willen und Gemüt, während alle neuen Religionsersatze Gefühl und Stimmung einseitig betonen. Das, sagt man, entspreche allein modernem Empfinden.

Die wahre kritische Bildung lehrt, daß man nicht die höchsten Fragen der Menschheit in Gefühl und Stimmung auflösen und in Ästhetik — das ist für viele der Gipfel der Weisheit — umwandeln darf. Man würde so Wissen vom Glauben trennen; die Stimmung soll dann den Abgrund zwischen beiden überbrücken. Ein Mensch aber, der anders denkt und anders glaubt, beides, Denken und Glauben, im Gegensatz zueinander pflegt, verdient den Orden für intellektuelle Charakterlosigkeit. Er ohrfeigt den Verstand mit dem Glauben, und wenn der Verstand zu Tische sitzt, muß der Glaube hungern.

Wir rühmen uns etwas anmaßend einer ästhetischen Vollkultur. Haben es so weit gebracht, daß wir einen Mangel an Harmonie und Schönheit als physischen Schmerz empfinden und über einen Defekt an Grazie bis zur Ohnmacht erbleichen. Aber für mich, ich gestehe es, klingt dieser ästhetische Angstschrei fast hysterisch, denn es ist bekannt, daß die ganz großen Ästheten und Kraftnaturen über solche Wehleidigkeit lächeln. Das Anfassen aller Dinge mit ästhetischer Gebärde ist unästhetisch, weil un-

harmonisch und unwahr. Es ist das ein Rückschwung; wir leben nur von Reaktionen Tag um Tag, das ist höchst modern. Als die Rührseligkeit über die Nihilisten an der Mode war bei der revolutionären Jugend, sagte man: „Ein gutes Paar Stiefel ist mehr wert als die Sixtinische Madonna." Jetzt will man aus ästhetischer Rache für diese Kunstblasphemie jedes Beefsteak ästhetisch anfassen. Und das ist doch noch ein unschuldiges Vergnügen. Was will es aber heißen, wenn man Religion und Moral nur noch unter dem Gesichtspunkt des Schönen, ja des körperlich Schönen betrachten will! Schön sind sie freilich, weil harmonisch, weil rein, weil göttlich, aber nicht bloß schön, und schon gar nicht bloß körperlich schön. Sie sind schön, wenn und weil sie wahr, harmonisch und lieblich sind; sieht man an ihnen nur das Schöne, das sinnlich Schöne, so muß man ihnen so viel Seele entziehen, bis das Geistige, das Himmlische aus ihrem Antlitz schwindet und die Glut der Sinnlichkeit sich aus den finstersten Tiefen heraus auf ihre Züge sinnberauschend legt.

Es gibt zwei Kräfte, welche miteinander ringen im Kampf um den Menschen. Die eine setzt sich aus allen möglichen Komponenten des Zeitgeschmacks und der Zeitströmung zusammen; sie wurzelt ganz in der Gegenwart mit allen ihren Tagesschöpfungen und armseligen Vergänglichkeiten. Die im Banne dieser Zeitkraft stehen, halten sich für die Erstgeburt des Zeitgeistes, weil sie, mit dem ganzen Trödeltand des Modemarktes behangen, die Laute des öffentlichen Geschmacks in der Hand, wie ein zweiter Orpheus alle des selbständigen Denkens unfähige Lebewesen um sich versammeln. Sie ahnen nicht, die Ärmsten, daß auf ihr unseliges Ödipushaupt die Verderbnis der Tageskrankheiten vom Orakel der Vernunft bereits abgeladen wurde; sie ahnen nicht, daß der Griffel der Kulturgeschichte bereits die ersten Kapitel ihrer Donquichoterie verzeichnet hat; sie schweben noch durch die vor Bewunderung zitternden Reihen ihrer Anbeter, und schon geht das mitleidige Lächeln aller vernünftigen Zeitgenossen in das homerische Gelächter der ernüchterten Zukunft über.

Die andere Kraft hat Ewigkeitsgehalt. Es fließt ein tiefer Strom ewiger Kunst und ewiger Schönheit, ewigen Geschmacks und ewiger Philosophie durch die Menschheit. Die an seinen Ufern wandeln, die in seinen Wassern baden, die aus seinen Kräften schöpfen, werden zu Kindern des ewig Vernünftigen und unauslöschlich Schönen. Sie erleben in sich alle Begeisterung der großen Kunstepochen und allen Aufschwung, der von unvergänglichen Kunstschöpfungen ausgeht; sie lassen in ihrem Geiste sich

widerspiegeln alle Harmonien des Guten und Schönen und alle Leuchten der Erhabenheit des ewig wahren Wissens. Sie kennen nicht den hastenden Schritt des zu den neuesten Literaturgastmählern atemlos stürmenden Modesklaven; sie entdecken mit köstlichem Gleichmut in allen Lächerlichkeiten des Zeitgeschmacks das ewige Symbol des menschlichen Unverstandes und spinnen daraus mit kunstgeübten Fingern das Gleichnis der Vergänglichkeit; mit aristophanischem Humor sammeln sie die Kunst- und Weisheitsextravaganzen der „Modernen" zu einer prachtvollen Komödie der Weltnarrheit. Was die hypnotisierten Zeitgenossen bis zur Raserei entzückt, erzeugt in ihnen den unnachahmlichen Wohlgeschmack an unbewußt Komischem. Sie werden von den Zeitkrankheiten erlöst durch das befreiende Lächeln der Ironie.

Diese Kraft der ewigen Werte ist aber nicht ätzend und verheerend, sie ist mild und aufrichtend. Sie findet überall das Unendliche und Unvergängliche. Die von dieser Kraft erfüllt sind, stoßen mit graziöser Hand den Wust der Geschmacklosigkeiten und Unwahrheiten auseinander und heben daraus beim ersten Griff das verborgene Geschmeide des ewig Menschlichen hervor.

Sie suchen vor allem Klarheit, nicht gleißenden Schein, sie freuen sich an Reinem, nicht an Pikantem, sie lieben das geistig Erhebende, nicht das Nervenerregende, den Geistestrank, nicht den Sinnenkitzel. Sie glauben nicht bloß an die Schönheit und Güte der Gegenwart, sie finden in allen Zeiten Güte und Schönheit und glauben an ihre ewigen Gesetze. Sie versinken nicht im Strom des Vergänglichen, denn sie wandeln an den Ufern der Ewigkeit und lauschen ihren Stimmen.

Stanislaus von Dunin-Borkowski S. J.

Vom Grabe des hl. Petrus: Funde und Feinde.

Ein eigenartiges Zusammentreffen hat es gewollt, daß gerade in unserer ereignisschweren Zeit die Blicke sich mehr als je auf den Völkerhirten bei Petri Grab richteten. Die gequälte Menschheit horcht hoch auf, so oft vom Felsen Petri ein mildes Friedenswort ausgeht. Die politische Welt sieht sich durch Italiens Teilnahme am Krieg unausweichbar vor die schwere „römische Frage" gestellt. Und zur selben Zeit wird auch die Aufmerksamkeit der gelehrten Kreise zum Sitz der katholischen Einheit, auf das Grab des Apostelfürsten gelenkt.

In dieser Zeitschrift (Bd. 90, S. 555 ff.) ist von der bedeutsamen Ausgrabung Stygers in S. Sebastiano berichtet worden. Mit den Resten des verschütteten Heiligtumes stieg ein Stück Gemeindeleben der römischen Christenheit eindrucksvoll empor, aus jener Frühzeit, da die ehrwürdigen Gebeine Petri und Pauli ad catacumbas vorübergehend gebettet waren und Scharen von Gläubigen da beteten und feierten. (Von 257 bis etwa 350.)

Der Fund ist archäologisch hochbedeutsam. Für den römischen Primat bringt er unmittelbar keine neue Erkenntnis. Aber wer Empfindung besitzt für die feinen Offenbarungen geschichtlichen Lebens, das aus Ruinen und Überresten redet, auf den wird es nicht ohne Wirkung bleiben, wenn er die römische Christengemeinde in so früher Zeit mit sicherer Selbstverständlichkeit sich des Besitzes der Apostelgräber und ihres Segens freuen sieht. In greifbar lebendiger Wirklichkeit stellen uns die neuen Funde vor Augen, was Petri Grab den Römern war, und so werden auch sie ein eigenartiges Zeugnis für Petri Anwesenheit in Rom.

So mag es sich auch psychologisch erklären, daß H. Lietzmann nach Darlegung der Stygerschen Ausgrabungen sich gedrungen fühlt, mit Nachdruck für die alte katholische Überlieferung vom Martertod der Apostelfürsten in Rom einzutreten, und daß die Wissenschaft in weitem Umfange dieser ehrwürdigen Überzeugung der Kirche beipflichtet, nachdem sie sie allzulange

aus „tendenziös-protestantischen, dann aus tendenz-kritischen Vorurteilen“ [1] bestritten hat.

Soll man sich nun wundern, wenn angesichts solcher Schwenkung manche „Unentwegte“ alle Kräfte zusammenfassen, um ihre abwehrende Stellung auch weiter zu behaupten und die Abschwenkenden womöglich zum Stehen zu bringen? Adolf Bauer, Professor für alte Geschichte an der Universität Wien, hat den Versuch unternommen [2].

Hätten wir es nur mit der Herausforderung eines händelsüchtigen Rufers im konfessionellen Streit zu tun, wir würden ihn billig sich selbst überlassen. Aber hier meldet sich ein Gelehrter zum Wort, der in der historisch-kritischen Wissenschaft einen Namen hat. Und auch in diesem Vorstoß gegen Petri Grab arbeitet er mit der Methode des überlegenen Fachmannes. Seine Kampfansage gegen die „Legende“ (!) vom römischen Martyrium des Petrus und Paulus wird die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Sie wird auch manche, die Rom und seinen Ansprüchen ewig gram sind, wieder aus ihrem Schweigen hervorlocken, in das sie sich ob der schier katholischen Sprache der Wissenschaft verwiesen sahen. Denn Bauer hat sich in seiner Arbeit weite Ziele gesteckt. Die Bedeutung seiner Arbeit liegt allerdings nicht darin, daß er sachlich neue Momente geltend zu machen hätte. Nur die uralten, längst bekannten Zeugnisse werden behandelt — und sie nicht vollständig. Alle einzelnen Einwände sind schon vor ihm erhoben und beantwortet worden. Das auf den ersten Blick Eindrucksvolle liegt vielmehr auf taktischem Gebiet. Bauer glaubt durch einen methodisch angelegten Angriff die altehrwürdige Stellung vom römischen Aufenthalt und Martyrium der Apostelfürsten bezwingen zu können, trotzdem sie noch jüngst von Fachkreisen als uneinnehmbar bezeichnet wurde. Das ist in der Tat ein Alarmruf. Indem er sich auf eine Anzahl der einschlägigen Tatsachen und Erwägungen beschränkt, fügt er diese aber mit unleugbarem Scharfsinn und nicht geringer Zähigkeit des Denkens zu einer Gesamtauffassung zusammen, welche die überlieferte Anschauung vom Martyrium der Apostel geradezu ausschließen soll. Er begnügt sich nicht mit einzelnen Vorstößen; er geht aufs Ganze. Darum wird es unsere Aufgabe sein, nicht nur das vorliegende Quellenmaterial

[1] Harnack, Chronologie der altchristlichen Literatur I 244.

[2] Die Legende von dem Martyrium des Petrus und Paulus in Rom, in Wiener Studien, Zeitschrift für klassische Philologie, 38. Jahrg., Heft 2, S. 270—307. Ausgegeben im Sommer 1917.

einer wichtigen Frage der christlichen Urzeit wieder einmal zu prüfen, sondern auch einen Standpunkt zu gewinnen, der auch unserseits einen freien Überblick über die Gesamtfrage gewährt.

Allerdings erweckt die Abhandlung Bauers von vornherein ein starkes Mißbehagen, das wir nicht verhehlen wollen. Nach dem Titel will Bauer vom Martyrium Petri und Pauli zu Rom reden. Die Beweisführung geht in ihrem Kernstück nur auf eine Bestreitung dieses Martyriums. Liest man aber das zusammenfassende Schlußwort, so erfährt man zu seinem Staunen, daß nunmehr nicht nur die Tatsächlichkeit des römischen Martertodes gefallen ist, sondern eben damit auch „die Grundpfeiler der Machtstellung der römischen Kirche". Da besteht doch ein arges Mißverhältnis von Beweisgründen und Schlußfolgerung. Oder ist sich Bauer nicht klar darüber, daß die Frage vom römischen Primat im Grunde ganz unabhängig ist vom Martyrium und selbst vom Aufenthalt Petri in Rom? Aber darüber hätte ihn doch ein Handbuch der katholischen Glaubensbegründung belehren können. Ist es etwa eine unbillige Zumutung, daß man sich zuerst über die katholische Lehre vergewissere, bevor man über sie starktönende Urteile abgibt? Aber freilich, ob nicht gerade das vorgetäuschte Ziel „die Ansprüche der Kirche als Weltherrin" (S. 307) bloßstellen zu können, Bauer zu so angelegentlicher Verfolgung seiner Frage gereizt hat? Doch stellen wir diese Bedenken einstweilen hintan und wenden uns der nächsten Frage zu, wie es sich mit dem Blutzeugnis der beiden Apostel in Rom verhält.

Bauer stellt an die Spitze seiner Untersuchung einen allgemeinen Leitsatz. Er schafft sich dadurch einen weiten Platz, um darauf bauen zu können. „Um für die Beurteilung der auf das Martyrium des Petrus und Paulus und auf ihre Gräber bezüglichen Schriftstellernachrichten den richtigen Gesichtspunkt zu gewinnen, ist (also) von dem auszugehen, was uns sonst über Märtyrer und Märtyrerkult der ältesten römischen Gemeinde bekannt ist" (S. 277). Denn „hier wie sonst in der wissenschaftlichen Forschung haben solche allgemeine, auf anderen Wegen gewonnene Erkenntnisse den Maßstab für die Beurteilung des einzelnen zu bilden" (S. 276). Solche Grundsätze sind nun ja sehr dehnbar, und erst die Anwendung entscheidet über ihren Wert; auch können manche üble Erfahrungen gerade auf dem Gebiet der urchristlichen Forschung nur mißtrauisch gegen die allgemeinen „Erkenntnisse" machen. Aber in diesem Falle kann die Erörterung des berufenen Grundsatzes zu vertiefter Einsicht in unsern

Gegenstand führen. Wer zudem weiß, welche Rolle gerade in letzter Zeit die Aufstellungen über Märtyrer- und Heiligenkult und ihren Ursprung gespielt haben, wird diese von Bauer aufgeworfene Frage nicht umgehen. Sie soll auch unserer Untersuchung zur Grundlage dienen.

Was ist uns also „sonst über Märtyrer und Märtyrerkult der ältesten römischen Gemeinde bekannt"? Bauer meint: nichts. Wir meinen: doch zunächst dieses, daß die römische Gemeinde die Grundlagen des Märtyrerkultes mit der ganzen übrigen Christenheit teilte. Und diese Grundlagen ruhen nirgendwo anders als im Evangelium. „Das Evangelium Christi ist es, das die Märtyrer macht." Es sind die Worte eines, der es selbst erlebte und mit seinem Blute besiegelte [1]. Nein, die Vorstellung vom christlichen Märtyrer, der durch den Erweis der höchsten Opferliebe vom Heiland im Himmel erhöht wird und darum auf Erden besondere Verehrung verdient, ist kein Erzeugnis menschlicher Begeisterung, noch weniger fremden Einflusses. Christus der Herr selbst hat das Bild des Blutzeugen um seines Namens willen und seiner Würde in allen Grundzügen entworfen. — Nichts Ergreifenderes als die Abschiedsworte des Heilandes zu seinen Jüngern. Als Freund zu Freunden will er in die wehmütig bedrückte Stimmung der Scheidestunde Trostesworte sprechen, und triumphierend klingt seine Rede aus: „Vertrauet, ich habe die Welt besiegt." Aber seltsam, an eben dieses Trostvermächtnis knüpft er die sehr bestimmte Voraussage, daß auch sie um seinetwillen leiden müssen. Ist das nicht ein Widerspruch? Das wäre es, wenn der Herr nicht das Leiden der Jünger unmittelbar an sein eigenes herangerückt hätte, dessen vorauseilende Schatten ihn zur Stunde schon umfangen. Noch diese Nacht wird es über ihn kommen, für die Welt aber der Anbeginn der Erlösung. Und zwischen diesem seligen Leiden mit seiner folgenden Herrlichkeit und dem Leiden der Jünger knüpft nun der Meister die innere Verbindung: „Der Jünger ist ja nicht über den Meister; haben sie mich verfolgt, so werden sie auch euch verfolgen." Und zart schlingt er die Bande seiner besondern Liebe um alle kommenden Blutzeugen mit den Worten: „Eine größere Liebe hat niemand, als daß er sein Leben hingibt für seinen Freund." Er ist im Begriff, sein Leben hinzugeben zum Erweis dieser höchsten Liebe. Ist es nicht wie ein leises Werben, daß, wem es gegeben ist, nun eine gleiche Liebe zeige? Wie hat doch im Scheine der Abschiedsstunde, der Leidensstunde, jene Seligpreisung aus der Bergpredigt greifbaren Inhalt gewonnen: „Selig seid ihr, wenn sie euch um meinetwillen schmähen und verfolgen.... Freut euch und frohlocket, denn euer Lohn ist groß im Himmel", denn „wer mich vor den Menschen bekannt hat, den werde ich vor meinem himmlischen Vater bekennen". Dort werden sie, seine Jünger, „auf ihren Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten". Ob die Jünger ihren Meister verstanden haben; ob das Ideal des Märtyrers in ihrer Seele Leben gewann? Wovon anders spricht denn die

[1] Cypr. ep. 38 (ed. Hartel 580—581).

Freude, die aus ihren Augen leuchtet, da sie nach erlittener Geißelung vom Hohen Rat hinweg gingen, „freudig, daß sie gewürdigt waren, um des Namens Jesu Schmach zu leiden" (Apg. 5, 41). Es ist das Echo auf jenes „Selig seid ihr". „Selig seid ihr", ruft darum Petrus den Gläubigen angesichts der losbrechenden Verfolgung zu, „wenn ihr um des Namens Christi willen geschmäht werdet, denn die Ehre und Herrlichkeit und Kraft Gottes und sein Geist ruht auf euch" (1 Petr. 4, 14). Es ist eben der Heilige Geist, den der Herr seinen Jüngern als Sachwalter und Wortführer verheißen hatte, wenn sie vor Königen und Fürsten ständen[1]. Keiner aber hat mit glühenderer Leidenschaft das hohe Lied der Märtyrerherrlichkeit gesungen als Paulus, der Vielgeprüfte; ihm ist in mystischer Ergriffenheit sein Leiden in Wahrheit „Christusleiden", er trägt die „Malzeichen Christi an seinem Leibe".

Was so im eigentlichen Wurzelboden des Christentums angelegt war, mußte natürlich Gemeinbesitz aller Christen sein. Und in der Tat steht kaum eine andere Tatsache aus der Urchristenheit so fest als die allgemeine religiöse Hochschätzung und Verehrung der Märtyrer. Und das gilt auch für Rom. Klemens, der römische Bischof am Ende des ersten Jahrhunderts, ist vollgültiger Zeuge, und gerade in jener Stelle seines Korintherbriefes, die in Bauers Arbeit eine so wichtige Rolle spielt und die uns noch beschäftigen wird. Es spricht eben aus Klemens' Brief derselbe Geist, den Paulus ein Menschenalter zuvor bei der römischen Gemeinde voraussetzte und stärkte, da er ihr die geistesgewaltigen Worte zurief: „Wer wird uns scheiden von der Liebe Christi? Etwa Trübsal oder Angst oder Hunger oder Blöße oder Gefahr oder Verfolgung oder Schwert....?" „Ich bin nämlich der Meinung, daß die Leiden der gegenwärtigen Zeit nicht der Rede wert sind im Vergleich zur künftigen Herrlichkeit, die sich an uns offenbaren soll" (Röm. 8); es ist derselbe Geist, den ein Menschenalter später der römische Hermas in seinem „Hirten" bezeugt (z. B. Sim. IX, 28). Wer gegenüber diesen offenliegenden Begebenheiten nach fremden Quellen der christlichen Märtyrerverehrung sucht, der kann sich wohl den Ruhm einer geistreichen Kombination erwerben — denn auch hier gilt: wer sucht, der findet; — nimmermehr aber den besseren Ruhm, einen klaren Blick für die einfache Wirklichkeit zu haben. —

Natürlich war mit dem Gemeinbesitz der Märtyrerverehrung als der Teilhaber an der Himmelsglorie des Heilandes noch kein ausgebildeter

[1] Vgl. was A. Harnack ausführt über die früheste Auffassung der Martyrien als besondere Offenbarungen des Heiligen Geistes, in Sitzungsberichte der Berl. Akademie 1910. Ähnlich K. Holl in Neues Jahrbuch für das klassische Altertum 33 (1914) 521 f.

Kult gegeben. Aber wie auf so vielen Gebieten des urchristlichen Lebens sind auch hier von Anbeginn die lebensschwellenden Keime vorhanden; sie werden sich zur gegebenen Zeit und nach Maßgabe des umschließenden Erdreichs entfalten, in äußerer Mannigfaltigkeit, im Innern aber wesensgleich[1].

Das sind einige Grundzüge unserer Kenntnis von der ältesten Märtyrerverehrung, längst nicht die einzigen, auch nicht für die römische Gemeinde insbesondere genommen. Aber sie genügen bereits, um uns ein Urteil über Bauers einschlägige Meinung zu ermöglichen.

Er hat bei der gleichen Frage nach unserer Kenntnis der Märtyrerverehrung in der römischen Gemeinde nur eine Tatsache der Beachtung wert gefunden. Es ist das die von H. Achelis[2], wie es scheint, erwiesene Tatsache, daß die römische Gemeinde vor 200 eine öffentliche, liturgische Gedächtnisfeier ihrer Märtyrer nicht kannte. So müsse man schließen nach Ausweis des ältesten römischen Festkalenders vom Jahre 354, des sog. Kalender des Philokalus.

Der Befund des Kalenders ist allerdings auffällig. Und man wird wohl schließen müssen, daß Märtyrer der beiden ersten Jahrhunderte keine öffentliche Gemeindefeier hatten. Aber daraus folgt keineswegs, daß die Erinnerung an sie ausgelöscht war. Es wäre das auch kaum vorzustellen: der Senator Apollonius, der unter Commodus (180—192) litt; Justinus (um 160), der an Senat und Kaiser seine Verteidigungsschriften richtete, der eine Stellung als bekannter Lehrer in der Stadt eingenommen hatte; die Märtyrer, die er in seinen Schriften nennt; der römische Bischof Telesphorus (125—136), der vom berühmten Irenäus bezeugt ist; Ignatius von Antiochien (107), der in seinem Brief an die römische Gemeinde zum voraus ein unsterbliches Denkmal seines Opfertodes in der Hauptstadt setzte: die alle sollen in der römischen Gemeinde vergessen sein?

Warum bringt aber der römische Kalender ihre Feste nicht? Gestehen wir es zu: wir wissen es nicht. Jedenfalls geht es nicht an, sein Schweigen eindeutig zu erklären: jene Märtyrer waren vergessen.

Übrigens dürfen wir doch nicht übersehen, daß ja ein Fest der hll. Petrus und Paulus gefeiert wurde. Eben jene translatio vom Jahre 258. Das Fest wurde doch nicht nach einem Einfall der Phantasie geschaffen. Noch ein zweites Fest des hl. Petrus führt der Kalender auf: VIII kal. Martias natale Petri de cathedra, Petri Stuhlfeier. Seine geschichtliche Wurzel ist allerdings schwer zu erkennen.

---

[1] Daß in Kleinasien die Heiligenverehrung sich früher und klarer ausspricht, ist zuzugeben. Die volle Erklärung liegt in der früheren und reiferen Entfaltung des christlichen Lebens, in dem dort zuerst sich zeigenden Gegensatz zum Kaiserkult. Die äußere, kultische Verehrung ist in Rom, wenn überhaupt von außen angeregt, viel wahrscheinlicher durch die eng verbundene Kirche von Afrika überkommen.

[2] Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert, in den Abhandlungen der kgl. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen, philos.-histor. Klasse. Neue Folge III.

Wie mißlich es ist, das Schweigen des Kalenders gleich „Nichtwissen der Gemeinde" zu setzen, zeigt derselbe Kalender in seiner Liste der Depositio Episcoporum, die nur bis Dionysius († 268) hinaufreicht. Wird man schließen: also hat die römische Gemeinde von früheren Bischöfen nichts gewußt (und nach Bauer müßte man vielleicht sagen: sie haben nicht existiert!)? Zum Unglück folgt im Chronographen nach den beiden genannten Listen eine römische Bischofsliste, die mit Petrus beginnt.

Auch Achelis muß gestehen, daß im römischen Kalender einige Märtyrer fehlen, die in der lebendigen Erinnerung lebten (a. a. O. 17), und daß ferner ein ähnlicher Kalender aus Karthago, wo auch nach Achelis die Erinnerung der Gemeinde in ihre ältesten Zeiten zurückging, doch nicht ganz vollständig sei, sei es aus Mangel an Quellen, oder weil er von vornherein nur eine Auswahl von Märtyrern geben wollte (S. 26). Wir fügen hinzu: oder aus einem andern Grunde. Und dieselbe Unmöglichkeit einer bestimmten Antwort gilt auch für den römischen Kalender.

Ohne Zweifel ist es eine auffallende Feststellung, die für die verschiedene Entwicklung des Märtyrerkultes in den verschiedenen Gemeinden hohe Bedeutung hat. Sie beweist aufs neue, daß die Entfaltung des religiösen Lebens kein Schema kannte: waren doch zu gleicher Zeit die Märtyrerfeste im Orient und in Afrika schon eingebürgert. Aber noch auffallender ist es, daß Bauer diese Tatsache so geflissentlich von unsern anderweitigen Kenntnissen isoliert hält. Warum wohl blendet er seinen Blick für alles Umliegende ab? Wir bleiben nicht lange im Zweifel. Bauer braucht ein freies Blickfeld, das auf der römischen Seite nur jene eine Tatsache aufzeigt und auf der andern Seite bis in den fernen Orient reicht. Auch da hat er schon einen ganz bestimmten Vorgang ins Auge gefaßt, und schon hat sein Geist eine Brücke zwischen beiden geschlagen. Sein Blick fällt auf den Heroen- und Herrscherkult. Der hellenistische Osten ist ja die Heimat dieser menschenvergötternden Verehrung. Nun ist die Herleitung des Märtyrerkultes aus dem hellenistischen Heroenkult in manchen Kreisen Mode, trotzdem bekannt ist, daß die Christen den Herrscherkult bis in den Tod ablehnten, ja diese Ablehnung vor allem die Verfolgung begründete. Darum meint Bauer, auch für die erneute Behauptung einer erneuten Begründung entraten zu können. Und auch das „erklärt" sich jetzt aufs beste, daß im Orient der öffentliche Märtyrerkult anerkannt ist, zu einer Zeit, wo Rom noch keine Spur davon aufweist. Und nun taucht vor Bauers Geist die kühne Gedankenverbindung auf, ein Bogen, der sich vom Morgenland bis nach Rom schwingt und unmittelbar seine Auffassung vom Martyrium Petri und Pauli zu tragen berufen ist.

Also in Rom vor 200 keine „liturgische" Spur eines öffentlichen Märtyrerkultes, somit auch nicht eines Kultes der Apostelfürsten. Also,

betont Bauer nachdrücklich, auch keinerlei Erinnerung in der römischen Gemeinde an ihre großen Blutzeugen in den vorigen Geschlechtern, und noch viel weniger eine Kunde von ihren Gräbern. Das ist, gibt Bauer zu, befremdend, muß aber wie so vieles Befremdende von der üblichen Anschauungsweise hingenommen werden, wenn die wissenschaftliche Erkenntnis es fordert. Und sie fordert es; denn es gibt einen Satz — auch Lietzmann hat ihn ausgesprochen —, der lautet: „Für solche Dinge (wie ein Märtyrergrab) in der ältesten Zeit gibt es überhaupt keine ‚historische', sondern nur eine ‚liturgische' Überlieferung; wo diese fehlt, stehen wir vor dem Nichts" (S. 277). Ein Machtspruch! Nur ganz schüchtern wagt man die Gegenbemerkung: Ist denn dieser Spruch wirklich so grausam unerbittlich? Wenn die Christen — auch die römischen — ihre Märtyrer nachweislich so hoch in Ehren hielten; wenn in Rom nach Ausweis der Katakombenforschung und ganz im Einklang mit dem herrschenden pietätvollen Gedenken der Verstorbenen selbst bei den Heiden auch die Christen von den ersten Zeiten an ihre Gräber heilighielten; wenn Gräber der Christen und die Kunde davon sich doch nachweislich erhielten, auch aus dem ersten Jahrhundert[1], auch ohne „liturgische" Überlieferung, ist es da etwas so Undenkbares, daß in der Gemeinde sich die Erinnerung an die größten Toten und die Kenntnis ihrer Gräber erhielt, auch ohne öffentliche liturgische Feier? Und wenn nun um 200 der römische Priester Gajus auf die Gräber der beiden Apostel hinweist wie auf einen wohlbekannten, selbstverständlichen Besitz, ist dieses so ganz zufällig auf uns gekommene Zeugnis nicht vielmehr anzusehen wie die zufällig höhergehende und darum sichtbare Welle in einem längst dahingleitenden Strom der Überlieferung? — Aber Bauer will nun einmal vor dem „Nichts" stehen. Doch woher soll dann der Märtyrerkult gekommen sein? Nun gerade diese „Leere" oder — auf die römische Urgemeinde bezogen — diese „Gleichgültigkeit" der ersten zwei Jahrhunderte gegenüber Märtyrerkult und Märtyrergrab ist wie geschaffen, um aus dem christlichen Osten mit seiner hellenistisch-heidnisch geschwängerten Luft den so ganz „unevangelischen" Kult einströmen zu lassen. Bis um 200 ist der Vorgang schon fast zu Ende gediehen; mit dem Jahre 258 sehen wir die Verehrung der Märtyrer in ihren Hauptvertretern, Petrus und

[1] Alle tituli der ältesten Kammern in S. Domitilla und S. Priscilla weisen durch ihren Fundort wie durch ihre Nomenklatur und ihre Paläographie auf das Ende des 1. und den Anfang des 2. Jahrhunderts.

Paulus, in der Gemeinde fest eingewurzelt. So hätten wir hier ein neues, schlagendes Beispiel von der so viel behaupteten Hellenisierung des Christentums vor Augen. Es wäre für Bauer nur noch interessant, auch die treibenden Kräfte dieser religionsgeschichtlichen Umbildung aufdecken und in ihrer allmählichen Wirksamkeit beobachten zu können. Das die von Bauer eingeschlagene Gesamtrichtung bei seinem Erklärungsversuch der „Legende vom Martyrium des Petrus und Paulus in Rom"!

Eine Hypothese! Denn daß sie einstweilen mehr sei, wird auch ihr Urheber nicht behaupten wollen. Wir haben ihre Grundlage schon vorläufig geprüft. Nun kommt die entscheidende Frage: Was sagen die geschichtlichen Tatsachen, was sagen die Einzelzeugnisse in ihrer Gesamtheit zu der Konstruktion? Diese forderte ja eine „Leere" in der römischen Überlieferung. Wenn man nun von der überlieferten Auffassung unserer Frage herkommt, hat man allerdings einige Mühe, die Vorstellung von der „Leere" der Überlieferung während des 2. Jahrhunderts ernstlich zu vollziehen. Denn — abgesehen von unsern Bedenken bei den allgemeinen Erwägungen, die eine solche Leere fordern — man sieht sich einer ganzen Reihe von Zeugnissen gegenüber, die zwischen 100 und 200 mehr oder minder ausdrücklich vom römischen Martyrium der beiden Apostel zu sprechen scheinen. Noch aus den letzten Jahren des 1. Jahrhunderts haben wir den Brief des römischen Bischofs Klemens an die korinthische Gemeinde, in dem nach fast allgemeiner Anschauung die fragliche Überzeugung ausgesprochen ist. Wenig später[1] gebraucht Ignatius von Antiochien in seinem geistdurchglühten Schreiben an die römischen Christen Worte, die dieselbe Auffassung nahelegen. Um 170 erwähnt Dionysios von Korinth gegenüber dem Bischof Soter von Rom das Martyrium der beiden Apostel als eine altbekannte Tatsache. Um 180 beruft sich Polykrates von Ephesus in seinem Streite mit dem römischen Bischof Viktor auf die Gräber der „großen Leuchten", die in Asien seien[2], offenbar — auch Bauer anerkennt es — als Antwort darauf, daß sich Bischof Viktor für die Osterpraxis Roms auf Petrus und Paulus gestützt hatte" (S. 295). Um 200 endlich weist der römische Priester Gajus — wiederum in einem Streite mit Kleinasiaten — ausdrücklich auf die Autorität der beiden Hauptapostel,

[1] Gegen die Ansetzung des Ignatiusbriefes an die Römer um 150 vgl. Rackl, Die Christologie des hl. Ignatius (1914) 1—86.

[2] Eusebius, Kirchengeschichte 5, 24, 2.

deren Gräber er am Vatikan und an der Ostiensischen Straße zeigen könne[1]. Und neben diesen Zeugnissen müssen noch andere herangezogen werden, die Bauer übergeht. Wir meinen also im 2. Jahrhundert bezüglich unserer Frage keineswegs vor dem „Nichts" zu stehen; wir haben vielmehr den Eindruck, als sehe man auf weiter Meeresfläche in gleicher Richtung eine Anzahl von Riffen und Inseln auftauchen: sie deuten auf einen einheitlichen Höhenzug unter dem Wasser.

Wie stellt sich denn Bauer zu dieser Sachlage? — Indem er seine vorgefaßte Erklärung der „Legende" als Hauptlichtquelle wirken läßt, erzielt er eine so unerwartete Beleuchtung der Zeugnisse, daß sie ihm nicht mehr länger widersprechen, sondern sogar eine schlagende Bestätigung seiner Hypothese und sogar die erwünschte Einsicht in die treibenden Kräfte beim Entstehen der „Legende" bringen. Denn der Klemensstelle, der ältesten Nachricht, so erfahren wir, liege keineswegs die Überzeugung zugrunde, daß Petrus und Paulus in Rom ihr glorreiches Ende gefunden haben; sie sei darin geradezu ausgeschlossen. Denn Klemens lasse deutlich erkennen, daß er Näheres über das Martyrium des Petrus und seinen Ort überhaupt nicht wisse; das Bekenntnis des hl. Paulus aber verlege er ausdrücklich irgendwo nach Spanien. — Da hätten wir also richtig die „Leere" oder die Gleichgültigkeit gegenüber den Märtyrern[2], die von der Hypothese angesetzt wurde. Und die folgenden Zeugnisse können dann natürlich keine ursprüngliche römische Überlieferung mehr wiedergeben. Dafür sollen sie aber das allmähliche Einströmen des hellenistischen Märtyrerkultes nach Rom veranschaulichen.

Man sieht, die Stelle im Klemensbrief ist der Schlüsselpunkt für Bauer. Hat er sie wirklich in seiner Hand, so kann er von ihr aus allerdings die überlieferte Anschauung vom Martyrium Petri und Pauli aufrollen. Ein kurzes Eingehen auf den Text ist darum geboten.

Wie so manches ehrwürdige Denkmal der christlichen Urzeit ist auch der Brief des römischen Bischofs nicht nur überaus kostbar wegen seiner nächsten Aussagen, sondern fast ebensosehr wegen der unausgesprochenen Anschauungen, die unbewußt den Worten zugrunde liegen. Nur liebevolles Sichversenken

[1] Eusebius, Kirchengeschichte 2, 25, 7.

[2] Und doch zeigt unsere Stelle das lebhafteste Interesse für die Personen und Schicksale des Gottesreiches. Dieselbe Wahrnehmung machen wir bei andern Quellen: Apostelgeschichte, Geheime Offenbarung, mit Ortsangabe. Bald darauf im Martyrium Polykarps, in den Märtyrerakten, im Briefe des Polykrates.... Ist ein solches Interesse möglich ohne Interesse für den Ort?

vermag durch die Oberfläche in diese Unterströmungen einzudringen. So hat man auch allgemein geglaubt, daß in den Worten des Klemens, mit denen er im 3. Kapitel vom Martertode Petri und Pauli spricht, sich deutlich das Hochgefühl des Römers widerspiegele, der seine Gemeinde als Hüterin der Todes- und Grabstätte der beiden „großen und gerechtesten Säulen" weiß, obwohl von einer Ortsangabe — dem Zusammenhange entsprechend — keine Rede ist. Klemens will den Glaubensgenossen von Korinth in ihrem Zwiste mit den geistlichen Obern zu Gemüte führen, welches Unheil schon über die Gemeinde Gottes wegen ungezügelter Leidenschaften gekommen sei, mochten sie nun in der Gemeinde selbst oder draußen bei den Feinden ihren Sitz haben. So bekunden es traurige Fälle schon im Alten Bunde; so hat es auch schon die junge Christenheit erfahren müssen. Von den mannigfachen Verfolgungen, die alle durch „Eifersucht und Feindseligkeit und Neid" über sie gekommen, wählt das Mahnschreiben zwei Beispiele aus. Wie mit zitternder Hand hebt der Bischof nur ein wenig den hüllenden Schleier, der eine erschütternde Erinnerung der römischen Gemeinde verbirgt; aber es genügt, um die Züge der grauenhaften Verfolgung erkennen zu lassen, deren Schrecken uns aus Tacitus wohlbekannt sind. Aber vor diesen Blutzeugen hat Klemens den Siegeslauf der Apostel Petrus und Paulus aufgeführt. Warum gerade diese beiden? Etwa weil sie die Hauptapostel sind, die Apostelfürsten? Aber dieser Vorrang der Apostel steht nicht im Blickpunkt des Schreibers. Wenn ferner Klemens von Beispielen des Alten Bundes zum Neuen überging, so mußten ihm zunächst Stephanus, der Protomärtyrer, begegnen und der Apostel Jakobus. Denn beider Tod ist in den heiligen Büchern berichtet (Apg.), nicht aber das Ende des Petrus und Paulus. Und doch nennt er gerade sie. Warum? Die einfachste Erklärung ist die, welche auch der Zusammenhang mit dem andern stadtrömischen Ereignis und die Eigenart der Überleitung[1] empfiehlt: Klemens nimmt auch das erste Beispiel aus seiner unmittelbaren römischen Umgebung, vielleicht aus seiner persönlichen Erinnerung. Wenn es Bauer nun sehr auffällt, daß Klemens über das Ende des hl. Petrus nichts Näheres berichtet, während er wenigstens über Pauli Lebensschicksale manche Einzelheiten bringt, zwar fast mit den eigenen Worten des Apostels im zweiten Korintherbrief (11 23 ff.), so darf er aus dieser Beobachtung doch keine Bestätigung seiner Grundauffassung erwarten. Nicht weil Klemens über die näheren Umstände des Martyriums nichts wüßte, spricht er so zurückhaltend, sondern weil der getragene Kunststil — dessen Gesetze Bauer so sehr betont — es gebot; beobachtet er doch dieselbe Zurückhaltung auch bei Erwähnung der neronischen Opfer, wo ihm doch die Kunde nicht fehlte. Und nur deshalb durchbricht er dieses Gesetz des strengen Stiles ein wenig zugunsten der Lebensschicksale des hl. Paulus, weil ihm im Schreiben an die Korinther ganz wie von selbst die wuchtigen Worte in den Sinn kommen,

[1] Denn nur so erklärt es sich ungezwungen, daß Klemens diese Getreuen den Aposteln „zugesellt". *Τούτοις τοῖς ἀνδράσιν . . . συνηθροίσθη πολὺ πλῆθος ἐκλέκτων, οἵτινες . . . ὑπόδειγμα κάλλιστον ἐγένοντο ἐν ἡμῖν.*

mit denen der Apostel eben denselben Adressaten seine Leiden aufzählte. Gibt es eine natürlichere Erklärung?[1]

Bleibt noch ein Punkt zu bereinigen, ebenfalls philologischer Natur. Offenbar stehen die beiden Apostel dem Briefschreiber als eine gesonderte Gruppe von Blutzeugen vor Augen, denen sich die übrigen neronischen Opfer als eine weitere Gruppe „zugesellte"; die Würde des heiligen Paares und wohl auch der frühere Zeitpunkt ihres Todes bedingen diese Stellung. Aber man hat einen weiteren Gegensatz in den Worten des Briefes erkennen wollen. Von den Märtyrern der Gemeinde heißt es ausdrücklich, daß sie „unter uns" gelitten (ἐν ἡμῖν), bei den Aposteln fehlt der Zusatz. Wir müssen offen gestehen, daß es uns unbeschadet der Gesetze des Kunststiles lediglich als Geschmackssache erscheint, ob man das „ἐν ἡμῖν" so betont empfindet, daß es die beiden Subjekte des vorigen Satzes von der Ortsgemeinschaft ausschließt, und es gehört schon ein großes Zutrauen zur Wucht der Gesetze der fließenden Rede, um darauf ein zwingendes Urteil zu bauen. Der philologische Befund unserer Stelle mag zur Nachprüfung anregen, den Entscheid kann er nicht geben; der muß anderswoher kommen.

Was ist es nun mit der vermeintlichen Überzeugung des Klemens, daß Paulus in Spanien für Christus gelitten habe? Sie soll sich wieder in den wohlgewählten Worten des Briefes verraten und durch philologische Feinarbeit ins helle Licht treten. Die betreffende Stelle lautet in Übersetzung: „Nachdem er (Paulus) der ganzen Welt die Gerechtigkeit gelehrt und bis zu den Grenzen des Unterganges (Abendlandes) gekommen war und Zeugnis abgelegt hatte vor den Obrigkeiten, wurde er von der Welt hinweggenommen." Wiederum soll uns der Fluß der Rede zwingen, den Ort des Blutzeugnisses an den „Grenzen des Unterganges", d. h. in Spanien, zu suchen. Wir können nur wiederholen — und philologisch geschulte Gelehrte pflichten uns bei —[2], daß auch dieses Mal von einem entscheidenden Beweis nicht die Rede ist. Zum höchsten könnte man sagen, daß in der Klemensstelle keine klare Aussage über den Ort des Martyriums liegt, solange man sie in ihrer Vereinzelung läßt[3]. Und wir können, wollen unserseits uns getrost gedulden, bis von den benachbarten Zeugnissen klärendes

[1] Der Versuch, das Mißverhältnis der spärlichen Nachrichten über Petrus zu den weit reichlicheren über Paulus auf eine ähnliche ungleiche Behandlung der beiden Apostel in der Apostelgeschichte zurückzuführen und dieses Schweigen dann aus Mangel weiterer Kunde herzuleiten, ist abzulehnen. Über das „Verschwinden" des Petrus und das Schweigen vom Tode Pauli gibt die Untersuchung nach dem literarischen Zwecke der Apostelgeschichte genügend Auskunft.

[2] Vgl. z. B. Dubowy, Bibl. Studien XIX 10.

[3] Eine Bekräftigung seiner Klemensexegese will Bauer noch in einer Stelle des sog. Muratorischen Fragmentes finden. Der Fragmentist soll seine Überzeugung vom spanischen Martyrium des hl. Paulus verraten, weil er es als auffällig anmerkt, daß in der Apostelgeschichte der Tod Petri und die spanische Reise Pauli übergangen sei. Daß der Verfasser nicht auch die Erzählung vom Tode Pauli vermisse, lasse sich nur erklären, wenn für ihn spanische Reise und Tod daselbst zusammenfalle.

Licht auf sie fällt. Aber für die Gegenseite ist es sehr bedenklich, daß sie ihre Deutung abschließend als sicher bezeichnet, und noch bedenklicher, daß sie, der Theorie zuliebe, so ausdeuten muß. Denn Klemens, und mit ihm die römische Urgemeinde, darf kein sicheres Gedächtnis der heimischen Blutzeugen gehabt haben. So will es die — freilich gewaltsam erpreßte — Aussage des Festkalenders von 354, so will es der ganze darauf gründende Gedankenbau. Daß nach der Vergewaltigung der Klemensworte auch die anschließenden Zeugnisse verbogen werden, kann weiter nicht wundernehmen. Es ist einfach der Fluch der vorausgehenden bösen Tat. Auch daß diese Umbiegung in der Richtung der vorgefaßten Theorie und zu ihrer nachträglichen Erhärtung geschieht, ist zu erwarten. Überraschend ist vielleicht die Kühnheit und Findigkeit, mit der die Zeugen zu einer günstigen Aussage gezwungen werden. Sie müssen unter Bauers Verhör darüber aussagen, wie die Überzeugung von der „Legende" und aus welchen Triebkräften sie geworden ist. Als erster wird der ehrwürdige Ignatius von Antiochien vorgerufen, aber alsbald ungnädig entlassen, weil sich in seiner Anschauung „gegen das, was Klemens berichtet, noch kaum etwas geändert" habe (S. 293). Man wird die schnelle Abfertigung bedauern; denn wenn der greise Held den Römern zuruft, „nicht wie Petrus und Paulus befehle ich euch", so muß er doch wohl ein ganz besonderes nahes Verhältnis der beiden Apostel zur römischen Gemeinde im Sinn haben. Nach Ignatius tritt Dionysius von Korinth auf. Er hat in dem Dankesschreiben an Soter von Rom die ganz bestimmte Aussage, daß Petrus und Paulus gemeinsam die römische Gemeinde wie auch die korinthische gestiftet, in Rom das Evangelium verkündet und gemeinsam in Rom den Tod erlitten hätten. Das Zeugnis ist klar. „Wir sehen daraus, daß um 170 in Rom die Peter-Pauls-Legende in ihren Hauptzügen feststand und auch dem Haupt der korinthischen Gemeinde bekannt war" (S. 294). Aber um den Eindruck abzuschwächen, wird der gute Leumund des Zeugen bezweifelt[1].

Endlich gelangen zwei Zeugen zur Aussage, Polykrates von Ephesus und Gajus von Rom, auf die sich Bauers Aufmerksamkeit besonders richtet. Nicht das findet Beachtung, daß beide um die Apostelgräber in Rom wissen. — Gajus spricht es deutlich aus; Polykrates deutet durch seine Berufung auf die heiligen

[1] Er sei nach Eusebius, Kirchengesch. 4, 23, 1 ein „vielschreibender" Mann (als ob er darum Falsches schreiben müßte); die fragliche „Behauptung trete in einer von Dank erfüllten überschwenglichen Äußerung auf" (als ob man in Dankesschreiben gewöhnlich flunkere); er habe „notorisch falsch und nur um der rhetorischen Wirkung willen" ausgesprochen, daß Petrus und Paulus auch die korinthische Gemeinde gestiftet hätten — sollte nicht etwa 1 Kor. 1, 12 und 2, 22 Bauer stutzig machen können, wo wir durch Paulus erfahren, daß die Korinther mit den „Gründern" Apollos und Paulus gleichzeitig den Petrus nannten? Und daß er das Wort „Gründer" einer Gemeinde im weiteren Sinne als apostolischer Missionsprediger genommen, zeigt Dionysius doch, indem er Paulus auch „Gründer" der römischen Gemeinde nennt, trotzdem der Apostel nach dem Römerbrief erst zur längst gegründeten Gemeinde in Beziehung tritt.

Gräber in seiner Heimat gegenüber Papst Viktor darauf hin, daß dieser seinerseits sich vorher auf die römischen Apostelgräber als das Sinnzeichen der Autorität Roms berufen hatte. — Bauers Blick ist auf einen andern Punkt eingestellt. Da nun einmal der Märtyrerkult im allgemeinen und die Peter-Paulsverehrung im besondern während des 2. Jahrhunderts eingeschleppt worden sein muß, so liegt ihm daran, diesen Vorgang durch Zeugen belegt zu finden. Und wirklich glaubt er Polykrates und Gajus auf handhafter Tat zu ertappen. Sie bekunden, daß man zu jener Zeit sich auf Apostel- und Heiligengräber als auf Bürgschaften der rechten Lehrüberlieferungen zu berufen pflegte. Wie mußte es da für Rom von Bedeutung sein, wenn es sich auf die Gräber der beiden Säulenapostel berufen konnte; also —? Der Leser weiß vielleicht nicht gleich die logische Folgerung zu ziehen. Bauer zieht sie so: „Der Wettstreit mit dem an Apostel- und Heiligengräbern so viel reicheren griechischen Orient war das wirksamste Motiv einer Legende, die sich aus mannigfachen Ansätzen und Motiven entwickelte" (S. 306). Und damit soll gezeigt sein, daß die Berufung des Gajus und vorher noch des Papstes Viktor auf die Apostelgräber nicht auf Tatsachen zurückgehen kann! Doch es ist an der Zeit, aus dem verschlungenen Grabensystem der Bauerschen Forschung mit seiner künstlichen Beleuchtung emporzutauchen und den Blick wieder über das freie Feld der Überlieferung schweifen zu lassen. Nehmen wir einmal unsern Standpunkt an der Wende des 2. Jahrhunderts. Da sehen wir das überkommene christliche Bewußtsein machtvoll vor uns aufrauschen in der Überzeugung des Papstes Viktor (189—198), Nachfolger Petri und damit Träger der Heilandsverheißung vom Felsenmann zu sein. Im Osterfeststreit tritt Viktor als Führer der Kirche auf, und die Kirche anerkennt die Führung. Und wenn auch, wie wir eingangs betonten, die Nachfolgerschaft im Amte Petri an sich der Idee und der Wahrheit nach unabhängig ist von dieser oder jener geschichtlichen Art der Übermittelung, so ist doch tatsächlich das Bewußtsein Viktors und das Bewußtsein der Kirche von der apostolischen Obergewalt durch einen dreifachen Strom geschichtlicher Überlieferung getragen: die Überzeugung, daß Petrus in Rom war, daß er dort Bischofsgewalt ausübte, daß er ebenda den Martertod starb. Und blicken wir von unserem Standpunkt stromaufwärts, so sehen wir diese Teilströme bald hier, bald da aufleuchten, wie wenn man im Frühlicht einer gleitenden Stromfläche entgegenblickend die Wellenkämme aufblitzen sieht. Ganz oben im Quellgebiet aller evangelischen Überlieferung sehen wir die hehre Gestalt Jesu Christi, wie er bei Cäsarea Philippi die Schlüssel des Himmelreiches an Petrus übergibt. Wer nicht aus andern als geschichtlichen und wissenschaftlichen Gründen die Gottheit Jesu leugnet, dem ist es von diesem feierlichen Augenblicke an selbstverständlich, daß das Petrusamt in irgendeiner menschlich greifbaren Weise weitergehen wird. Man hat also das Recht, zu jedem gegebenen Zeitpunkt zu fragen: Wo ist in der Kirche Jesu der Nachfolger Petri? Nirgendwo wurde dieser Anspruch erhoben als in Rom, und zwar so, daß er sich in das geschichtliche Gewand der Überzeugung von der Anwesenheit und vom Tod Petri in Rom kleidete; nirgendwo wurde der Anspruch Roms bestritten. — Wir blicken ein wenig weiter abwärts, in die apostolische Zeit. Wir

treffen Petrus nach den Worten seines Briefes (1 Petr. 5, 13) in „Babylon", in dem er, wie die Wissenschaft ziemlich allgemein anerkennt, durch diesen allegorischen Namen seinen römischen Aufenthalt den Gläubigen kundtut und den Unberufenen verhüllt. Bei ihm finden wir Markus, den Evangelisten, der die römische Predigt seines Lehrers aufgezeichnet hat; so berichtet es der Apostelschüler Papias (um 140)[1] und Klemens von Alexandrien, und eingehendes Studium des Markus findet im Evangelium selbst schöne Bestätigung der uralten Überlieferung[2]. Wir sehen weiter abwärts Klemens von Rom und Ignatius von Antiochien, Dionysius von Korinth und Polykrates von Ephesus; aber ihr Zeugnis werden wir nicht isolieren, sondern es in dem großen Strome der Überlieferung belassen, in dem es uns zugetragen wurde. Wir sehen Irenäus um 180 nach Rom wandern und dann, gewiß doch als Echo der römischen Überlieferung, in seinen Schriften zu wiederholten Malen die römische Bischofsreihe auf Petrus zurückführen. Und die römischen Bischofslisten werden, weit entfernt, wie Bauer meint, unsicher und schwankend zu sein, von einer fortschreitenden Forschung immer höher eingeschätzt. Es ist unnötig, den Blick auf Tertullian zu richten, der den Traditionsgedanken so machtvoll vertritt und in dem Zusammenhang auf Petrus die römische Kirche zurückführt, auf Hippolyt, Kallistus, Origenes, Cyprian. Ihr Zeugnis ist zu offenkundig; die Überlieferung ist ein unwiderstehlicher Strom geworden.

Erinnern wir uns nun an diesem Punkte eines treffenden Wortes Lietzmanns: „Es ist schlechterdings ausgeschlossen, daß je eine authentische Kunde von Petri Martyrium ohne Ortsangabe umlief; sie mußte also zu finden sein" (S. 170). Der Gedanke spricht nur eine vorurteilslose Auffassung der Sachlage aus. Nun aber gibt Gajus genaue Kunde, indem er auf die Gräber am Vatikan und an der Via Ostiensis weist. Und wie die archäologischen Grabungen an den beiden heiligen Stätten gezeigt haben, war man beim Bau der Grabkirchen unter Konstantin an bestimmte örtliche Überlieferungen in einer Weise gebunden, daß man nur folgern kann: diese Ortsbestimmungen mit ihren Unzuträglichkeiten waren durch geschichtliche Vorgänge mit ihren unvorhergesehenen Umständen, d. h. doch wohl durch das Martyrium und die Beisetzung der Leichen, gegeben; eine frei erfundene Überlieferung hätte die Gräber anderswohin verlegt[3]. So bekräftigen sich literarische und archäologische Zeugnisse gegenseitig. Die Überlieferung vom Martertode und Begräbnis Petri und Pauli in Rom ist festbegründet. Wer anders urteilt, soll zusehen, wie er sich vor der Skepsis in allen historischen Dingen rettet.

---

[1] Dieses Zeugnis hat jedenfalls mehr Gewicht als das andere, offenbar überarbeitete des Papias, das Bauer heranzieht für die „Johanneslegende".

[2] Vgl. diese Zeitschr. Bd. 86: J. H. Cladder, Das älteste Evangelium, S. 399: die Abhängigkeitsverhältnisse von Matthäus und Markus.

[3] Vgl. Grisar, Geschichte Roms I (Freiburg 1901) 219 ff.; H. Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom 176—177.

Wenn wir den neuesten Angriff auf diese Überlieferung hier so ausführlich erörtern, so geschah es nicht nur wegen des bedeutsamen Gegenstandes; auch nicht nur deshalb, weil ein angesehener Gelehrter zu diesem Streitgang den eigenen, nicht geringen Scharfsinn und die fast vergessen geglaubten Hilfskräfte früherer Zeiten aufrief. Der Vorgang schien uns allgemeinere Wichtigkeit zu haben. Es kam darauf an, an einem Beispiel zu zeigen, wie sich die zukünftige Wissenschaft unter gewissen Bedingungen, die aus unserer Arbeit klar geworden sind, gewisse Fragen zu behandeln vermag. Es ist das auch ein Beitrag zur Geistesgeschichte unserer Zeit. Leider kein erfreulicher. Natürlich, alle ernste Forscherarbeit in Ehren; auch manche methodisch wertvolle Bemerkung und Handhabung in der besprochenen Arbeit soll gewürdigt werden. Aber mit Nachdruck muß Einspruch erhoben werden, wenn Gelehrte neben und mitten zwischen solider Arbeit brüchige und willkürliche Konstruktionen verwenden, ohne die Unzuträglichkeit zu empfinden. Diese bedenkliche Bauart scheint uns in der historischen Kritik nicht vereinzelt, zumal wo es sich um Erforschung des Urchristentums handelt. Es kann der Wissenschaft nicht gut sein, wenn ein offenkundiges Mißverhältnis zwischen Tragkraft der Beweise und Tragweite der aufgebauten Behauptungen hingenommen wird, wenn die Schlußfolgerungen nach Umfang und vorgeblicher Festigkeit weit über die Beweise hinausgehen.

Aber ein anderes muß noch ernster hervorgehoben werden. Bauer ist der Meinung, mit seinen Schlüssen in einen Herzpunkt des katholischen Glaubens zu treffen. Er verlangt, daß wir nunmehr den Glauben, „Petrus sei das von Jesus eingesetzte Haupt der Kirche“ (S. 307), fahren lassen, unter der Strafandrohung, andernfalls vom Boden der freien Wissenschaftlichkeit in das Ghetto konfessioneller Voreingenommenheit verwiesen zu werden. Wenn man es bisher als eine schöne Errungenschaft des besten und feinsten Denkens unserer Tage vermerken wollte, daß man nach den bösen Zeiten erregter Streitreden mehr und mehr sich gewöhne, eine abweichende religiöse Überzeugung als heilig zu behandeln, so ist man hier peinlich berührt. Man würde erwarten, daß ein Andersdenkender nur mit Scheu, nur nach vielfacher Selbstprüfung und mit dem Gefühl hoher Verantwortlichkeit in das Heiligtum eindringe; daß er einfach seine Gründe geltend mache, immer bewußt, wie wenig zwingend sie sind und wie viel sich dagegen sagen lasse; daß er nicht gleich mit harter Miene zu Tempelaustreibungen vorgehe. Man würde meinen, daß sich der Gegner vor Augen halten müsse, wie unser Glaube einem mächtigen Baume gleicht, der seine weitverzweigten Wurzeln in ein Erdreich senkt, das ewige Wahrheit ist; so meinen es wenigstens — wir reden zu Außenstehenden — Millionen ernsthafter Menschen. Es ist doch nicht so, daß unser Glaube, der — um nur eine Seite zu berühren — sich seit Anbeginn als heiligende Macht erwies, der in den Herzen Ungezählter als Inbegriff und Erfüllung des höchsten Wahrheitsstrebens lebt, der ihnen gleichbedeutend geworden ist mit einer geordneten Weltleitung und der gütigen Vorsehung Gottes, daß dieser Glaube nur auf ein paar philologisch-kritischen Erwägungen beruht. Darum liegt eine ungeheure Ver-

kennung und Überschätzung derartiger Forschungsergebnisse darin, mit ihnen den Glauben stürzen zu wollen — selbst wenn sie mehr Wucht hätten als die von Bauer vorgebrachten. Es ist ein Mangel an Verständnis für volles, wahres Leben, für seine Gesetze, seine Quelle, seine Kraft. Wir nehmen eine ernste, besonnene Einrede gerne an zur immer tieferen Erfassung unserer Glaubensgrundlagen; einen Pauschalangriff lehnen wir ab, auch im Namen — so meinen wir — einer feineren Geisteskultur.

Ernst Böminghaus S. J.

Das zukünftige philosophische Deutschland.

Im vorigen Heft dieser „Stimmen" verfolgten wir die aufsteigende Linie, in der sich die deutsche Philosophie seit Jahren bewegt. Wir zeigten diese allgemeine gesundere Entwicklung näher in den nach naturwissenschaftlicher Methode arbeitenden Zweigen der Philosophie und wiesen bereits auf den gleichen Fortschritt in den an den Geisteswissenschaften orientierten philosophischen Fächern hin. Ja man darf sagen, daß die Berührung mit den Geisteswissenschaften dem heutigen philosophischen Betrieb seine besondere Färbung gibt.

Zuvörderst ist es der starke geschichtliche Einschlag. Nie zuvor reichte die Pflege der Geschichte der Philosophie auch nur annähernd an die der jüngsten Zeit und insbesondere unserer Tage heran. Genau genommen ist sie ja erst im 19. Jahrhundert zur strengen Wissenschaft ausgebildet worden. Nun aber haben auf keinem andern Wissensgebiet die Theorie und ihre Geschichte so tiefgehende, schöpferisch befruchtende Beziehungen zueinander, wie sie Philosophie und ihre Geschichte miteinander verbinden. So gehen beispielsweise Mathematik und Naturwissenschaften in ihrer Weiterentwicklung von den feststehenden, durch Rechnung und Experiment exakt kontrollierbaren Resultaten ihrer Zeit aus und bauen auf ihnen weiter, wenig oder überhaupt nicht um die Geschichte dieser Rechnungen und Tatsachen bekümmert. Umgekehrt zeigt ein Rundgang durch die verschiedenen Epochen der Philosophie, daß selbst die ersten, durchaus neuschaffenden Denker wie Platon, Aristoteles, Leibniz, Kant ihre Philosopheme in Anlehnung, Weiterführung oder kritischer Auseinandersetzung mit ihren Vorgängern ersonnen haben. Wenn das schon von den Säkularphilosophen gilt, dann in mehrfach erhöhtem Grade von unserer Zeit der vorherrschenden Rezeption und Ausgleichung: Schulen wie jene der Neuscholastiker, Neukantianer und Neuhegelianer, Analysen von Denktypen wie Eucken, Windelband, Cohen veranschaulichen diese Aussage. Aus dieser starken Verschränkung von Philosophie und Geschichte erklärt

sich auch die eigentümliche, etwas ungesunde Erscheinung unserer Tage, daß Historiker so einseitig ihre persönlichen philosophischen Überzeugungen in ganz anders geartete Denker hineintragen, wie es z. B. die Vertreter der Marburger Schule getan haben.

Diese geschichtliche Einstellung hat aber den Geistesblick nicht bloß erweitert, sondern ihn auch von vielen Vorurteilen geklärt, für das Erfassen der Wahrheit und Wirklichkeit reiner und unbefangener gemacht.

Das ist ja das tragische Verhängnis der neueren Philosophie: hier Aristoteles und Scholastik, dort Kant und Moderne. Der eine versteht, buchstäblich genommen, die Sprach- und Denkweise des andern nicht mehr. Man ahnt oft nicht einmal, daß unter der fremden Terminologie, in der fremdartig anmutenden Problemstellung die Neuzeit dieselbe Frage behandelt wie die Alten und umgekehrt. Daß da die scholastikfeindliche Philosophie unvergleichlich mehr gesündigt hat, ist eine offenkundige geschichtliche Wahrheit. Von Descartes und seinen Nachfolgern ist dieser souveräne Geist auf die Aufklärung übergegangen und arbeitete am wirksamsten in Kant weiter.

Aber nun hatte diese ungeschichtliche Selbstherrlichkeit sich auch ausgelebt, es mußte die Antithesis folgen. So brachte die Philosophie der Romantik das klassische Altertum und teilweise auch das Mittelalter wieder zu Ehren. Vor allem wurde Platon wieder gefeiert, mit dem Voranschreiten des Jahrhunderts sollte sich sein Ansehen immer mehr steigern. Neben ihm wurde sein großer Schüler, der Stagirite, wieder bekannt: ein Brandis, Zeller, Bonitz, Waitz, Trendelenburg, Schwegler, die Bearbeiter der prächtigen Berliner Ausgabe, besonders aber die vielen Untersuchungen katholischer Forscher brachten ihn wieder als Metaphysiker, Systematiker, Naturforscher und Polyhistor zu höchsten Ehren. Der geniale Erkenntniskritiker, Psychologe und Gottsucher Augustinus ist zum Liebling der Modernen geworden. Und aus welchem Dunkel, aus welcher Geringschätzung stiegen dank der unermüdlichen Arbeit unserer katholischen Forscher die Gestalten eines Bonaventura, Albert, Thomas, Scotus, Suarez zur strahlenden, leuchtenden Mittagshöhe empor!

Ebenso haben die Untersuchungen eines v. Hertling, Freudenthal, v. Dunin-Borkowski u. a. auf den Reichtum von philosophischen Motiven der Vorzeit hingewiesen, die in den Werken eines Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke und anderer neuzeitlichen Denker noch wirksam sind. Umgekehrt ist es gerade die eingehendste Kantforschung eines v. Hartmann, Paulsen,

Volkelt, Adickes, Vaihinger, B. Erdmann gewesen, die gezeigt hat, wie viel geistiges Gut auch ein Kant seinen Vorgängern zu verdanken hat, wie viel Widersprüche in seinen Systemen klaffen, wie willkürlich und unbewiesen die ersten, sein ganzes Wissenschaftsgebäude tragenden Annahmen sind, so daß bekanntlich der hervorragende Kantforscher und Kantförderer Vaihinger den Kritizismus die zugleich genialste und widerspruchsvollste aller Philosophien genannt hat. Und wenn der neuerwachte metaphysische Idealismus wieder starken Anschluß an Hegel oder Fichte und Schelling fordert, dann ist das doch in keiner Weise mehr die blinde Verehrung, wie sie die von verstiegener Metaphysik trunkene, von aller wissenschaftlichen Selbstkritik verlassene Romantik ihnen entgegenbrachte, sondern eine „Erneuerung des Hegelianismus" im Sinne des überlegenen Windelband, der auf vereinzelte Sätze oder auf die geschichtliche, geisteswissenschaftliche Methode jener Zeit zurückgreift.

So steht also die heutige Philosophie der wissenschaftlichen Autorität viel unparteiischer und unbefangener gegenüber.

Diese geschichtlich erschlossenen Schätze der Vorzeit sind aber kein totes, unfruchtbares Kapital geblieben, sie haben weit lebendigere Gegenwartsbedeutung als etwa vergilbte, sorglich gehütete Kodizes für stille Liebhaber, sie sind zum fruchtbaren Sauerteig energischen Weiterdenkens, zu Keimen neuer Ideen geworden.

Die erste Annahme wäre nach allgemein psychologisch-philosophischen Erfahrungen schon zu allen Zeiten ein unmöglicher Fall, in unsern Tagen aber mit ihrer schnellen Aufnahmefähigkeit, ihrer raschen Beweglichkeit, ihrem nervösen Suchen nach Wechsel und Neuem schier ein blaues Wunder. Es ist ja durchaus nicht nötig, ja meistenteils nicht einmal möglich, sich der verwandtschaftlichen Beziehungen zu den eigentlichen Urhebern bewußt zu werden: genug, daß diese Gedanken wieder Kurs, hohen Kurs haben. Martin Grabmann hat unlängst darauf aufmerksam gemacht, daß das moderne Denken wieder viele Berührungspunkte mit der Scholastik aufweist, und dann auf das Wort Geysers verwiesen, wonach die heutigen Philosophen bei genauerem Studium der Scholastik wohl „zu der für sie vielleicht überraschenden Einsicht kommen würden, daß in ihren eigenen Schriften und Theorien viel mehr Scholastisches steckt, als sie ahnen".

Das ausgebreitete Studium der Geschichte ist indes nur ein kleiner Ausschnitt aus der lebhaft erwachten geisteswissenschaftlichen Richtung in der Philosophie. Unvergleichlich bedeutungsvoller ist die Einstellung

in der Bewertung der Natur- und Geisteswissenschaften oder in der Schätzung der natur- und geisteswissenschaftlichen Bewegung für die Lösung der letzten Fragen. Welche Kluft war da zu überbrücken, welche weiten, steilen Wege zurückzulegen! Und welch ausgedehntes, für Welt- und Lebensanschauungsfragen ergiebiges Neuland ist bereits wiedergewonnen! Wie verhallte noch in den sechziger und siebziger Jahren der metaphysische Idealismus, der Theismus und Spiritualismus des genialen, anziehenden Lotze, der doch selbst vom Lande der Naturwissenschaft herkam und die Berechtigung der rein mechanischen Erklärung innerhalb ihrer Grenzen voll und ganz anerkannte, ohne wirksames Echo! In den achtziger Jahren stand die materialistische Entwicklungslehre, der extreme mechanische Darwinismus geradezu im Zenit.

Aber bereits in den neunziger Jahren war der Materialismus in den Fachkreisen nicht mehr hoffähig; an seine Stelle trat der verschwommene, alles- und nichtssagende Monismus, mehr und mehr kam der Pantheismus und Panpsychismus zu Ehren. Aus den Reihen der Naturforscher selbst gingen die Verfechter des Spiritualismus hervor: ein Wundt u. a. Hat auch der Kritiker viele scharfe Worte gegen diese Denker zu sagen, der geschichtlich abwägende Beurteiler wird die Wendung zum Besseren bereitwillig herausheben und mit peinlicher Gewissenhaftigkeit die Grade der aufsteigenden Linie verzeichnen.

Als bedeutsame Zeichen unserer geisteswissenschaftlich gerichteten Zeit mögen statt manch anderer Namen Rudolf Eucken und Henri Bergson mit ihren Gemeinden gedeutet werden.

Ohne Gefahr der Übertreibung darf man sagen, daß in den letzten Jahren Rudolf Eucken die größte Beachtung in gelehrten wie populärgebildeten Kreisen gefunden hat, weit mehr noch als vor und zugleich mit ihm der ihm in mancher Hinsicht verwandte Fr. Paulsen. Mag auch ein gut Stück seiner Anziehungskraft auf seine glänzende, impressionistische Darstellung zu setzen sein, die Hauptwirkung ging von seinem energischen, fast prophetenhaften Eintreten für eine höhere Geisteswelt, von seinem nachdrucksvollen Bekämpfen des Naturalismus aus.

Wie Eucken in Deutschland, so hat Bergson in Frankreich mit seiner geistreichen Begründung der Philosophie des Lebens, des Geistes und der Freiheit eine geradezu enthusiastische Begeisterung ausgelöst. Ihre Fluten drangen über die französischen Grenzorte tief in die deutsche Seele hinein, wie die nachdrückliche Stellungnahme zu seinen Theorien deutlich

zeigt. — In Fachkreisen sodann kommt man häufig auf die logischen und metaphysischen Gedankengänge Lotzes zurück.

Aus der gleichen geisteswissenschaftlichen Richtung geboren und von der höchsten Einschätzung des geschichtlichen Lebens und Erkennens getragen ist die augenblicklich in Deutschland vielleicht aktuellste philosophische Strömung: Wertphilosophie nennt sie sich. Ein so glänzender Name wie der ihres Begründers Windelband, des großzügigen Philosophiehistorikers und Systematikers, müßte ihr, schon rein äußerlich betrachtet, von vornherein bedeutende Zug- und Werbekraft geben. Sein angesehener Schüler Heinrich Rickert führte seine Unterscheidung der Geist- und Kulturwissenschaften gegenüber den Naturwissenschaften weiter durch; Hugo Münsterberg vertrat ähnliche Gedanken. Jonas Cohn und zahlreiche andere aufstrebende Gelehrte schlossen sich dieser Schule an; in dem seit einigen Jahren erscheinenden „Logos, Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur", arbeiten sie mit fruchtbarer Hingabe für ihre Ideen. Die Richtung hat einen entschiedenen Zug ins Große und Ideale.

Innerhalb des gesteckten Rahmens ist hier nicht der Ort, diese Wertphilosophie auf die Tragfähigkeit ihrer erkenntnistheoretischen Prinzipien zu prüfen, die Zulässigkeit ihrer einzelnen Sätze zu untersuchen. Da wäre mancher scharfe Widerspruch gegen ihre kantischen Voraussetzungen und antimetaphysischen Einschläge zu erheben.

Hier wollen wir bloß die Männer begrüßen, die mit uns die Lehre vom absolut Geltenden, von ewig gültigen logischen, ethischen und ästhetischen Werten der Philosophie zuweisen und gottlob in ihr noch etwas Höheres erblicken als das bloße Zusammenraffen des erfahrungsmäßig Gegebenen im Sinne erdenhaft klebenden Positivismus und banausischen Empirismus, die vor allem die wissenschaftliche Berechtigung und Fruchtbarkeit der teleologischen Deutung und Erklärung aus Zweckgedanken anerkennen und fordern.

Alle Anerkennung verdient auch ihr fortschrittliches Bestreben, eine Erkenntniskritik der Geschichtswissenschaften zu geben, ihre philosophischen Grundlagen zu erfassen und zu fassen. In diesem Bestreben begegnen sie sich mit dem hervorragenden Historiker Wilhelm Dilthey und seiner Schule, teilweise auch mit Simmel. Die beiden Jahrhunderte vor Kant — das ist der Grundgedanke dieser Untersuchungen — war das Zeitalter der großen Mathematiker und Naturforscher mit ihren Kepler, Galilei, Newton, Leibniz. Diese mathematischen Wissenschaften drängten die Philo-

sophie zur Erforschung ihrer letzten Gründe und fanden ihren Bearbeiter in Kant, dessen Erkenntniskritik Cohen bezeichnend auf die Formel „Theorie der Erfahrung" bringt. Das 19. Jahrhundert ist das epochemachende Zeitalter der Geisteswissenschaften mit ihren Hegel, K. Fischer, Zeller, Janssen, Ranke, Gfrörer, Gregorovius, Hurter, Denifle. Selbstverständlich aber lauschten diese schöpferischen Bahnbrecher ihre Praxis nicht einer vorliegenden Theorie ab, diese folgt vielmehr. Die philosophischen Grundlagen der Historik nun und, ganz allgemein gesprochen, der Geisteswissenschaften bloßzulegen, eine Erkenntniskritik derselben zu begründen, das ist das Neue, das Großzügige in dem Unternehmen dieser Denker. In der Tat: ihre Betonung des „Bedeutungsvollen, der Bedeutung" in der bunten Menge des menschlichen Geschehens, ihre Einteilung in nomothetische und idiographische Wissenschaften, ihr Hervorheben der Individualität und des Einzelmoments für das geschichtliche Ereignis, ihre Pflege der beschreibenden und zergliedernden Psychologie, ihre Auffassung des Seelenlebens als großer, totaler Einheit besagen trotz aller Gegenkritik im einzelnen einen namhaften Fortschritt, bieten bei aller Ablehnung ihrer Irrtümer ungemein viel Anregendes und Wahres von bleibendem Wert.

* * *

Machen wir auf dieser erklommenen Höhe Halt und überblicken wir mit Berücksichtigung der verschiedenen Faktoren die gegenwärtige Lage der Philosophie: sie ist gewiß ernst, anderseits aber ist kein Grund vorhanden zu Klagen über Bankrott, pathologische Anarchie und dergleichen mehr. Die eine Tatsache, daß es aus einem so traurigen Zustande, wie ihn die Geschichte selten erlebt hat, besser, viel besser, so schnell besser geworden ist, läßt uns mit Recht hoffen, daß es nach dem Kriege noch bedeutend besser wird.

Um ein allseitig billiges Urteil über die Bestrebungen und das Können der allerneuesten Philosophie abzugeben, darf man auch, so sehr man persönlich Anhänger und Bewunderer der Scholastik sein mag, modernes Denken nicht am mittelalterlichen messen wollen. Wie im Glauben, so war man damals auch in der Philosophie den Hauptfragen nach einig, man anerkannte allgemein die Offenbarung als negative Norm. Der mittelalterliche Geist war nicht durch tausend Fragen hochentwickelter Technik, weit ausgedehnter Natur- und Geschichtswissenschaft für das Erfassen spezifisch philosophisch-metaphysischer Fragen abgestumpft, im Gegenteil aufs feinste geschärft.

Heute ist das alles ganz anders. War man sich im Zeitalter der Reformation über die philosophischen Grundlehren noch einig, anerkannten beide Parteien noch die Glaubenswahrheiten, so dachte nach Paulsens treffenden Ausführungen Kant den im Protestantismus verborgenen Widerspruch zwischen Wissen und Glauben zu Ende. Damit war auch in philosophischer Hinsicht der klaffendste Gegensatz, die unheilvollste Kluft in die deutschen Lande hineingetragen. Mit geschichtlicher Notwendigkeit mußte sich dieser philosophische Subjektivismus im 19. Jahrhundert immer mehr auswirken und ausleben. Und er hat sich voll und ganz ausgelebt.

Dazu ist die heutige Spekulation durch die reiche Zufuhr naturwissenschaftlich und geisteswissenschaftlich gehobenen positiven Rohstoffs vor bedeutend mehr Fragen gestellt als die früheren Zeiten. Der moderne Geist der bis zur krankhaften Zweifelsucht gesteigerten Kritik mit seiner verstiegenen „Problemstellung" heischt Eingehen auf tausend Schwierigkeiten, welche man nicht kannte. Überdies ist im Zeitalter der hochentwickelten Technik, der antimetaphysisch gerichteten Naturwissenschaften, der einseitigen Diesseitskultur das geistige Organ für Spekulation in weiten Kreisen fast verkümmert. Und darum nochmals: wenn unser 20. Jahrhundert Kraft genug besaß, sich trotz all dieser ungünstigen Umstände aus diesen Niederungen wieder zu lichten Höhen emporzuarbeiten, dann dürfen und müssen wir uns eher einem schaffensfreudigen, gesunden Optimismus als einem erschlaffenden, lähmenden Pessimismus hingeben.

Aber es braucht sorgliches, andauerndes Bemühen und vor allem guten Willen, *verständnisvolles Zusammenarbeiten und gutwillige, weitherzige Duldsamkeit*, wollen wir zum Besten des Vaterlandes, zur Ehre der deutschen Philosophie den alten Glanz des sowohl empirisch wie spekulativ gleich hervorragenden Albert d. Gr. erneuern. Gebe Gott, daß wie der Krieg die verschiedensten Parteien um vieles einander genähert hat, so auch die philosophische Zerrissenheit einer größeren Einigung Platz mache!

Daß da vor allem die „moderne Philosophie" aus ihrer selbstbewußten Geringschätzung der klassischen Antike und der denkgewaltigen Scholastik, aus ihrer Weltfremdheit und Verachtung der Überzeugung des gesunden Menschenverstandes, aus der zum Gespött gewordenen Gegensätzlichkeit ihrer „Wahrheiten" zu den allgemein anerkannten Ergebnissen anderer Wissenschaft sich wieder unbefangen und einfach auf ihre eigentliche Aufgabe und Erkenntnismittel besinnen und zur Einsicht gelangen sollte, daß der Philosoph im Grunde doch keinen spezifisch andern und höheren Verstand, noch

auch wesentlich andere Erkenntniswege habe als die übrigen Sterblichen, als die noch einem Kant „achtungswürdigste Menge", das wollen wir hier nicht weiter durchführen. Mag das die „moderne Philosophie" mit sich selbst ausmachen.

Uns christliche Denker stellt die Stunde vor schwere Aufgaben: In Deutschland galt es, wie das Dyroff in seinem gründlichen Vortrag auf der Görresgesellschaft in Aschaffenburg 1913 ausgeführt hat, nach der trostlosen Aufklärung, nach dem Güntherianismus und dem charakterlosen Zugeständnisse christlicher Denker an Kantianismus und deutschen Idealismus die Fühlung mit der christlichen Philosophie überhaupt erst wiederzugewinnen. Männer wie Kleutgen, Stöckl usw. haben da Großes geleistet. In dieser Richtung bewegte sich die Weiterentwicklung der christlichen scholastischen Philosophie, namentlich seit der mit der Enzyklika Leos XIII. einsetzenden neuthomistischen Bewegung. Es ist da wiederum Hervorragendes zustande gekommen.

Ganz naturgemäß brachte es die Kampfesstellung gegen die damalige ungesunde Moderne mit sich, daß die Berührungspunkte mit ihr mehr abwehrender und feindlicher Natur waren. Die Zeiten haben sich geändert, unsere Stellung hat sich gefestigt, wir sind gewachsen und zu Ansehen gelangt. Gegnerischerseits erhebt man nun gern den Vorwurf gegen uns, wir hätten uns abgeschlossen. So charakterisiert noch der bereits genannte Oesterreich, dem man wohl kaum Gehässigkeit oder bewußte Verkleinerungssucht der katholischen Wissenschaft vorwerfen möchte, „Die Philosophie der katholischen Kirche" mit folgenden Worten: „Die kulturelle Selbstisolierung und Abschließung der katholischen Sphäre hat auch auf philosophischem Gebiete eine Sonderstellung zur Folge gehabt." Wir sind erstaunt, diesen Vorwurf aus dem Munde der „modernen Philosophie" zu hören, da doch umgekehrt die Selbstisolierung und Abschließung der Modernen gegen alles Katholische unvergleichlich größer ist, wie im unmittelbaren Zusammenhang mit obiger massiven Verdächtigung Oesterreich selbst beweist, wenn er so angesehene katholische Gelehrte wie Gutberlet, Tilmann Pesch, Stöckl, Baeumker, Mausbach, Geyser fast nur dem Namen nach kennt, über die „Systeme" unbekannter ungläubiger Universitätsprofessoren oder Privatdozenten aber sich seitenlang ergeht.

Einerlei, ob der Vorwurf bis zu einem gewissen Grade berechtigt ist und ob nicht vielleicht öfters katholische Gelehrte im apologetischen Übereifer die Schwächen der Gegner zu einseitig aufgedeckt haben ohne An-

erkennung der guten Tendenzen und des tatsächlichen Wahrheitsgehaltes: wir müssen mit diesen Vorurteilen, mit diesem Mangel an Entgegenkommen, an Verstehenwollen rechnen. Wir müssen uns also, wollen wir unsern scholastischen Prinzipien auch in der modernen Philosophie Achtung und Anerkennung erzwingen, in mühsamer, anhaltender Arbeit mit den modernen Methoden, Problemen, Schwierigkeiten gründlich auseinandersetzen, gewillt, veraltete, unhaltbare Positionen der Vorzeit nötigenfalls aufzugeben und den modernen Gedankenfortschritt bereitwillig anzuerkennen. So ist beispielsweise eine auf der Höhe der Wissenschaft stehende Erkenntnislehre unmöglich ohne gründliche Kenntnis der modernen Systeme des Rationalismus, Empirismus, Kantianismus, Positivismus, Relativismus usw., eine Naturphilosophie unmöglich ohne eingehendes Studium der Arbeitsweise und Forschungsergebnisse der heutigen Naturwissenschaft, wie Chemie und Physik, ohne Vertrautheit mit den modernen Weltanschauungstheorien. Wissenschaftliche Leistungen dieser Art erobern sich, wie die Erfahrung der letzten Jahrzehnte lehrt, schließlich doch auch den Weg in die Bibliotheken, Hörsäle und Arbeitszimmer anders gearteter Denker.

Darum wird es eine unserer Hauptaufgaben nach dem Kriege sein, einen größeren Stab von Fachphilosophen heranzubilden. Diese Forderungen bewegen sich ganz innerhalb der Richtlinien, wie sie in den letzten Monaten wiederholt im Parlament und in der Tagesliteratur und vor allem in so kräftiger Weise auf der letzten Tagung der Görresgesellschaft von ihrem Präsidenten gezogen wurden[1]: Junge Laien mit klarem, sicherem Urteil, mit allseitiger Veranlagung und kirchlich treuer und dogmatisch fester Gesinnung wären großmütig für die akademische Lehrtätigkeit und fachmännische philosophische Schriftstellerei — vor allem die monographische und nicht bloß die der „Lehrbücher und Kompendien" — zu unterstützen und von unsern bewährten Altmeistern einzuführen und zu schulen.

Die so gewonnenen Forschungsergebnisse sind in die großen Lehrstücke der scholastischen Philosophie einzubauen, ihren Prinzipien unterzuordnen. Ich sage Prinzipien, denn das steht für uns fest, nicht a priori, sondern an der Hand einer jahrhundertelangen Erfahrung und auf Grund umfassendster kritischer und geschichtlicher Studien, daß die metaphysischen Grundlehren der Scholastik in der Er-

[1] Fügen wir nachträglich hinzu: und in dem letzten Hirtenschreiben des deutschen Gesamtepiskopates.

kenntnislehre, Ontologie, Psychologie, Ethik und Theodizee Ewigkeitsgeltung und unvergängliche Lebenskraft besitzen.

Darum sollte man häufiger noch, als es vielfach geschieht, die Grundlehren des Aristoteles und der Scholastik aus den ersten Quellen selbst schöpfen und sie vor allem in ihren Zusammenhängen betrachten, um so ihren vollen Sinn, ihre genaue Bedeutung und ganze Tragweite erfassen zu können. Freilich sind diese Leitsätze selbst, welche einem mehr dogmatisch und weniger kritisch gerichteten Denken bereits nach einer einfachen Begriffsanalyse der Überzeugungen des gesunden Menschenverstandes feststanden, nur zu oft durch weitläufige, tiefgehende Untersuchungen erst kritisch zu begründen. Man vergleiche da die mittelalterliche und neuzeitliche Entwicklung des Substanzbegriffes und Kausalgesetzes, die scholastische Definition der Wahrheit und ihre moderne Fassung.

An untergeordneten Lehrpunkten, an Sätzen vor allem, die durch zeitgeschichtliche Anschauungen in Biologie, Psychologie, Astronomie, Physik, Geschichte und Politik bedingt waren, würden die Ergebnisse der heutigen Wissenschaft vielleicht nicht so selten unnachsichtig rütteln. Wie z. B. die aristotelisch-scholastische geozentrische Astronomie, ihre Philosophien über die spezifische Verschiedenheit der Himmelskörper von der Erde, ihre Vorstellungen über Embryo, generatio aequivoca, über die Natur der Bewegung und des Lichtes durch die Entdeckungen und Feststellungen eines Kopernikus, Galilei, Bunsen, durch die neuzeitlichen biologischen und physikalischen Theorien überwunden sind, so mag ein ähnliches Geschick im Verlauf der kommenden Zeiten noch manch andere scholastische Meinung von untergeordneter Bedeutung ereilen. Daran hartnäckig festhalten, wäre, wie die Geschichte lehrt, ebenso unwissenschaftlich, kurzsichtig wie vor allem gefährlich und schädlich für die Ehre der Scholastik selbst.

Ebenso nachteilig wäre es für ihr Ansehen, und vor allem würde es sich für die psychische Einstellung, mit der viele Gelehrte und ganze Kreise an die Beschäftigung mit der Scholastik herantreten, bitter rächen, wollte man mit geschichtlicher Vergewaltigung des Tatbestandes oder auch nur einseitiger Hervorhebung des Parteigängers bloße Schulmeinungen, Lehren von sekundärer und abgeleiteter Bedeutung, Meinungen einzelner Richtungen als Fundamentalwahrheiten hinstellen. Unklug und unwissenschaftlich wäre es auch, mehr oder minder wahrscheinliche Meinungen, umstrittene Kontroversen als sicher und evident zu bezeichnen, weil sie einem selbst evident vorkommen.

Endlich ist gewiß noch ein Fortschritt — vielleicht ein weit größerer, als manche ahnen — über die Hochscholastik und die Neuscholastik des 16. Jahrhunderts hinaus möglich. Wie diese zweite Blüteperiode mit den klangvollen, erstklassigen Namen eines M. Canus, der Sotos, eines Mastrius, Lugo, Suarez bei aller Verehrung für das 13. Jahrhundert in vielen Fragen weit über die Vergangenheit hinausgekommen ist, wie diese kundigen Führer mit dem feinen Verständnis für die Bedürfnisse ihrer Zeit die vorliegenden Denkergebnisse ergänzt oder auch berichtigt haben, gegebenenfalls auch von ihnen abgewichen sind, wie sie die Ausbeute der fortgeschritteneren Bibel- und Väterkunde, der Kanonistik und Kirchengeschichte, der Philosophie und des Humanismus in weitblickendster Weise in ihre großen Systeme eingebaut und eben dadurch die verknöcherte Spätscholastik überwunden haben und für ihre bedrängten Zeiten das geworden sind, was ihre Vorfahren für frühere Jahrhunderte waren, so ist auch in unsern schweren Tagen ein zeitgemäßer, auf der Höhe der Wissenschaft stehender Fortschritt mit allen Mitteln zu erstreben. Es wäre doch mehr als paradox, wenn in der Theologie, deren Lehrinhalt bei ihrem Autoritätscharakter unvergleichlich mehr als gegeben anzusehen ist als der der Philosophie, ein solcher Fortschritt als selbstverständlich hingenommen wird, wie er in den Summen und Sentenzenkommentaren der Hochscholastik über Johannes Damaszenus, den Lombarden und Hugo von St. Viktor hinaus vorliegt, in allen Vernunftfragen aber Aristoteles das letzte Wort gesprochen hätte.

Aus dieser objektiv vorliegenden Sachlage ergibt sich die praktische Schlußfolgerung selbstloser, weitblickender und weitherziger Duldsamkeit bei aller unerbittlichen Strenge in den Prinzipien und wesentlichen Lehrstücken.

Dies war der Geist des Vor- und Urbildes aller christlichen Denker, des hl. Thomas von Aquin. Ihm eignete der konservative Sinn für das Überlieferte, die Ehrfurcht vor dem Überkommenen. Rühmend hebt deshalb sein großer Erklärer Kajetan von ihm hervor: Thomas Aquinas, doctores sacros quia summe veneratus est, ideo intellectum omnium quodam modo sortitus est — „Thomas von Aquin vereinigte deshalb, weil er die heiligen Lehrer so hoch verehrt hat, gewissermaßen das Verständnis und die Einsicht aller zusammen in sich allein". Ihm eignete auch die weitherzige Duldsamkeit fremden Ansichten gegenüber: daher die unpersönliche, rein sachliche Art seiner ruhig und abgeklärt dahinfließenden Schriften, daher auch die Möglichkeit eines herzlichen Freund-

schaftsverhältnisses mit dem wissenschaftlich durchaus verschieden gerichteten hl. Bonaventura.

Damit verband Thomas ein unabläßiges Streben nach Fortschritt, einen überaus scharfen Blick für die Schwächen und Bedürfnisse seiner Zeit. Sein zeitgenössischer Biograph, Wilhelm von Tocco, hebt gerade das Neue seiner Methode und wissenschaftlichen Überzeugungen wiederholt und nachdrücklich hervor. Dieses energische Fortschreiten über das Veraltete seiner Umgebung hinweg ging natürlich nicht ohne heiße, scharfe und langwierige Kämpfe mit weltlichen Lehrern, andern Orden und selbst seinen eigenen Mitbrüdern ab. Der große Mann besaß aber nicht bloß den Weitblick und Scharfsinn des Genies, sondern auch die heroische Willenskraft und Selbstverleugnung des Heiligen, diese Verdächtigungen und Angriffe schweigend, ohne ein Wort der Verteidigung zu ertragen. Diesen Charakterzug hebt die Kanonisationsbulle geflissentlich hervor.

Das ist auch der Geist, der die epochemachende Enzyklika des großzügigen, modern denkenden Leo XIII. durchweht; auf ihr Programm kommen ja auch seine beiden Nachfolger in ihrer oftmaligen warmen Empfehlung der Philosophie des hl. Thomas immer wieder zurück. Mit apostolischem Nachdruck und Freimut verlangt Leo die Neubelebung eines lebhaften Studiums der Scholastik überhaupt und des Aquinaten insbesondere, und zwar als Heilmittel gegen die philosophischen Zeitirrtümer. Wiederholt und nachdrücklich fordert er treues Festhalten an ihren Grundlehren in dem jähen, überstürzenden Wechsel der modernen Philosophie.

Ebensosehr aber will er auch die wahre Freiheit der wissenschaftlichen Forschung in Spekulation sowohl als Erfahrung gewahrt wissen: „Wir erklären: bereitwillig und gern ist alles aufzunehmen, was von irgendeinem nützlich entdeckt und ausgedacht ist." Ebenso bestimmt sagt er, es handle sich um die Prinzipien, um den „Geist" — sapientia heißt es mehrmals — des hl. Thomas und nicht um jede beliebige untergeordnete Ansicht der Scholastik: Sapientiam sancti Thomae dicimus, si quid enim est a doctoribus Scholasticis vel nimia subtilitate quaesitum vel parum considerate traditum, si quid cum exploratis posterioris aevi doctrinis minus cohaerens vel denique quoquo modo non probabile, id nullo pacto in animo est aetati nostrae ad imitandum proponi. Zu deutsch: „Die Weisheit — d. h. den Geist — des hl. Thomas meinen wir; denn wenn von den scholastischen Lehrern etwas zu spitzfindig ausgeklügelt oder ohne hinreichende Begründung aufgestellt ist, wenn

etwas mit den wissenschaftlich festgestellten Lehren einer späteren Zeit nicht mehr recht im Einklang steht, oder endlich, wenn etwas irgendwie unhaltbar ist, so liegt es uns vollständig fern, unsere Zeit auf derartige Sätze festzulegen." Und damit ja nicht der Hauptzweck seiner philosophischen Reformpläne unter dem falschen Schein des Guten oder durch selbstsüchtige Parteizwecke gefährdet werde, schließt der menschenkundige, welterfahrene Papst seine dringenden Warnungen: „Damit aber nicht eine unterschobene Lehre statt der wahren, eine verdorbene statt der ursprünglichen in Aufnahme komme, so sorget, ehrwürdige Brüder, daß der Geist des Thomas aus seinen eigenen Werken ermittelt werde oder wenigstens aus denjenigen Strömen, die nach sicherem und übereinstimmendem Urteil der Gelehrten aus ihnen abgeleitet sind und jetzt noch rein und ungetrübt aus ihnen fließen. Von den Strömen aber, die bloß vorgeblich aus ihnen geflossen sein sollen, tatsächlich aber mit fremden und verdorbenen Wassern gespeist sind, haltet ja den Geist der jungen Leute fern."

Beherzigenswerte Worte des erleuchteten Papstes! Welche Eintracht unter den verschiedenen Brüdern und Verbänden der einen, katholischen Kirche, welche Fruchtbarkeit auch für die christliche Philosophie in unserem schwer geprüften lieben Vaterland, wenn wir deutsche Katholiken mit klarer Einsicht und willigem Gehör diesen Weisungen des Statthalters Christi folgen!

Bernhard Jansen S. J.

Der Verlag Kurt Wolff und seine neuen Dichter.

Als Kurt Pinthus, der mit fast tollkühner Unermüdlichkeit für jüngste Dichter in die Schranken reitet, seine ohnehin nicht ängstlichen Schützlinge über „die Kluft zwischen Volk und neuer Dichtung" beruhigen wollte, berief er sich auf die tröstlichen Worte Friedrich Schlegels: „Sie jammern immer, die deutschen Autoren schrieben nur für einen so kleinen Kreis, ja oft nur für sich untereinander. Das ist recht gut. Dadurch wird die deutsche Literatur immer mehr Geist und Charakter bekommen." So Kurt Pinthus. Kurt Wolff aber, der das in einem seiner Almanache druckte (Die neue Dichtung, Leipzig 1918, 147), war trotzdem durchaus gegen die Beschränkung auf „einen so kleinen Kreis" und erklärte in der Ankündigung seiner Sammlung „Der neue Roman", seine Absicht sei, sich „einzusetzen für neue Dichter, nicht bei einem kleinen Literatenkreis, sondern bei der großen Zahl derer, die der faden und flachen Alltagsliteratur müde geworden sind, für Dichtungen zu wirken, die uns den starken Atem unserer Zeit spüren lassen, Dichtern Gehör zu verschaffen, die Hirn und Herz haben für die Not der Gegenwart". Nun waren ja unter diesen als „neu" angebotenen Dichtern die wirklich neuen schwer zu finden. Herbert Eulenberg, Max Brod, Gustav Meyrink, Heinrich Mann, Karl Hauptmann hatten doch schon recht lange auf dem literarischen Markte gestanden. Anatole France war ein Greis und Gustave Flaubert seit mehr als 30 Jahren tot. Immerhin, Kurt Wolff konnte sich auch so rühmen, diese „Der neue Roman" genannte Sammlung habe in weniger als einem Jahre einen Absatz von 400 000 Bänden erreicht. Und wenigstens eine von den „Neuheiten" schien unbestreitbar echt zu sein: Kasimir Edschmids Novellenband „Die sechs Mündungen" war nicht nur des Dichters Erstlingswerk, die Kritik sagte ihm auch nach, hier seien die ersten „expressionistischen" Novellen. Drei Jahre später aber bekannte der Verfasser, er habe das Urteil der Kritik mit nicht geringem Staunen vernommen; expressionistische Dichtung sei ihm damals ein völlig unbekannter Begriff gewesen (Neue Rundschau, Berlin, März 1918, 363).

Unterdessen ist durch unausgesetzten Nachschub junger Erzähler, Lyriker und Dramatiker die Verlagstätigkeit von Kurt Wolff so eng mit einer neuen Richtung unseres dichterischen Schrifttums verwachsen, und zugleich ist diese neue Richtung so beharrlich unter das schiefe, aber bequeme Schlagwort „Expressionismus" gestellt worden, daß Adolf Bartels nicht ganz mit Unrecht meint, Kurt Wolff „mache" den Expressionismus, wie einst Wilhelm Friedrich das „jüngste Deutschland" der achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts und wie später S. Fischer den Naturalismus und Symbolismus gemacht habe (Die deutsche Dichtung der Gegenwart[9], Leipzig 1918, 661). Die Mache ist handgreiflich, der Verdienst kriegsmäßig; zu untersuchen bleibt nur das Verdienst.

In den lauten Heroldsrufen der Expressionisten und ihrer Freunde klingt viel Verheißung. Vor allem wollen sie den Geist zur Herrschaft bringen. „Werke des Geistes, seien sie Bücher oder Taten", erstrebe das junge Geschlecht, sagt Heinrich Mann; eine „Partei des Geistes" erhebe sich gegen den „in Riesenverbänden organisierten Widergeist" und lehre die Welt, „daß die wahre Wirklichkeit in den Geistern besteht, nicht in den Taschen" (Die neue Dichtung 3 f.). Denn augenblicklich sei der Mensch, wie im selben Almanach (S. 144) Kurt Pinthus behauptet, „statt durch freien Geist und freien Willen determiniert durch die Gewalten, die er sich selbst eingesetzt hatte, die er mit Schlagwörtern (weil sie ihn schlagen, niederschlagen) etwa bezeichnet: unzeitgemäße Staatsform, historisch-biologische Gesetze, Kapitalismus, Konvention des Denkens und der Lebensführung, Militarismus — und durch die unerbittlichste Determinante: den Hunger". Unter dem „Geist", der dieses vielgestaltige Elend überwinden soll, versteht Kurt Pinthus „Bewegung des Bewußtseins zum Zweck der Vervollkommnung", die jungen Dichter hätten also die Aufgabe, „das Reich des Geistes durch Gefühlserregung und Vernunft in der Wirklichkeit zu manifestieren" (S. 141). Die Trägheit der Masse könne nicht durch „Not, Reichtum oder Waffengewalt", sondern nur durch die „Idee" besiegt werden (S. 148), die „Idee" aber sei wesentlich „utopisch", und jeder große Gedanke sei zuerst „Literatur" gewesen und in versteckten Winkeln ans Licht getreten, während die Machthaber des Parlamentes, der Presse und des Katheders gewohnt seien, über „die Absurditäten geistiger und sittlicher Forderungen" zu lachen (S. 146 f.).

Es ist erfreulich, das Recht des Geistes und seine Macht so stark betont zu hören, selbst wenn der im Grunde richtige Gedanke weder

sonderlich tief erfaßt noch klar vorgetragen wird. Ohne Zweifel kranken wir daran, daß sich wichtige und weite Gebiete des privaten wie des öffentlichen Lebens den Geboten des Geistes entziehen. Aber es ist doch eine ungeheure Übertreibung, wenn Heinrich Mann schreibt: „Für Ideen leben anstatt für Erwerb und Genuß — vom Ende des Jahrhunderts bis 1914 schien es unmöglich, es würde ausgesehen haben wie Selbstbetrug oder wie Spaß" (Die neue Dichtung 1). Nein, es gab auch in diesen geschmähten Jahren in der Welt, es gab sogar in Deutschland Politiker, Zeitungsleute, Gelehrte, Künstler, gebildete Männer und Frauen zu Tausenden, die für geistige Güter lebten und kämpften und nie anders geglaubt und gewußt hatten, als daß der Geist stärker und edler ist als der Stoff. Die jungen Dichter sollten also nicht der ganzen Welt als neu anpreisen, was einem großen Teil der Welt uralter Besitz ist. Ihre Erkenntnis wirkt als Offenbarung höchstens bei den stolzen und blinden Sklaven irdischer Gebundenheit. Denen mögen sie als späte Entdeckung verkünden, daß Licht und Freiheit und Glück im Reiche des Geistes wohnen, bei Menschen, deren Bücher man nicht las und mit deren Dasein man überhaupt nicht mehr ernstlich rechnete.

Übrigens stecken die zum Geistigen drängenden Werke dieser Jungen noch durchweg tief im Irdischen und im sehr Irdischen. Ob man Hasenclever oder Fleisch, Kafka oder Sternheim aufschlägt, überall gerät man unter Menschen, die ihrer Sinnlichkeit schmählich erliegen. Qual und Gemeinheit und alle Formen der Entartung verfolgen einen viele Seiten lang. Wer geneigt wäre, einen geistlichen Kritiker in diesem Punkte der Übertreibung zu verdächtigen, der höre beispielsweise Auguste Hauschner, die im unverdächtigen „Berliner Tageblatt" (Nr. 78, 12. Februar 1918) ohne Lob und ohne Tadel über Meyrinks „Walpurgisnacht" berichtet: „Um das heiße erotische Erlebnis des unehelichen Sohnes einer halbverrückten Gräfin mit deren Nichte, dem Abkömmling eines ahnenreichen, der Entartung verfallenen böhmischen Geschlechtes, dreht sich ein irrer Reigen von Gestalten grotesk und spukhaft und trotz der Übertreibung der Prager Wirklichkeit entwachsen." Oder man bedenke, daß Karl Sternheim beim Tode Frank Wedekinds schrieb: „Deutsche Geistigkeit im Drama um die Jahrhundertwende wird der Wahrheitsucher am reinsten in seinem Werke finden" (Berliner Zeitung am Mittag Nr. 62, 15. März 1918). Wenn man also ein Bild Meyrinks gebrauchen wollte, könnte man diese neuen Dichter mit dem Pinguin vergleichen: Richtig fliegen können

sie noch nicht, aber sie flattern unruhig mit den Flügelstümpfen und sind insofern der Geistigkeit näher als viele andere, die träg im Staube liegen.

An die eigentliche Heimat des Geistes scheinen manche kaum zu denken. Heinrich Mann gelangt in seinem Roman „Die Armen" nur zu der trostlosen Erkenntnis, daß Reiche wie Arme dem Leid unrettbar verfallen sind, obwohl ihre Seele nach Glück dürstet (S. 236 f.). Die einzige Lösung dieses Widerspruches, daß nämlich für reich und arm, sobald das gemeinschaftliche Leid dieses Erdenlebens treu durchgekämpft ist, ein ewiges Glück beginnt, vermag Heinrich Mann, der Führer einer „Partei des Geistes", nicht zu finden. Sondern mit der leeren Täuschung: „Alles wird besser, wenn ich wiederkomme", zieht der Arbeiter, der umsonst gegen die Tyrannei seines Fabrikherrn und gegen die lasterhafte Schlaffheit seiner eigenen Verwandten und Kameraden gekämpft hat, am Schluß des Buches in den Krieg. Ebenso untauglich zur Vergeistigung der Menschheit ist natürlich ein Jenseits, wie Franz Werfel in seinem Gedichte „Die Leidenschaftlichen" es ausmalt:

Mein Gott, es werden sein zu deiner Rechten
Nicht die Wahrhaftigen allein und die Gerechten;
Nein alle, die in dreizehn Dezembernächten
Vor einem Fenster standen. Und Frauen, die sich rächten
Mit Vitriol und dann im Gerichtssaal ergrauten,
Die Eifersüchtigen all, die ihr Blut stauten,
In Droschken weinten, in Sälen sich erfrechten!
Die durchgefallnen tiefen Atmer,
Sänger, die mit bezechten
Gliedern den Tod sich in die Grube schmissen,
Sie werden sein zu dir emporgerissen
Und werden sitzen, Gott, zu deiner Rechten!

Fragwürdig wie die „geistigen" Ziele der neuen Bewegung ist die Eigenart ihrer inneren Kunstform. Ausführlich hat darüber der schon genannte expressionistische Dichter Kasimir Edschmid am 13. Dezember 1917 in Berlin vor dem „Bund deutscher Gelehrter und Künstler" und der „Deutschen Gesellschaft" 1914 gesprochen. Der Vortrag ist 1918 im Märzheft der „Neuen Rundschau" erschienen. Edschmid stellt den Expressionismus in scharfen Gegensatz zum Futurismus. Futurismus sei äußerste Zerstäubung — genauer habe ich das 1913 (diese Zeitschrift Bd. 84, S. 530—540) dargelegt —, Expressionismus dagegen sei umspannende Zusammenfassung in einem großen Weltgefühl, dem das gesamte Sein zu einer

Vision werde (S. 363 f.). Der expressionistische Künstler greife nach dem, was hinter den Tatsachen steckt, nach dem Ursprünglichen der Dinge, nach ihrer Beziehung zum Ewigen. „Jeder Mensch", sagt Edschmid, „ist nicht mehr Individuum, gebunden an Pflicht, Moral, Gesellschaft, Familie. Er wird in dieser Kunst nichts als das Erhebendste und Kläglichste: er wird Mensch. Hier liegt das Neue und Unerhörte gegen die Epochen vorher. Hier wird der bürgerliche Weltgedanke endlich nicht mehr gedacht." Der Mensch, wie diese Kunst ihn sehe, regle sein Leben „ohne die kleinliche Logik, ohne Folgerung, beschämende Moral und Kausalität lediglich nach dem ungeheuren Gradmesser seines Gefühls"; damit komme er „bis an Gott als die große, nur mit unerhörter Ekstase des Geistes zu erreichende Spitze des Gefühls". Das „größte Geheimnis dieser Kunst" sei, daß ihre Menschen „nicht in Kreisen, nicht durch Echos", sondern „direkt" erleben, „ohne gewohnte Psychologie" und „dennoch . . . tiefer" (S. 365 f.).

Das ist in der Tat geheimnisvoll, daß eine Richtung, die nach geistigen Werten sucht, so leichten Herzens auf Logik, Kausalität und Moral verzichtet. Selbstverständlich muß von jedem Künstler verlangt werden, daß er die Welt auch mit dem Gefühl erfasse, und in gewissem Sinne ist die Macht seines Gefühls der Gradmesser seiner künstlerischen Bedeutung. Wenn sich aber ein Dichter ausschließlich auf das Gefühl, also auf die am wenigsten geistige, allen Zufällen der Sinne am meisten ausgesetzte seiner höheren Fähigkeiten verläßt, dann ist es unmöglich, daß er das eigentliche Wesen der Dinge „erwühle", wie Edschmid sich ausdrückt. Der Mensch, den der Expressionismus zu gestalten vorgibt, der Mensch ohne Pflicht, ohne Familie, ohne Gesellschaft ist allerdings „das Kläglichste", aber durchaus nicht „das Erhebendste", er ist kein „Mensch", sondern das Zerrbild eines Menschen.

Und tatsächlich sind die Bücher der Expressionisten voll von verzerrten Gestalten. Körperlich und geistig gesunde Menschen — die darum noch lange nicht fehlerlos zu sein brauchen —, Männer und Frauen, denen die Ehe heilig ist, junge Leute, die nach sittlicher Reinheit wenigstens streben, Menschen, denen Vaterland und Religion noch lebendige und beglückende Wirklichkeiten sind — all das sucht man in den längsten Romanen der neuen Dichter vergebens. Ihre Welt ist von Krüppeln, Blödsinnigen und Wüstlingen bewohnt. Vergebens würden sie diese unkünstlerische Einseitigkeit ihrer Schöpfungen mit dem Rechte des Satirikers verteidigen. Ein Kunstwerk von der Ausdehnung eines Dramas oder gar eines Romans erhebt den Anspruch, ein irgendwie geschlossenes Weltbild zu geben. Also muß

es auch dem Gesunden, Vernünftigen und Guten, das doch in der Wirklichkeit glücklicherweise immer noch nicht die Ausnahme ist, einen angemessenen Platz gönnen. Ein stundenlanger Maskenzug von Tollheit und Laster ist künstlerisch nicht zu genießen.

Man möchte sich beinahe wundern, die so ganz neu sein wollenden Dichter in einen alten Fehler der schlimmsten Naturalisten zurückfallen zu sehen. Aber auch der große Vorzug, den Edschmid seinen Freunden zuerkennt, daß sie unter allen Erscheinungen das Ursprüngliche, Wesentliche, Ewige suchen, ist ja nicht neu. Hat jemals ein echter Künstler etwas anderes getan? Wirklich gibt Edschmid in aller Form die „Neuheit" seiner Sache preis. So laut er, wie oben zu lesen ist, auf „das Neue und Unerhörte gegen die Epoche vorher" gepocht hatte, so laut ruft er ein paar Seiten weiter: „Es ist eine Lüge, daß das, was mit verbrauchtem Abwort das Expressionistische genannt wird, neu sei.... Es gab Expressionismus in jeder Zeit. Keine Zone, die ihn nicht hatte, keine Religion, die ihn nicht feurig schuf.... Assyrer, Perser, die Gotik, Ägypter, die Primitiven, die altdeutschen Maler hatten ihn.... Er war in der dramatischen Ekstase bei Grünewald, lyrisch in den Jesuliedern der Nonne, bewegt bei Shakespeare, unerbittlich in der Weichheit bei den Märchen der Chinesen, in der Starre bei Strindberg. Nun ergreift er eine ganze Generation" (S. 369).

Sonach bliebe als Neues vielleicht nur die äußere Form. Aber die taumelnde Bildertrunkenheit eines Fritz von Unruh erinnert doch stark an die schlimmsten euphuistischen Seiten bei Shakespeare. Gräßlich verkürzten Sätzen konnte man schon bei Naturalisten und Impressionisten begegnen. Und in der Auflösung aller herkömmlichen Wortfügungen hat selbst Johannes R. Becher die Futuristen nicht übertroffen. Immerhin erklärt Edschmid die Sonderbarkeiten der expressionistischen Sprechweise für wesentlich und verwahrt sich dagegen, daß man sie verhöhne. „Der Ansturm des Geistes", sagt er, „und die brausende Wolke des Gefühls schmelzen das Kunstwerk auf diese Stufe zusammen, und erst aus dieser gesiebten, geläuterten Form erhebt sich die aufsteigende Vision." Kurt Pinthus scheint gar zu glauben, erst das Maßlose des Vortrags, das Geschrei, das Grinsen, das groteske Chaos von Phantasie und Wirklichkeit vermöchten den trägen Leser aufzurütteln und ihm das eine begreiflich zu machen, worum es den neuen Dichtern zu tun ist: „Der Geist vermag die Welt zu verwandeln" (Die neue Dichtung 150 f.).

Es ist aber schwer einzusehen, was für die deutsche Dichtkunst gewonnen sein soll, wenn etwa Heinrich Mann der romanischen Grammatik immer wieder Wendungen entlehnt wie diese: „Die Arbeit getan in der Fabrik, erfrischte ihn diese andere" (Die Armen 86). Und man wird nicht gerade stolz auf die Schönheiten deutscher Prosa, wenn man bei dem als Sprachkünstler gepriesenen Karl Sternheim in seiner Erzählung von den „Schwestern Stork" gleich zu Anfang den steifen Satz liest: „Zur Repräsentation in mittleren Laufbahnen wußte sie sich ungeeignet, als Rechtsanwalts- oder Arztensgattin, Kaufmanns- und Beamtenfrau hätte man sie nur noch vorstellen können, murmelte Fama eine entschuldigend große Mitgiftssumme." Und gar Strophen Bechers, z. B. die erste seines „Gesanges vom Schnee":

Ungemeine Weite! Herden-Läuten
Frißt du Schnee, und jeder Schatten-Baum —
Mensch-Silhouetten bei Laternen gleitend.
Schmölz der Wolken Gen-die-Himmel-Schaum!

Als in den Münchener Kammerspielen die Tragödie „Kerker und Erlösung" von Otto Zoff gespielt wurde, die das „Äußerste an Expressionismus" sein sollte, hat Peter Scher in der „Frankf. Zeitung" (Nr. 68, 9. März 1918) zwar zugegeben, „dieser kultivierte junge Jude" sei ein „feinnerviger Literat", aber zugleich mit erquickender Offenheit die alte Wahrheit wiederholt: „Es ist zu erwägen, ob das bloße ästhetische Vergnügen an intellektualistischer Akrobatik für die traurige Erscheinung entschädigt, daß neuerdings von gewissen Kreisen alle Kämpfe und Krämpfe des möglicherweise durchaus ehrlichen Unvermögens mit Kunst identifiziert werden. Hierzu ist denn doch wohl zu bemerken, daß die reine (oder reinliche) Absicht uns allenfalls Rührung abnötigen, niemals aber uns bestimmen darf, den guten Willen als die gute Tat auszuposaunen." Und nachdem die auf die neueste Kunst eingeschworene Gesellschaft „Das junge Deutschland" sich im Deutschen Theater zu Berlin Hasenclevers „Sohn" hatte vorspielen lassen, schrieb ein gegen alles „Neue" so überaus freundlicher Mann wie Fritz Engel im „Berliner Tagblatt" (Nr. 154, 25. März 1918) über das dichterische Wollen und Können der Jüngsten: „Wenn nicht dieser neue Sturm und Drang ähnlich wie der frühere ganz oder beinahe ganz nur ‚interessante Literatur' werden, wenn sich daraus lebenskräftige, das Volk durchdringende Kunst gestalten soll, dann wird die Formlosigkeit nicht Gesetz und Verdienst werden dürfen. Es handelt sich hier nicht um die kleinliche Magisterforderung nach einem schulmäßig ‚richtigen Drama'. Es handelt sich nur

darum, daß den Empfindungen, die diese junge Kunst erfüllen, annähernd der Ausdruck gegeben wird, der ihr ermöglicht, ohne viel Erläuterungen verstanden und vom Gefühl des Hörers unmittelbar aufgenommen zu werden."

Damit ist das Verdienst des Verlages Kurt Wolff und seiner „neuen" Dichter wohl genügend abgewogen. Was sie wollen, ist weder so neu, wie man es nach dem Aufsehen, das sie erregt haben, vermuten durfte, noch so erhebend und beglückend, wie es ihre lauten Verheißungen hoffen ließen. Was sie können, ist einstweilen wenig, und scheint gerade bei denen, die am meisten von sich reden machten, immer weniger zu werden. So urteilen auch liberale Kritiker. Hermann Hesse sagt Meyrink zum 50. Geburtstag möglichst viel Angenehmes, kann aber selbst da den Satz nicht unterdrücken: „Meinetwegen mag ein Buch wie das ‚Grüne Gesicht' und die neue ‚Walpurgisnacht' sich vor einer strengen, rein ästhetischen Wertung als Niete erweisen" (Vossische Zeitung Nr. 31, 17. Januar 1918). Noch deutlicher wird Siegfried Jacobsohn in seiner „Schaubühne" (14. März 1918, S. 262). Frühere Werke Meyrinks gefallen ihm, aber „der Meyrink des ‚Golem', des ‚Grünen Gesichts' und der ‚Walpurgisnacht' verdient jede Stäupung". Und an derselben Stelle druckt er einen langen Brief von Georg Caspari ab, der ein ebenso vernichtendes Urteil über Heinrich Manns Roman „Die Armen" fällt. Adolf Bartels erinnert an Wolfgang Schumann, der im „Kunstwart" sagt: „Zu zwei Dritteln ist diese ganze Richtung auch eine Ausgeburt der seelischen und nervösen Schwäche", und an Werner Mahrholz, der in der neuen Berliner Zeitschrift „Die Hochschule" schreibt: „Es ist gar kein ungestaltetes Chaos, das in ihnen wühlt und drängt, sondern vielmehr eine grenzenlose Leere, ein tiefer Nihilismus, der sie ängstigt, und den sie durch Lärm, Erregung und Rausch zu bannen versuchen. Selbst das Gräßliche, Niedrige, Gemeine ist ihnen nur eine Sensation, welche ihnen über die absolute Leere hinweghelfen soll" (Die deutsche Dichtung der Gegenwart [9], Leipzig 1918, 665 f.).

Und hier liegt wohl der tiefste Grund für die ungeheure Verbreitung expressionistischer und verwandter Bücher, die freilich ohne Kurt Wolffs entsetzliche Reklame trotzdem nicht zu denken ist. Weil so viele Geister unserer Zeitgenossen zerfahren, so viele Herzen zerrissen sind, weil so viele der Schwere und Schwüle ihrer Sinnlichkeit überdrüssig werden und dennoch die liebgewordenen Fesseln träge weiterschleppen, deshalb freuen sich so viele am Spiegelbild seelischer Leerheit und Qual und suchen wenigstens im Kunstgenuß auf Stunden in die ersehnte Freiheit des Geistes emporzuschweben.

Aber schon beginnen sie zu ahnen, daß sie wiederum getäuscht worden sind. Der expressionistische Geist vermag weder in der Kunst noch im Leben die Unrast und die dumpfe Finsternis der Triebe zu überwinden. „Sie alle", sagt Edschmid, „suchen das Ende, das absolute. . . . Je nach Kraft und Vermögen suchen sie Gott" (Neue Rundschau, Berlin, März 1918, Nr. 372). Wir wissen von einem, der vor fast zweitausend Jahren auf dem Areopag den sensationsgierigen Nachkommen geistesstarker Denker von dem Suchen der Menschheit nach Gott sprach, von ihrem Tasten, „ob sie ihn fänden" (Apg. 17, 27). Deshalb dürfen alle Gottsucher bei uns auf Verständnis rechnen; nur müssen sie nicht meinen, niemand in der Gegenwart besitze schon, was ihnen noch fehlt, allen hätten deshalb ihre Bücher etwas zu sagen. Uns wiederholen sie bloß das eine: wie unglücklich viele unserer Mitmenschen sind. Und doch haben diese jungen Dichter in ihren Reihen zwei oder drei, die sie als den Besten ihrer Art ebenbürtig anerkennen, Franzosen, die sie ins Deutsche übersetzt haben, weil sie ihnen vorbildlich schienen, einst Genossen ihres Unglücks und dann — nach eigenem Geständnis — Entdecker der Wahrheit, des Lebens und des Glückes. Charles Péguy, den der Tod auf dem Schlachtfeld ereilte, stand dicht vor der Pforte zur katholischen Kirche; Francis Jammes und Paul Claudel traten überzeugt und selig ein: da war das ersehnte Reich des Geistes.

Jakob Overmans S. J.

Besprechungen.

Philosophie.

Wirklichkeitslehre. Ein metaphysischer Versuch. Von Hans Driesch. gr. 8° (XIV u. 360 S.) Leipzig 1917, Reinicke. *M* 9.—

Hans Driesch, Professor der Philosophie in Heidelberg, ist weiteren Kreisen bekannt als Vertreter des Neovitalismus. Von der Biologie ausgegangen, bekämpft er seit mehr als zwanzig Jahren mit Nachdruck die Maschinentheorie des Lebens. Das Leben ist nach ihm mechanisch nicht restlos zu erklären, sondern hat Eigengesetzlichkeit. Was immer die Natur zu leisten vermöge und wie groß unsere Unwissenheit über ihre verborgenen Kräfte sei, „wir können geradezu zeigen, daß alles das, ‚was die Natur vielleicht sonst noch ist', sich jedenfalls nicht durch Angaben über Bewegungen und Lagen von etwas im Raum erschöpfend darstellen läßt" (S. 160 Anm.). Ein besonderer, unräumlicher Naturfaktor wirkt beim Lebendigen in den Raum hinein; Driesch nennt ihn, an Aristoteles anknüpfend, „Entelechie". Kräftig hatte Driesch auch von Anfang an dem Darwinismus widersprochen, sofern dieser die Entwicklung des organischen Lebens auf die rein mechanische Auslese gründete. Bei dem immer noch populären materialistischen Monismus hat sich Driesch durch seine Anschauungen nichts weniger als beliebt gemacht.

Hatte sich bis etwa 1910 der Naturphilosoph neben und aus dem Biologen herausgebildet, sprengte die 1912 erscheinende „Ordnungslehre" auch den Rahmen der Naturphilosophie. „Ordnungslehre" oder „Logik" oder „Erfahrungslehre" ist für Driesch die Lehre davon, was geordnetes Wissen heißt und wie dieses in sich möglich ist. Man geht dabei selbstverständlich vor. Man weiß, wo man in dem Bewußtsein: „Ich erlebe geordnetes Etwas" — dies Erlebnis sei philosophische Urtatsache — auf Ordnungszeichen trifft und hält diese durch Namen fest. Ob es etwas anderes außer dem „Ich" und dem so in ihm geordneten Wissensgebäude gibt, wird hier weder bejaht noch verneint; man steht in „methodischem Solipsismus". Diese „Logik" ist offenbar „formal" in dem Sinne, daß sie sich nicht um die Wirklichkeit des Erkannten kümmert; aber sie ist doch weit mehr als die sonst so genannte formale Logik, insofern sie Begriffsklärungen in sich hineinzieht, die sonst die außerlogischen Zweige der Philosophie für sich in Anspruch nehmen.

Aus dem „Ich"standpunkt strebt nun das hinaus, was Driesch „Wirklichkeitslehre" oder „Metaphysik" heißt, und zwar auf zwei Stufen. Auf der ersten

Stufe fragt man, ob den Erfahrungen des „Ich", den „Erscheinungen", überhaupt etwas Wirkliches, eine Welt, eine „Realität" entspreche; das ist, was man sonst Erkenntnistheorie nennt. Auf der zweiten Stufe fragt man nach der Bedingtheit dieser Welt in einem andern, einer „Nichtwelt": ist diese Welt, diese unmittelbare oder irdische Wirklichkeit, allein das Wirkliche? Oder hat sie anderes, Nichtirdisches neben sich, vor sich, hinter sich? Es werden die Unsterblichkeits- und Gottesfrage aufgerollt. Hier endlich haben wir etwas vor uns, was jedermann als Metaphysik gelten läßt (303 ff. 337).

Der Verfasser macht es dem Leser nicht leicht, ihm zu folgen; abgesehen von der bedeutenden Gedankenarbeit, die er ihm zumutet, schickt er ihn auch, wie schon in früheren Werken, durch das Stacheldrahthindernis einer eigenartigen Terminologie, die zuweilen die des alten K. Chr. Fr. Krause an Verwegenheit der Bildungen übertrifft und fast sanskritistische Zusammensetzungsungetüme aufstellt. Gewiß nur wer sich ganz einstudiert hat, weiß etwas anzufangen mit Wendungen wie: „Der Begriff ‚nicht nur ich-eigen-ordnungshaft' ordnet hier geradezu" (10); „ich habe nur eine ‚Stellung zur Welt', nämlich die ordnungserkennungshaft-habende" (55 Anm.).

Zudem wird von vornherein die Freude an der schwierigen Arbeit gestört durch die Aussicht, daß es sich bei dieser ganzen „Wirklichkeitslehre" um nichts weiter als Vermutungen handle. Gewißheit sei an keinem Punkte zu erzielen (S. x heißt es mit Einschränkung: „Größtenteils" sei die Metaphysik ein Gefüge von Vermutungen). Und warum dies? Weil Metaphysik treiben bedeute, den Grund zur Erfahrung suchen. Aber „es gibt keinen Weg, der eindeutig von der Folge zum Grunde führt" (29).

Da muß man aber sicherlich unterscheiden. Oft freilich können wir nicht entscheiden, welcher von mehreren Gründen vorliege, wenn nämlich jeder von ihnen die Folge zu erklären scheint; auf solchem Zweifel beruht z. B. der Streit, welche Wirklichkeit unserer Farbenempfindung zugrunde liege. Aber oft wissen wir doch bestimmt: Nur dieser Grund mit dieser Beschaffenheit erklärt die Folge; so wissen wir z. B. unzweifelhaft, daß allem Sein ein Durchsichsein zugrunde liegt. Wenn man nicht überhaupt die Gültigkeit des Schlusses von der Folge auf den Grund leugnet, muß man sowohl in der Erkenntnistheorie wie in der Metaphysik sichere Schlüsse auf den Grund anerkennen. Nicht bloß das ist diesen Wissenszweigen mit Driesch zuzugestehen, daß ihre Fragen nicht sinnlos seien. Er sagt doch auch selbst (63), wir dürften von einer „metaphysischen" Aussage, welche das „Wirkliche" mannigfaltigkeitsärmer sein läßt als den Inhalt der Erfahrung, geradezu sagen, daß sie *nicht wahr* (von ihm gesperrt) sei und wir besäßen hierin ein wenigstens negatives Kriterium metaphysischer Wahrheit. Er hat schon in der „Ordnungslehre" den größten Nachdruck auf den hier benutzten Satz gelegt. Wenn in einem Werdensausschnitt, so hieß es dort (176 f.), ein Zustand von höherem Mannigfaltigkeitsgrad ist als ein früherer, „dann fordern wir, es müsse diese Erhöhung des Grades der Mannigfaltigkeit sich auf irgendeine Mannigfaltigkeit ‚außerhalb' des Ausschnittes im Werdelaufe beziehen lassen.... Denn

im Bereiche des rein Ordnungsmäßigen kann doch nie das Inhaltärmere das Inhaltreichere echt mitsetzen, kann das Reichere nie aus dem Ärmeren ‚folgen'. Und Werdeverknüpfung soll eine ‚Analogie' zum Folgen sein. Mannigfaltigkeitsgrad kann sich im Werden nicht von selbst erhöhen." Die Freunde der Kausalität werden dies nicht ungern lesen.

Im übrigen käme Driesch mit seiner Erkenntnistheorie eine ansehnliche Strecke weit über den bloßen Ichstandpunkt hinaus, und das ist bei seiner mehr als vorsichtig tastenden Methode als erfreuliches Ergebnis zu buchen. Er scheint sich mit Külpes „Realismus" ziemlich einig zu fühlen (Wirklichkeitslehre 304 Anm.). Aber seine Meinung bleibt immer, daß alles Sprengen der Bande des Solipsismus nur Vermutung sei; so bleiben wir von wirklichem Realismus weit entfernt.

Das Tor zur „Metaphysik der zweiten Stufe" ist für den Verfasser der Tod. Da ich mich der Einsicht nicht verschließen kann, daß ich, und gleich mir alle andern Menschen, meiner naturhaften Erscheinung nach einmal nicht mehr sein werde, da also durchaus keine irdische Zuständlichkeit Ziel und Sinn von Leben und Geschichte sein kann, drängt sich die Frage auf: Was werde ich dann sein? Die Unsterblichkeit wird „vermutungshaft" bejaht. Jener unraumhafte, überstoffliche Werdebestimmer des Lebens, die Entelechie, vergeht nicht, wenn im Tode die stoffliche Ursächlichkeit zerfällt. Drieschs Gründe freilich aus dem Erhaltenbleiben von Wissen und Ganzheit (318 f.) bedürfen der Klärung und Richtigstellung. Dunkel ist auch die Art, wie der Verfasser eine Präexistenz unserer Lebensform zu erhärten sucht. Einmal (328) verweist er auf unser geheimnisvolles Vorwissen um die Ordnungsbedeutungen, das wie eine Art von „Erinnerung" sei. Aber eine solche Erinnerung wird Driesch nicht nachweisen können. Immerhin mag man sich freuen, daß hier wieder einmal über den Materialismus hinausgegangen wird, der noch vor kurzem sich so siegreich dünkte und bis heute sich gern als „wissenschaftlich" ausgibt. Driesch empfindet seinen Gegensatz gegen diese Strömung auch in seinem neuen Werke stark und wendet sich entschieden gegen deren „innerweltliche Askese", ja „innerweltliche Religion", dieses „echteste aller hölzernen Eisen"; es schreckt ihn nicht, daß sein Werk dadurch einen „unmodernen" und „erdenflüchtigen" Charakter bekommt (S. IX).

Gott ist der „Unbedingte, alles Bedingende; alles ist durch ihn wirklich, und alles ist durch das Sosein Gottes so, wie es ist" (340). Nach diesem allgemeinsten Begriff, meint Driesch, müssen alle Gott annehmen; denn sonst gäbe es keine Wirklichkeit. Eine ausdrückliche Nicht-Gott-Lehre, Atheismus, ist unhaltbar. Über das Wesen Gottes an sich glaubt der Verfasser nach seiner Sonderlehre von der Urtümlichkeit des Wissens behaupten zu dürfen: Gott ist wissend, zwar in einem unfaßbaren, übermenschlichen Sinn, doch durchaus im Rahmen dessen, was Wissen in seiner gänzlich unzerlegbaren, unmittelbar geltenden Form uns bedeutet.

Aber nun fragt es sich: Hat Gott etwa sein Wesen noch nicht und macht er sich erst, wie neuerdings wieder Bergson will, oder besitzt er sein Wesen schon vollendet, sei es, daß er sich in die Welt verwandelt oder daß er sie geschaffen

hat? Driesch hat wieder einen eigenmächtigen Sprachgebrauch, indem er nur die erste Annahme Pantheismus, die zwei letzten aber Theismus, „emanatorischen" oder „kreatorischen" nennt. Er neigt eingestandenermaßen, obwohl wieder sehr „vermutungshaft", dem kreatorischen Theismus zu (343 f. 351).

Der Verfasser arbeitet hier, wie durch das ganze Werk hin, viel mit der Tatsache des Zufalls.

Zufällig ist das, was anders gedacht werden könnte oder — Driesch bezeichnet dies als gleichbedeutend — das grundsätzlich Nicht-Ganze, zu keiner Ganzheit Gehörige (264), welches sich nicht irgendeiner Ganzheit einreihen läßt (154), der „irrationale", einer Ordnung ermangelnde und einem „Ordnungsmonismus" widerstehende Rest in der Welt (198 266 342). Ihm steht das Wesentliche = Ganzheitszugehörige (161 Anm.), also wohl auch das Vernünftige = in Ganzheitsbeziehung Stehende (174) und entsprechend der gewöhnlichen Redeweise das Notwendige (Ordnungslehre 76) gegenüber.

Ein unleugbarer Zug des Zufalls haftet an den Weltdingen. Zufällig sind die letzten Einzelheiten im Hier und Jetzt der Materie, daß z. B. hier im Walde diese Felsblöcke liegen und am Strande des Meeres eben diese Sandkörner (Wirklichkeitslehre 158 281). „Es ist eben für die unbefangene Betrachtung durchaus gar nicht einzusehen, inwiefern denn die Steine, die hier am Wege liegen, in ihrer ganz bestimmten Form und Lage sollten diese bestimmten Teile dieses bestimmten, werdenden, räumlichen, geordneten Ganzen sein" (255). Dasselbe gilt schon für Verteilung und Geschwindigkeit der Urdingeinzigkeiten, darum auch für gerade diesen Urdingstoß, diese Urdinganziehung (Ordnungslehre 284). Zufällig sind das Hier und Jetzt der Lebewesen (Wirklichkeitslehre 170), die Lage der einzelnen Zellen in den einzelnen Organen (159), in hohem Grade die äußeren Lebensumstände und das Am-Leben-bleiben (199), die unterschiedlichen Beschaffenheiten der einzelnen (die Driesch mit Erweichung des streng scholastischen Begriffes haecceitates nennt, 159). „Es geht nicht an, den Ordnungsmonismus dadurch zu retten, daß man das hic et nunc in seinem Unverstandensein einfach beiseite schiebt, als ob es nicht da wäre. Das tun Fichte, Hegel und viele andere" (262 Anm.). Die Einzelausprägung von irgend etwas ist von einer Art, daß sie anders gedacht werden könnte, ohne daß dadurch der Begriff „das Naturwirkliche" ein anderer würde (277). Zufallsdurchsetzt sind die besondern Kultur- und Geschichtstatsachen, die einzelnen Staaten, die Revolutionen und Kriege (205 f. 212). Nicht Entwicklung im strengen Sinne herrscht da, sondern vielfach nur Häufung; Hegel in seiner Kulturgläubigkeit tut unrecht, die Spuren und Bruchstücke von Entwicklung für ein Ganzes zu nehmen (207). „Ob der Odenwald als Naturteil in seiner Besonderheit wesentliche Sachganzheit, ob er in seiner Besonderheit sozusagen beabsichtigt ist, das steht denn doch wohl zum mindesten dahin. Hegel tut so, als wüßten wir mit Rücksicht auf die besondern Völker Bestimmteres über ihr Beabsichtigtsein, als wir über den Odenwald wissen" (197). Vor allem aber ist zufällig das nicht nur Un-, sondern Gegenganzheitliche: verfehlte Berufe (183), seelische Massenwirkungen, die nicht

in der Richtung der Ganzheitsentwicklung liegen (188), die Krankheit (253 258 f.), das Leiden, der Irrtum, das Böse, wovon man ganz genau weiß, daß es „fort solle" zugunsten eines andern (176 315); die „Ordnungslehre" (294) nennt auch das Häßliche.

Unter diesem Dualismus von Wesentlichem und Zufälligem leidet unser Denken; er weckt in ihm das Verlangen nach einer „Metaphysik höherer Art". Da wir die Möglichkeit, daß das Zufällige anders sein könnte, unbedenklich zulassen dürfen, erhebt sich die Frage: Warum ist es nicht anders? Warum existiert nicht die ungetrübte Ganzheitlichkeit? „Warum überhaupt das ‚Irdische' mit seinem Zwiespalt, wenn Nichtirdisches möglich ist?" (Wirklichkeitslehre 293 ff.) „Was heißt es, daß ich gerade an dem, was ‚endet', leide? ... und weshalb war es überhaupt ‚wirklich', wenn ich doch daran leide; warum war es nicht nicht?" (310 f.) Weil Tod und Leiden nun einmal bestehen, beide aber in der Zwiespältigkeit von Zufall und Ganzheit, von Stoff und Form verankert sind, „woher diese Verankerung, warum nicht Formenreinheit?" (317.) „Weshalb denn müssen Form und Stoff, Ganzheit und Zufall zusammenkommen, wo doch beide allein gedacht werden können, und wo es doch gerade ihr Zusammenkommen ist, das Leiden in jeder Form gebiert?" (231.) „Wie kommt es denn, daß Sinnesorgane und Gehirn von einer so beschränkten Leistungsfähigkeit sind, daß Wissen durch sie getrübt, beschränkt, verbesserungsfähig gemacht werden kann?" (243.)

Der Obersatz des Gottesbeweises aus der Weltzufälligkeit darf Driesch dafür danken, daß dieser mit so beachtenswertem Nachdruck die Zufälligkeit in der Welt ausspricht. Driesch ist von dem Weltzwiespalt zwischen Zufall und Nichtzufall so überzeugt, daß er ihn geradezu zu den Urbeziehungen der Welt zählt (266 f.). Nun erheben die Bezweifler des Kontingenzbeweises Einwände fast nur gegen den Obersatz; sie finden es zu kühn, zu behaupten, daß nicht bloß in unsern Gedanken, sondern auch in Wirklichkeit die Dinge anders sein könnten. Aber Driesch spricht mutig vom Anderssein können, nicht bloß, wie in der „Ordnungslehre" (141 f. 279 usw.) davon, daß wir das Zufällige nicht erklären und verstehen.

Ist aber der Obersatz begründet, so wirft gegen den Untersatz kein Verständiger Bedenken auf: Zufälliges erklärt sein Dasein nicht selbst, sondern setzt ein anderes voraus, das zwischen Dasein und Nichtsein entschieden hat. Nur Nichtzufälliges kann im tiefsten Grunde stehen. Dann aber genügt keineswegs Bergsons „Gott", der „sich selber macht", noch irgend ein „Gott", der emanatorisch oder sonstwie mit der Welt wesenseins ist — diese „Götter" alle lassen Zufälligkeit in sich eindringen —, sondern nur der Gott, der über allen Zufall erhaben Dasein und Sosein nicht anders haben kann, als er sie ewig und unveränderlich hat. Es ist nicht richtig, was Driesch sagt, daß Pantheismus und Theismus im Bekenntnis Gottes als des allbedingenden Unbedingten einig wären. Der unbedingte Allbedingende ist über die allseits bedingte Welt erhaben.

Otto Zimmermann S. J.

Lehrbuch der experimentellen Psychologie. Von Jos. Fröbes S. J. Erster Band. Zweite Abteilung. Mit 34 Textfiguren. gr. 8° (XXVIII u. 199—606 S.) Freiburg 1917, Herdersche Verlagshandlung. *M* 8.60.

Die vorliegende Abteilung bringt den ersten Band des Lehrbuches zum Abschluß. Während die erste Abteilung zum Teil mehr die physiologischen Vorbereitungen der Psychologie bot, stellt die vorliegende zweite Abteilung das Beste und Tiefste dar, was die experimentelle Forschung auf psychologischem Gebiet bis heute zutage gefördert hat. Der Natur der Sache nach bezieht sich freilich auch das einstweilen mehr auf die niedere Psychologie, die Lehre von der Wahrnehmung und dem Gedächtnis. Ein kurzer Überblick über den Verlauf der einzelnen Kapitel sei hier gestattet.

Von der Empfindung aus gerechnet ist das erste höhere psychische Element die Phantasievorstellung (Kap. 1). Die Frage nach ihrem Aussehen war eine der ersten, die einst Fechner durch statistische Erhebung in seinem Bekanntenkreis zu klären suchte. Durch seine Nachfolger besitzen wir heute ein klares Bild von der unglaublichen Mannigfaltigkeit dieses Elementes, angefangen von den verschwommensten Bildern mancher Gelehrten bis hinauf zu den lebenswahren Halluzinationen, die nicht mehr von echten sinnlichen Wahrnehmungen zu unterscheiden sind. Unter den Wahrnehmungen kommen zuerst die einfacheren, die keine Ausdehnung einschließen; unter ihnen verdienen die Tonverbindungen die meiste Berücksichtigung (Kap. 2). Ein Hauptproblem dieser Gruppe, das besonders den Musiker interessieren wird, ist die Frage nach dem Wesen der Konsonanz und Dissonanz. Hier stehen sich seit langem Helmholtz und die Dualisten gegenüber. Es scheint, daß die Frage einer befriedigenden Lösung wesentlich nähergekommen ist als jemals. Die glänzendsten Entdeckungen experimenteller Forschung schildert das lange Kapitel von den räumlichen Gesichtswahrnehmungen (Kap. 3). Forscher ersten Ranges, ein Helmholtz und Hering, haben hier die Grundlagen gelegt, meist in wissenschaftlichem Kampf einander gegenüberstehend; aber auch in den letzten Jahren haben ganz wesentliche Beiträge das Gesamtbild beständig erweitert. Im Teilgebiet des Flächensehens herrscht nach heutiger Überzeugung der Nativismus fast ausschließlich, während für das Tiefensehen der Empirismus in der Hauptsache recht behalten hat. Die wertvollste Neuerwerbung der letzten Jahre geht auf den Begriff und die Ausmessung der Sehgröße; diese Untersuchungen beginnen uns ein annäherndes Bild von der Gestalt des „Sehraumes" zu liefern, der vom wirklichen Raum, wie ihn die Gesamtheit unserer Erfahrungen aufbaut, nicht unwesentlich abweicht. Die Raumwahrnehmungen des Tastsinnes (Kap. 4) bieten weniger auffallende Entdeckungen. Der reine „Tastraum" ist unvollkommen und findet sich fast nur beim Blindgeborenen. Dafür ist hier die Entwicklung der Raumanschauung um so deutlicher zu übersehen. Jungen Datums ist die wissenschaftliche Erforschung der Zeitwahrnehmung (Kap. 5); doch hat besonders die Lehre von den Scheinbewegungen überraschende Tatsachen ans Licht gefördert. Nach dieser Einzelerforschung der sinnlichen Erkenntnisarten liegt die Frage nahe,

ob hiermit wirklich alle Erkenntniselemente überhaupt beschlossen sind, ob sich mit andern Worten die Gedanken, Begriffe und Urteile, deren Dasein niemand leugnet, auf die genannten Elemente zurückführen lassen oder aber, wie die alte Philosophie lehrte, darin neue höhere Erkenntniselemente vorliegen. Lange hielt die aus der englischen Assoziationspsychologie hervorgegangene experimentelle Psychologie an der ersteren Ansicht fest; aber heute ist der Bann gebrochen. Eine wachsende Zahl meist jüngerer Forscher ist daran, die Eigenart der Gedanken festzustellen und ihre Gesetzmäßigkeiten eingehend zu erforschen (Kap. 6). Das Schlußkapitel dieses langen Abschnittes (Kap. 7) betrachtet endlich die Wahrnehmung im allgemeinen, in der sich Empfindungs-, Vorstellungs- und Gedankenelemente mannigfacher Art zusammenfinden.

Der kleine vierte Abschnitt beschreibt kurz die Methodik der psychologischen Forschung, besonders nach ihrer mathematischen Seite hin. Nach den grundlegenden Werken von Fechner und G. E. Müller werden die Begriffe und Formeln zusammengestellt (Kap. 1), ohne auf die weitere mathematische Ableitung einzugehen. Es folgt (Kap. 2) die Anwendung auf das berühmte Webersche und Fechnersche Gesetz. Von allgemeinerem philosophischem Interesse darf die Diskussion darüber bezeichnet werden, ob auch eine Intensität prinzipiell meßbar ist, ob es also einen Sinn hat, von einer doppelten, dreifachen Intensität zu reden. In diesem Punkt scheint Fechner richtiger gesehen zu haben als die meisten Späteren, wenn auch seine Begründung der Kritik berechtigten Anstoß bot. Schließlich (Kap. 3) werden noch Begriff, Formeln und vorläufige Resultate der neuen Korrelationsrechnung kurz besprochen. Es soll nicht geleugnet werden, daß vielleicht der eine oder andere Leser aus dieser summarischen Darlegung des mathematischen Hilfsmaterials eher Abschreckung als Hilfe zu finden glaubt; indessen kann der ganze Abschnitt ohne Schaden für den Zusammenhang übergangen werden, wenn auch das Lehrbuch nicht darauf verzichten konnte, zu zeigen, wie der Forscher aus dem Rohmaterial seiner Beobachtungen zur Fassung eines Gesetzes gelangt. Nur der Begriff des Korrelationskoeffizienten wäre für das Verständnis mancher späteren Resultate erwünscht, d. h. man sollte sich klar sein, was es bedeutet, wenn von zwei Seelenfähigkeiten behauptet wird, ihre Korrelation sei 0,10 oder 0,80. — Logisch konnte, wie ein Kritiker richtig bemerkte, diese Methodik besser an den Anfang des ganzen Werkes gesetzt weeden. Aber abgesehen davon, daß dann manche Begriffe nur schwer verständlich und sicher nicht geläufig gewesen wären, hätte eine solche Anordnung den für ein Lehrbuch sehr wesentlichen Nachteil gehabt, den ohnehin schweren Anfang geradezu abschreckend zu gestalten.

Der fünfte Abschnitt bietet den Hauptteil der psychologischen Lehre von den Assoziationsgesetzen; die Ergänzung dieser Lehre besonders aus den pathologischen Erfahrungen wird ein folgender Abschnitt bringen. Von dem Entstehen und Vergehen der Gedächtnisdispositionen hat uns die neuere Forschung ein überaus anschauliches Bild entworfen; wir übersehen heute, wie nach den Umständen ein Assoziationsband größere oder geringere Stärke annimmt, wie sich verschiedene

Gedächtnisdispositionen durchkreuzen oder stützen, was das Wesen des logischen wie des mechanischen Gedächtnisses ausmacht. Die theoretischen Folgerungen über die Assoziationsgesetze und die ganze relative Bedeutung der Assoziationspsychologie faßt das Schlußkapitel dieses Abschnittes zusammen. Wie schon gesagt, wird erst der folgende Abschnitt die ganze Lehre von den Assoziationen zu Ende führen und darauf zu den wichtigeren höheren technischen Tätigkeiten überleiten, die den Inhalt des zweiten Bandes ausmachen werden.

Obwohl die Kritik das Bestreben nach leichtfaßlicher und gemeinverständlicher Darstellung freundlich anerkannt hat, wage ich selbst nicht zu behaupten, daß dieses Bestreben immer erfolgreich war. Es möchte sein, daß der psychologische Kritiker manches selbstverständlich findet, worüber der nicht fachmännische Leser ungünstiger urteilt. Ich glaube indessen, daß die Darstellung demjenigen Leser genügen wird, an den in erster Linie gedacht war, der nämlich schon eine psychologische Vorlesung gehört hat und eine Ergänzung und Vertiefung zum Gehörten sucht. Auch für das Selbststudium ist dem Leser insofern eine gewisse Anleitung geboten, als die spezielleren und schwierigeren Ausführungen möglichst in den Kleindruck verwiesen wurden. Die Schwierigkeit der Lektüre mindert sich auch mit dem Fortgang des Werkes, nicht bloß dadurch, daß man sich allmählich in den neuen Stoff hineinfindet, sondern besonders deshalb, weil die später behandelten Gegenstände der aus dem Alltagsleben bekannteren höheren Psychologie immer näher stehen.

Joseph Fröbes S. J.

Biographie.

Bundesrichter Dr. Felix Clausen. Eine psychologische Skizze seines Lebens und Wirkens. Von Franz Seiler. Unter freundlicher Mitwirkung von Bundesrichter Dr. Franz Schmid. 8° (256 S.) Einsiedeln 1917, Benziger. *Fr.* 4.—

Am 4. September 1916 starb zu Brig im Kanton Wallis ein Mann, dem alle Schweizerblätter ohne Unterschied der konfessionellen Richtung und politischen Färbung die ehrenvollsten Nachrufe gewidmet haben: Bundesrichter Dr. Felix Clausen. Einmütig wurden des Verstorbenen seltene Charakterfestigkeit, angeborne Herzensgüte und vorbildliche Pflichttreue anerkannt.

Der Präsident des Schweizerischen Juristenvereins, Professor Walter Burkhardt in Bern, bezeichnete in der Eröffnungsrede bei der Vereinsversammlung vom 11. September 1916 treffend des Verblichenen Eigenart: „Die bescheidene Pflichttreue, mit der er arbeitete, die selbstverständliche Lauterkeit seines Charakters, die von seiner Persönlichkeit ausging, und die Verbindlichkeit seiner Umgangsformen, die an die gute alte Zeit erinnerten, verliehen ihm die Züge des vollendeten Gentleman."

Die Neue Zürcher Zeitung schrieb: „Mit Bundesrichter Clausen ist ein Mann dahingegangen, der wie selten einer dem nachzuleben und für das einzutreten wußte, was er als gut und recht erkannte. Unbeugsam in seinen

Lebensgrundsätzen, daneben aber von einer angebornen Herzensgüte und voll tiefen Verständnisses für das Los der Armen und Bedrängten, gewann dieser schlichte Mann die unbedingte Achtung und Zuneigung aller, die ihm nahestanden. Die glänzenden Vorzüge seines Charakters machten ihn zu einem tüchtigen Magistraten und insbesondere zu einem Richter von außerordentlicher Pflichttreue und Gewissenhaftigkeit, von einer Arbeitsfreude, die auch in seinen hohen Jahren nicht nachließ, von absoluter Lauterkeit und Rechtlichkeit. Clausen war Katholik. Ein tiefbegründeter, unerschütterlicher Glaube verlieh seinem Leben jene Geschlossenheit, jene Linie, die auch jenen Achtung aufnötigte, die konfessionell und politisch auf einem andern Boden stehen."

Daß das leuchtende Lebensbild eines solchen Mannes nicht innerhalb enger Grenzen eingeschlossen geblieben, sondern möglichst wahrheitsgetreu weiteren Kreisen bekannt gegeben wurde, verdanken wir einem Großneffen des Verewigten.

Mit jugendlicher Schwungkraft und pietätsvollem Seelenverständnis gibt uns der Verfasser zunächst einen klaren Überblick über Clausens Lebensgang und „bemüht sich, aus dem Wirrwarr von Ereignissen und Erlebnissen die steigende Kurve in der seelischen Entwicklung des in jeder Hinsicht vorbildlichen Mannes herauszufinden und hervorzuheben". Wir begleiten Clausen auf dem Lebenswege, zuerst in den Kinder- und Studienjahren auf dem heimatlichen Boden, dann auf den Hochschulen zu München und Wien. Nach Vollendung seiner Studien übernahm der junge Jurist 1858 eine Anstellung an der Regierung zu Sitten. 1864 ließ er sich als Rechtsanwalt in Brig nieder. 1869 erfolgte seine Vermählung mit Frl. Marie Cathrein. Nach zehn Jahren ungetrübtesten Familienglückes trafen den wackeren, allzu vertrauensseligen, gutherzigen Mann harte Schicksalsschläge, die er in seinen autobiographischen Skizzen mit den Worten andeutet: „Große Verluste — kritische Lage — Leichtsinn und Untätigkeit des ... — peinliche Sorgen — Tod von vier teuern Kindern — mißliche Lage einer frommen Schwester — hilfsbedürftige Geschwister — angegriffener physischer Zustand — drohender Bankrott — innerer Schmerz beim Anblick der Familie." Im Jahre 1885 verlor Clausen durch den Leichtsinn eines Bankgenossen sein gesamtes Vermögen und stand vor dem wirtschaftlichen Zusammenbruch. „Vom Schmerz niedergebeugt, aber nicht überwältigt, trug er mit den Waffen des unerschütterlichen Gottvertrauens, des beharrlichen Gebetes und des standhaften Mannesmuts den Sieg über die schwerste aller Prüfungen davon und arbeitete sich mit Gottes Hilfe aus dunkler Grabesnacht stiller Verzweiflung zum sonnigen Tageslicht neugefestigter Lebensfreude empor."

Am 18. Juni 1891 erfolgte seine Wahl zum Mitglied des schweizerischen Bundesgerichtes in Lausanne. Mag auch die neue ehrenvolle Stellung ihn instand gesetzt haben, seine erheblichen Schulden allmählich abzutragen, bittere und unangenehme Erfahrungen blieben ihm nicht erspart. Mißgunst, Neid, Unduldsamkeit, Verleumdungen und hinterlistige Machenschaften versuchten ihn von seiner Stelle förmlich „wegzuekeln". 1904 entriß ihm der Tod seine teure Gattin. Als Vater mußte er es bis auf die Hefe durchkosten, was es heißt, sich

um ein Sorgenkind zu grämen. Mit Recht betont der Verfasser, „daß das Leben des unvergeßlichen Mannes eine fortlaufende Kette ständig sich ablösender und ständig sich überbietender Prüfungen darstellte, daß sein inneres Heldentum unaufhörlich an mutig vollbrachten Opfern, an geduldig ertragener Unbill, an beharrlich ausgestandenen und überstandenen Sorgen und Schmerzen zu wahrhaft überragender Größe emporwuchs."

Doch sollten Clausens letzte Jahre friedlich und sanft ausklingen, „wie ein hochgeweihter und hochwürdiger, vom Lichtglanz nahender Ewigkeitswonne goldig verklärter Lebensausgang. All sein Sinnen und Trachten ging darauf aus, in gotterleuchteter Beschaulichkeit und stillemsiger Tugendübung auf den großen Himmelfahrtstag sich vorzubereiten, von dessen unfaßbarer Freudenfülle seine fleckenlose Seele hienieden schon einen Hauch verspürte."

Eine heimtückische Krankheit zehrte schon seit Jahren an seinem Leben. Im Frühjahr 1916 mehrten sich die Anzeichen einer besorgniserregenden Änderung in seinem Gesundheitszustand. Im Sommer suchte Clausen eine Erleichterung auf Ryffelalp bei Zermatt. Am 1. September jedoch mußte der Kranke nach Brig gebracht werden, wo ihn bald ein sanfter Tod von seinen Qualen erlöste.

Im zweiten Teil deckt der Verfasser die Quellen auf, aus denen Clausens Leben geflossen, und zeigt „wie des Heimgegangenen teure Seele vom Sonnenlicht des Glaubens durchleuchtet und befruchtet, wie all ihr Wollen und Wünschen, Denken und Fühlen über das Sinnliche und Irdische hinaus restlos auf Gott gerichtet war". Wir gewinnen einen Einblick in das aszetische Innenleben und das apostolische Wirken einer durchaus geläuterten, selbstlosen, edelmütigen Seele. Die Lebensregeln, die Clausen sich aufgezeichnet, sind wohl der Niederschlag seiner persönlichen Erfahrungen und der Ausdruck seiner täglichen Arbeit an sich selber — „Gott stand wirklich in der Seele des Verewigten als Mittelpunkt an der Kreuzungsstelle aller Wünsche und Regungen, Gott leuchtete als Lebenssonne in dieser Seele, darin jede Regung Gottesliebe war".

In einem dritten Abschnitt wird Clausens selbstlose und rastlose öffentliche Tätigkeit als Politiker, Parlamentarier und Richter gewürdigt. Ein gutes Stück Walliser- und Schweizergeschichte zieht an unserem Auge vorüber; denn sowohl im engeren Heimatskanton als auch in der Eidgenossenschaft hat Clausen als Großrat und Ständerat lebhaften Anteil am politischen Leben genommen. Es gibt kaum eine kantonale oder eidgenössische politische Frage, zu der er nicht grundsätzlich Stellung genommen. Bundesrichter Dr. Schmid bestimmt Clausens politische Eigenart dahin, daß er stets konservativer Demokrat in des Wortes bestem Sinne, überzeugter Föderalist und Katholik aus ganzer Seele gewesen. — Als Bundesrichter erwarben ihm vorzüglich drei Eigenschaften die Achtung aller Kollegen: ein unermüdlicher Arbeitswille, ein felsenfester Charakter und ein unbeugsamer Gerechtigkeitssinn. Diese allgemeine Hochachtung und Verehrung kam besonders bei Gelegenheit seines 25jährigen Richterjubiläums am 18. Juni 1916 überwältigend zum Ausdruck. „Man wurde es inne, daß der Name Clausen im Schweizerland einen guten Klang hatte, und

daß die Person des greisen Magistraten für hoch und niedrig, reich und arm, jung und alt zu einem Sammelbegriff hehrer christlicher Tugend, glühender vaterländischer Begeisterung und edler demokratischer Pflichttreue, Einfachheit und Bescheidenheit geworden war."

Wir wünschen dem Werke einen ausgedehnten Leserkreis. Denn es wirkt befreiend und erhebend zugleich, ein leuchtendes Lebensbild zu schauen, aus dem so viele Menschenfreundlichkeit, Herzensgüte, Uneigennützigkeit, Opfersinn, feurige Vaterlandsliebe und echte, tiefe Religiosität entgegenstrahlen.

Paul von Chastonay S. J.

Kunstgeschichte.

Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. VII. Band. 3./4. Heft. Die modestianischen und die konstantianischen Bauten am Heiligen Grabe zu Jerusalem. Eine Nachprüfung der Forschungsergebnisse von A. Heisenberg, Grabeskirche und Apostelkirche. Zwei Basiliken Konstantins, Band I. Von A. Baumstark. 8° (XII u. 174 S.) Paderborn 1915, F. Schöningh. *M* 5.80

Wie der Untertitel der Studie Baumstarks angibt, ist dieselbe gegen Heisenbergs Aufstellungen bezüglich der modestianischen und konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe zu Jerusalem gerichtet. Nach Heisenberg befindet sich das Heilige Grab nicht mehr an dem Platze, an dem es sich befand, als Konstantin über ihm die Grabrotunde errichtete. Ursprünglich lag es an der Stelle der heutigen Helenakapelle. Hinter der Rotunde folgte zunächst ein mit Säulenhallen eingefaßter Hof mit dem Golgathafelsen und dann die vom Kaiser erbaute Basilika. Die ganze Anlage wurde nach Heisenberg 614 durch die Perser angeblich dem Boden gleichgemacht. Als nun nach Abzug derselben Patriarch Modestos die Heiligtümer aus Schutt und Asche neu erstehen ließ, soll er an der Stelle, an welcher vordem in der Basilika der Altar stand, das neue Heilige Grab errichtet, über dem Ort des letzteren aber eine neue Basilika erbaut haben, die später als Basilika Konstantins galt. Anastasisrotunde und Basilika hätten sonach nach Heisenberg bei den Restaurationsarbeiten ihren Platz vertauscht, das Heilige Grab Konstantins aber wäre nach ihm durch eine Nachbildung an einem andern Ort durch ein bloßes Erinnerungsgrab ersetzt worden. Heisenberg geht aber noch weiter. Auch das Heilige Grab, das der Kaiser so herrlich ausschmücken ließ, war nicht das echte Grab Christi, ja überhaupt nie eine wirkliche Grabstätte, sondern eine Adonishöhle, in der man die kultische Totenklage um Adonis, den Liebling der Venus, begangen hätte, bis bei Anlage der hadrianischen Älia Capitolina an Stelle der Höhle der Göttin und ihrem Geliebten Tempel errichtet wurden.

Diesen Aufstellungen Heisenbergs gegenüber entwirft Baumstark zunächst auf Grund der Quellen ein Bild der Bauten, wie sie nach ihrer Wiederherstellung durch den Patriarchen Modestos dastanden. Dann zeigt er, daß erstens die durch die Perser angerichtete Verwüstung der heiligen Stätten keineswegs so radikal war, wie Heisenberg will, daß also auch jede Voraussetzung für die so

gründliche Änderung des bisherigen Baubestandes fehlte, welche Modestos vorgenommen haben soll; zweitens, daß der Patriarch das wahre Grab Christi, das bis dahin für die gesamte christliche Welt der Gegenstand der höchsten Andacht und Wertschätzung und dessen Stätte jedermann bekannt war, angesichts des tiefen religiösen Empfindens jener Zeit unmöglich der allgemeinen Verehrung entziehen und durch ein schwächliches, an einem andern Ort angebrachtes Nachbild ersetzen konnte, daß deshalb die angebliche Verlegung des Heiligtums schlechthin unglaublich ist. Baumstark prüft auf die Hypothese Heisenbergs aber auch eingehendst alle Nachrichten, die bei Eusebius im sog. Breviarius und in den sonstigen literarischen Quellen über die Bauten Konstantins vorliegen, die Monumente, welche Abbildungen derselben wirklich oder angeblich bieten, die Bauten, die man als Nachbildungen der konstantinischen Schöpfungen bezeichnet hat, die am Heiligen Grabe erhaltenen Reste der konstantinischen Bauten sowie die Bodengestaltung des Golgathamassivs. Das Ergebnis ist, daß die Anastasis und die Basilika Konstantins dieselbe Lage zueinander einnahmen wie die Grabeskirche und die Basilika des Modestos, und daß, was man an Schwierigkeiten aus den literarischen Quellen dagegen vorbringt, aufhört, eine Schwierigkeit zu bieten, wenn es so aufgefaßt wird, wie es nach Lage der Dinge verstanden sein will.

Bezüglich der zweiten Aufstellung Heisenbergs, die insofern mit seiner ersten zusammenhängt, als das angebliche Adonisheiligtum für die Plangestaltung der Bauten Konstantins maßgebend geworden sein soll, weist Baumstark nach, daß, was man auch über die rein theoretische Möglichkeit der Existenz der Adonishöhle denken mag, die tatsächliche Existenz derselben nicht nur unbewiesen und unbeweisbar, sondern schlechthin ausgeschlossen ist.

Baumstark hat sich mit seiner Studie, die man fast zu gründlich nennen kann, um die Heiliggrab-Frage ein zweifelloses Verdienst erworben. Denn neue, mit Überzeugung ausgesprochene Behauptungen werden, wenn sie von Männern von Ansehen kommen, trotz der vielgerühmten Voraussetzungslosigkeit unserer Zeit für manche nur zu leicht zum wissenschaftlichen Dogma. Zu l. 3, c. 36 der Vita Constantini bemerke ich, daß der Relativsatz ὃ δὴ πρὸς ἀνέσχοντα ἥλιον ἑῴρα nach dem Zusammenhang sich wohl nur auf die dem ἄντρον gegenüberliegende Seite des Hofes, die Seite desselben, welche nach Osten gerichtet war, seine Ostseite, beziehen kann. Will man ihn nichtsdestoweniger von ἄντρον abhängig sein lassen, so besagt er, daß der Prospektus des letzteren (vgl. Paulin. Nol. epist. 32, n. 13; C. SS. eccl. 29, 288) nach Osten gerichtet war. Im einen wie im andern Falle kommt aber die Sache auf das gleiche hinaus. Zweckmäßig wäre es gewesen, wenn der Verfasser seinen Ausführungen einige Planskizzen beigegeben hätte.

Die Abteikirche zu Seitenstetten in Niederösterreich 1116—1916. Jubiläumsschrift von P. Martin Riesenhuber O. S. B. Mit 66 Abbildungen und 13 Bauzeichnungen. gr. 8° Wien 1916, Reichspost. *Kr.* 3.20

Im Jahre 1916 wurden es acht Jahrhunderte, daß die erste Klosterkirche zu Seitenstetten im Trefflingtal, eine von Göttweig aus besiedelte Stiftung des

Udalschalk von Still und Heft, eingeweiht wurde. Sie ist nicht mehr vorhanden; der einzige Bau, der sich aus romanischer Zeit gerettet hat, ist die sog. Ritterkapelle. Die Klosterkirche wurde zu Ende des 13. Jahrhunderts im frühgotischen Stil neu erbaut, aber schon im zweiten Viertel des 14. durch eine Feuersbrunst stark beschädigt. Mit den Wiederherstellungsarbeiten verband sich die Errichtung eines an das nördliche Seitenschiff der Kirche anstoßenden Kreuzganges, von dem heute als einziger Rest ein zierliches Portal übrig ist. Ein Jahrhundert später wurden der Chor und die zwei östlichen Joche des Schiffes neu gebaut; die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts und das erste Viertel des 16. brachten der Kirche eine Erneuerung der Innenausstattung. Dann ruhten die Arbeiten an und in dem Gotteshause bis in den Beginn des 17. Jahrhunderts, um nun freilich um so mächtiger wieder aufzuleben. Der Barock hielt seinen Einzug in die Kirche, die als Bau zwar unverändert bleibt, im übrigen aber nach und nach im Geschmack der Zeit umgewandelt wird. Wurden doch selbst die Dienste der Pfeiler weggeschlagen, um barocken Pilastern Platz zu machen. Als Abt Benedikt II., der sich besonders einer zeitgemäßen Umgestaltung der Klosterkirche angenommen hatte, 1717 starb, stand diese der Hauptsache nach in ihrem heutigen Barockkleide da.

Das Bild, welches der Verfasser von den wechselreichen Geschicken der Seitenstettener Klosterkirche in treuer Anhänglichkeit an dieselbe unter Beifügung von zahlreichen Bauzeichnungen und Einzelwiedergaben entwirft, ist ebenso ansprechend wie lehrreich. Namentlich gilt das bezüglich der geradezu fieberhaften Erneuerungsarbeiten des 17. Jahrhunderts. Man hat in neuerer Zeit sich eine Weile mit dem Gedanken getragen, die Kirche ihrer Barockzutaten zu entkleiden und sie in ihrer ursprünglichen Beschaffenheit wiederherzustellen, dann aber diesen Plan fallen gelassen. Es war gut so. An sich bedeutete es allerdings eine stilistische Entstellung des Baues, was das 17. Jahrhundert in der Kirche schuf; auch ist unter allem diesem nichts, was man als hervorragend bezeichnen könnte. Allein ganz abgesehen von den Schwierigkeiten einer Erneuerung des ursprünglichen Stiles gibt es doch auch eine Pietät gegenüber dem historisch Gewordenen wie namentlich gegenüber dem frommen Sinn, der auch in der Barockzeit nach bestem Wissen und Wollen zur größeren Ehre Gottes und zur Erbauung des gläubigen Volkes die Kirchen in einer den Ansprüchen jener Tage entsprechenden Weise umgestaltete, ähnlich wie es die Spätgotik oft genug mit den Schöpfungen des romanischen Stiles getan hatte. Außerdem darf man nicht außer acht lassen, daß der Stil in den Kirchen, ihrer Ausstattung und ihrem Dekor nicht seiner selbst wegen da ist, sondern daß auch für ihn zuletzt die höchste Norm die Förderung der Verherrlichung Gottes und der Frömmigkeit der Gläubigen bildet.

Joseph Braun S. J.

Umschau.

„Im heil'gen Land Tirol".

Der glückliche und fruchtbare Gedanke J. Nadlers, die Entwicklungsgeschichte des deutschen Schrifttums nach Stämmen und Landschaften darzustellen (3 Bde., Regensburg 1912 ff) hat allgemein Anklang gefunden. Nur darf man nicht, wie es mißverständlich geschehen ist, etwa von einer Schweizer oder auch Tiroler usw. Literatur sprechen wollen, als ob das einzelne Land unabhängig vom großen deutschen Stamm seine eigene Kultur- und Literaturentwicklung hätte. Dagegen läßt sich ganz richtig von dem deutschen Schrifttum „im heil'gen Land Tirol" reden, besonders in Rücksicht auf die allerjüngste Zeit.

Als Nestor, wenn in der Dichtkunst der ehrende Beiname gilt, muß A. Lieber, der bekannte in Innsbruck heimisch gewordene Arzt, an erster Stelle genannt werden mit seiner letzten Gabe „Christus". Die kleine Dichtung hat eine eigene Entwicklung. Schon vor gut einem Dutzend Jahren hatte Dr. Lieber ein kurzes Leidensbild Crucifixus est in einer Zeitschrift veröffentlicht, es dann im selben Jahre noch durch ein anderes Ecce homo erweitert und beide in dem selbständigen Bändchen „Aus tiefen Schachten" herausgegeben. Jetzt, nochmals mit einer Art Einleitung und Schluß vermehrt, erschien das Ganze als ein Büchlein „Christus" [1]. — Nicht im Geschmacke der Zeit, aber zur Heilung für die Schäden der Gegenwart scheint das tiefernste Gedicht mit Herz und Hand geschrieben. Eigentlich besteht die Dichtung aus vier eigenständigen Teilen, aus vier großartig geschauten Bildern der Leidensgeschichte des Herrn: der Hohe Rat und der Verrat des Judas, Pilatus und sein Urteil „Ans Kreuz mit ihm!", Golgatha und die Kreuzigung, die Roderikus-Legende und der Auferstandene. Daß der Dichter an die Zeitlage und ihre Not gedacht, beweist mehr als eine Zeile. Im ersten Bilde schon, dem Gegensatz des Hasses und der Liebe, wird nach dem Kampf der Sieg verkündet:

„Doch, wenn vollbracht die ungeheure Tat,
Wenn es vollstreckt, das blutig grause Urteil,
Dann stirbt der Haß am Ekel vor sich selbst,
Doch lächelnd geht die Liebe heim zum Vater."

Und am Schluß des Gedichtes, um noch ein Beispiel hervorzuheben, fügt Lieber die deutsche Roderikus-Legende in das Bild des Auferstandenen. Der Zenturio, „der blonde Edeling aus Kattenstamme, den Lust am Kampf und Krieg und eine dunkle — geheimnisvolle Sehnsucht nach dem Süden — hinweggelockt vom väterlichen Hofe", hat die Wache an dem Grabe; es ist derselbe, der beim Tod

[1] Christus, Dichtung. 12° (95 S.) Innsbruck 1917. Geb. *K* 3.—

des Herrn die Worte sprach: „Wahrhaftig, Gottes ew'ger Sohn war dieser!" Ihm erscheint gleich nach der Auferstehung die Lichtgestalt des Nazareners, und mit einer Stimme, so mild, so gütig, himmelsglückverheißend, wie nie dem Freund sie klang von Freundeslippe, verkündet er ihm sein kommendes Geschick:

„Schreit ruhig weiter auf dem lichten Pfade,
Dem Weg, den Pflicht und Ehre dir gewiesen,
Bis vor dem Richter du dein Wort bekennen,
Bis auf des Kolosseums blut'gem Sande
Du mir bewahren wirst Germanentreue!"

Das ist ein gewaltiges, auf das Leben nachwirkendes Gedicht, nein, vier tiefsinnige, heilige Betrachtungen aus der Leidensgeschichte sind es vielmehr, große Eindrücke göttlicher Offenbarungen, ein wundersames Trostlied für das schwere Leid der harten Zeit. Ja, ernst liegt das Leben vor der ernsten Seele!

Mehr Volksschriftsteller denn Dichter, als „Reimmichl" genannt und bekannt, hat der Tiroler Kurat Sebastian Rieger in rascher Folge während des großen Krieges drei Erzählungen verfaßt, die alle drei, jede in ihrer Art, das heilige Land Tirol verherrlichen.

Der Untertitel des ersten Buches [1], das den Verfasser am besten kennzeichnet, deutet auch seinen Inhalt an. Über zwei Dutzend wirklich lustiger und leidiger Geschichten werden da aufgetischt, verschieden an Stoff wie an Wert, scheinbar gerade so, wie sie dem Schreiber in den Wurf kamen. Vielleicht ließe sich indes ein Plan in der Anordnung entdecken: der Lobpreis des Tirolertums in seiner vielgestaltigen und doch wieder einheitlichen Betätigung. Natürlich spielen die alten glorreichen Freiheitskämpfe ihre glänzende Rolle.

Seiner eigentlichen Kriegserzählung edelster Art hat Reimmichl eine so schlichte Aufschrift gegeben, wie sie einfacher nicht sein kann [2]. Auf den ewigen Bergen Tirols tobt der Kampf gegen den treubrüchigen, ländergierigen Italiener, und mitten hinein stellt die Geschichte Reimmichls den Hans Freinberger als eine Heldengestalt doppelter Größe, der mannhaftesten Vaterlandstreue und der zartesten Gattenliebe, und zwar beide im Kampfe miteinander. Eine kurze Andeutung genügt zum Verständnis. Freinbergers Gattin hat italienisches Blut in den Adern, ihr Vater, als Händler in Tirol ansässig, übt unter Mitwissen seiner Tochter Verrat an seiner zweiten Heimat. Stella — ihre Mutter war freilich eine Tirolerin — empfindet keine Gewissensbisse, sie hat kein Gefühl von Vaterlandsliebe. Ja, sie weiß ihre Mitanteilnahme an dem Verrat so geschickt auszuführen, daß ihr Mann ahnungslos Beihilfe leistet. Als Freinberger dessen inne wird, will er sein schuldloses Vergehen mit einer Tat sühnen, die notwendig seinen Tod herbeiführen muß. Die groß gedachte Heldentat glückt; aber nicht sein Leben, nur sein linker Arm wird das Opfer. Dadurch jedoch ge-

[1] Aus den Tiroler Bergen. Lustige und leidige Geschichten. 12° (319 S.) Innsbruck, Tyrolia. Geb. *K* 3.—

[2] Auf unsern ewigen Bergen. Erzählung aus dem großen Krieg. 12° (291 S.) Innsbruck, Tyrolia. Geb. *K* 3.—

winnt er seine Gattin wieder, so daß sie die Hingabe ihres Mannes ans Vaterland nicht bloß versteht, sondern auch teilt. Die ganze spannende Geschichte liest sich wie wahre Wirklichkeit, vollkommen tirolerisch in ihrer glänzenden Aufmachung. Man muß sie im eigenen Lande, auf ihren ewigen Bergen, gesehen und kennengelernt haben, diese Männer voll heiliger Überzeugung, die mit dem Gewehr auch den Rosenkranz als Kriegswaffe zu brauchen sich nicht schämen, und die neben dem fürchterlichsten Ernst zugleich die frohmütigste Stimmung zu äußern verstehen; erst dann weiß man Reimmichls dankenswertes Werk vollständig zu würdigen als ein Tiroler Kriegsbuch ureigenster Art.

Seb. Rieger gibt seinen Tiroler Geschichten die gemeinschaftliche Aufschrift: „Erzählungen vom Reimmichl". Auch die jüngste Schöpfung[1] wird unter diesen Sammelnamen untergebracht, und doch scheint das Buch nach Stoff und Anlage einer höheren Gattung anzugehören, sich dem eigentlichen Kunstroman zu nähern. Der Aufbau des Ganzen wird auch bis zur Höhe nicht ungeschickt durchgeführt; aber da muß bis zur Lösung eine vollständig fremde Gestalt helfend eintreten; und hier liegt die Schwäche des Aufrisses. — Den tiefsten Hintergrund bilden die Franzosenkämpfe des Jahres 1809; da wurde das wohlhabende Dorf Hochwald mit seiner hübschen Kirche zerstört, nur die vorher in Stücke zerschlagenen und vergrabenen Glocken waren gerettet. Daraus bildete sich die Sage, die Glocken seien in der schwer zugänglichen Schwarzwand verborgen und warteten auf den Wiederaufbau der Kirche. Man hörte auch zuweilen von der Schwarzwand her Geläute, und so entschlossen sich die Hochwalder zum Neubau. Ein noch lediger, besser begüterter Bauer mit Namen Sonnleitner stellt sich an die Spitze des Werkes, verliert aber dadurch zunächst seine Braut, deren Vater der heftigste Gegner des Neubaues ist; dann wird sein Hof ein Raub der Flammen, und ein reiches Testament für die Kirche verbrennt mit; er muß schließlich, um den Bau weiter zu fördern, sogar sein ganzes Besitztum verpfänden. Jetzt erscheint zu der höchsten Not ein rettender Engel in der Person einer außerehelichen Grafentochter, der stummen Luise, die als Magd zu Sonnleitner kommt, von ihrem Vater jedoch als Erbin des gräflichen Vermögens eingesetzt wird, die Sprache wieder erhält und schließlich Sonnleitners Weib wird. Der Kirchenbau steht mittlerweile vollendet, — und die Glocken? Der Zauber löst sich mehr wie nüchtern. Der alte „Geiersepp" hatte das Geläute mit Eisenstangen betrügerischerweise nachgemacht, die echten zerstückelten Glocken lagen bei der Schwarzwand tief in der Erde vergraben und konnten so leicht wieder gegossen werden. Alles endet in Wohlgefallen und Wonne; nur der habsüchtige Kirchenbaugegner und seine gleichgesinnte Tochter Rosa, Sonnleitners ursprüngliche Braut, waren von dem allgemeinen Jubel ausgeschlossen.

Die Charakterzeichnung versteht der Tiroler volkstümliche Erzähler mit gutem Geschick; am besten glücken ihm die scherzhaft angelegten Figuren, hier besonders der Schuster Kaßl, der als Gesell weit in den Landen herumgekommen war und

[1] Die Glocken von Hochwald. 12° (360 S.) Innsbruck, Tyrolia. Geb. *K* 3.60

deshalb glaubte, in der Bildung hoch über die Bauern hinauszuragen. Seine mit falsch gebrauchten Fremdwörtern gespickten Reden sind geradezu Glanzleistungen.

Reimmichels heldenhafter Geschichte aus dem großen Krieg „Auf unseren ewigen Bergen" nahe verwandt sind die Feldbriefe des jungen Tiroler Gelehrten A. Dörrer[1]; ein allerliebstes Büchlein, worin ein Tiroler Zugkommandant seine Erlebnisse mitteilt. Ein Geleitwort zu der Veröffentlichung war ganz überflüssig; das Schriftchen Dörrers spricht wirklich für sich selbst und kann getrost jeder Gönnerschaft entraten. Auch braucht es einem nur etwas bewanderten Literaturfreund nicht erst vorgesagt zu werden, wer Dörrer sei. Schließlich erweisen sich zu rasch gemachte literarische Voraussagungen nicht selten als trügerisch; aber einem alten Lehrer tut es wohl, auch über ein nicht rein fachmännisches Büchlein des voll ausgereiften Schülers ein empfehlendes Wort zu sagen. Dörrers Sonderart verbindet das Gelehrtentum des Fachmannes mit dem österreichischen gemütvollen Plauderton des Erzählers. Der gutgeschulte Literaturkenner offenbart sich sozusagen auf jeder Seite des Büchleins, und der gemütliche Österreicher gibt sich besonders in den vielleicht zu häufig gebrauchten mundartlichen Ausdrücken und Wendungen kund. Daß der Verfasser kein Soldat von Beruf ist, sondern sich freiwillig zur Verteidigung seines „heiligen Landls" gemeldet hat, tritt mittelbar und unmittelbar in seinen Plaudereien zutage; er schildert keine Schlachten, entwirft keine kriegerischen Pläne usw., sondern gibt seine Eindrücke mit gelehrten Gedanken untermischt, wie sie sich eben leicht mit den Geschehnissen verbinden. In dieser tieferen Weise aufgefaßt, liegt ein eigener Hauch auf Dörrers Darstellung: nicht blendende Lichter und Farben, sondern die ungeschminkte Einfachheit des Briefstils und die sichtliche Freude am Berichten erwecken den ungetrübten Eindruck der natürlichen Wirklichkeit. Dabei werden moderne Wendungen und Redeweisen nicht ganz verschmäht, manchmal sogar mehr als wünschenswert verwertet, so daß ein strenger Sprachrichter aus der Gefolgschaft Ed. Engels zuweilen drohend den Finger heben müßte. Volkstümlich wie Reimmichl schreibt ein junger Gelehrter nicht, und doch wirkt Dörrers Büchlein, in seiner Heimat wenigstens, auch auf das Volk, weil der Verfasser seine mehr wissenschaftlichen Gedanken im vertraulichen Unterhaltungston überall einzuschmuggeln versteht.

Die in Österreich so hoch gefeierte Erika v. Handel-Mazzetti ist als Rotekreuzschwester mit ihren „Blumenteufeln" halb tirolerisch geworden. Das gesteht sie ihrem jungen Freund Dörrer in einem begeisterten Brief: „Glauben Sie mir, die Erzählungen von Reimmichl und Schrott-Fiechtl und vieles von Domanig ist mir jetzt erst lebendig geworden, wo mir das echte, kernhafte, gläubige Tirolertum in den ‚Blumenteufeln' lebendig und überzeugend entgegentrat."

---

[1] Vom Isonso (von der Soca) bis in die Seisera. Feldbriefe eines Tiroler Zugkommandanten aus dem küstenländisch-kärntnerischen Stellungsgraben von 1915/16 8° (194 S.) [Hausens Bücherei Nr. 31.] Saarlouis (o. J.), Hausen. 80 *Pf.*

Gewiß, Schrott-Fiechtl, ein schon alter Bekannter, gehört mit Domanig und Reimmichl zum echten Tirolertum. Sein neuestes Buch[1] behandelt eine innere Volksfrage, die in Tirol, dem alten Bauernlande, mehr als anderswo tief ins Leben greift. Bekanntlich hat sich auch Domanig mit der Lösung der Frage lebhaft beschäftigt. Schrott-Fiechtl, der vollkommene Kenner von Land und Leuten, greift die Aufgabe handfest an, indem er einen waschechten Tiroler Bauernburschen mit seiner freudigen Arbeitskraft und seinem unverwüstlichen Lebensmut, einen wahren „sonnseitigen Menschen", vorübergehend zum „Fabrikler" werden läßt, der als solcher durch seine Findigkeit und Fertigkeit diesen ganzen Stand zu heben versteht. Dann kehrt er wieder mit seinem ersparten Arbeitslohn zum Bauernstand zurück. So stehen Bauernstand und Gewerbetätigkeit sich nicht feindlich mehr gegenüber, sie unterstützen sich vielmehr in gegenseitiger uneigennütziger Eintracht. Der Verfasser des Romans löst also die Arbeiterfrage im Bauernlande in der Weise, daß der jugendliche bäuerliche Fabrikarbeiter danach trachtet, sobald wie möglich selbsteigen zu werden. Dadurch sichert sich das Gewerbe immerfort frische Arbeitskräfte, der Arbeiter selbst wird vor dem körperlichen Verderben und dem moralischen Elend bewahrt, und der Staat endlich hat es mit seßhaften Menschen zu tun, auf deren Zuverlässigkeit er bauen darf. Ob freilich diese wundereinfache Lösung der Arbeiterfrage allgemein durchführbar ist, wie es so einsichtsvoll leicht in dem Roman geschieht? — Künstlerisch betrachtet, liest sich der Roman nicht sehr leicht aus doppeltem Grunde: einmal drängt sich das Lehrhafte bei dem Fabrikherrn und dem Arbeiter, der aus dem Bauernstande kommt und dorthin wieder zurückgeht, zu stark in den Vordergrund, und dann wirkt die aus Hochdeutsch und Mundart gemischte Sprache auf die Dauer ermüdend. Im übrigen bleibt Schrott-Fiechtl seiner kräftigen Volkstümlichkeit auch in dem neuen Roman erfreulicherweise getreu.

Zum würdigen Beschluß des jüngsten Schrifttums aus Tirol muß noch ein gar seltsames Buch von Paula Kravogl erwähnt werden[2]. Wer die Schreiberin dieser Erinnerungen war, berichten die 14 Seiten Einleitung. Die Art und Weise, wie die vorliegenden Erinnerungen niedergeschrieben sind, rechtfertigt das Urteil, „das Buch eigne sich wohl für die Jugend, werde aber doch mehr ganz Gereifte fesseln". In der Tat, viele Schilderungen sind in ihrer schlichten Anspruchslosigkeit so reizend und anziehend, daß sie zum vollen Genuß sogar ein wiederholtes Lesen fordern. Sehr zu bedauern ist es, daß diese duftigen Erinnerungen unvermittelt abgebrochen wurden. „Mitten aus regem, freudigem Schaffen heraus", sagt das Schlußwort, „rief die Schreiberin der Tod in das Land der Ewigkeit." Zuweilen stören sog. „Austriazismen"; dem gebornen Österreicher klingen sie anheimelnd. Ein seltenes, gesundes und nützliches Buch! dürfte man unbedenklich als Empfehlung darauf setzen.

[1] Sonnseitige Menschen. Roman aus dem heutigen Tirol. 8° (IV u. 386 S.) Freiburg, Herder. *M* 5.—; geb. *M* 6.—

[2] Jungmädchenjahre, Erinnerungen. 8° (XIV u. 270 S.) Innsbruck 1917, Tyrolia. *K* 4.—

„Jetzt braust der erschütternde Weltkrieg über Europa und schafft uns allen einen großartigeren Lebensbegriff. . . . Die Donner dieses Weltkrieges beenden eine Epoche. Und wir hoffen von Herzen, daß ein größerer, mehr auf Ewigkeit gestimmter Geistgehalt und zugleich ein gut deutscher Herzensgehalt auch in unsere Dichtung einströmen wird." Mit diesem hoffnungsfrohen Ausblick schließt Professor Dr. F. Lienhard sein Büchlein „Deutsche Dichtung in ihren geschichtlichen Grundzügen". Wenn in irgendeinem Lande die Erfüllung zu dämmern beginnt, dann sicher „im heil'gen Land Tirol".

Nikolaus Scheid S. J.

Medard ruft in die Welt.

„Aus den handschriftlichen Aufzeichnungen des jungen Medard", sagt Max Fischer im Vorwort seines neuen Gedichtbandes [1], „habe ich dieses erste Buch seiner Gedichte gesammelt. Es sind die Dokumente seines religiösen Ringens und Bewußtwerdens: die Entstehungszeit dieser Verse fällt in sein 21. bis 24. Jahr. Wie viele Menschen seiner materialistischen Zeit, rang Medard nach Religion; aber seine aufs Absolute gerichtete Bekennerkraft konnte sich nicht nach Art der meisten Zeitgenossen mit einer religiös getönten Philosophie begnügen: Medard forderte objektivierte Religion, forderte Kirche, forderte Heiligung. Aus der Sehnsucht dieser Forderungen und der Seligkeit ihrer Erfüllung wurden Medards Verse gezeugt."

Daß Max Fischer selber dieser Medard ist, das mag uns interessieren, und das macht seine Verse zu persönlichen Bekenntnissen: was aber von weit größerem Belang ist, und was diesen Bekenntnissen eines einzelnen einen zeitwahren und typischen Charakter gibt, ist das: in diesem Medard stellt sich ein gut Stück des modernen Konvertitentums dar, einer geistigen Bewegung von ganz eigenartigem Wesen, halb religiös, halb künstlerisch und literarisch. Überall in dieser von Kriegssturm durchtobten, von Blut und Tränen dampfenden Welt streben Seelen aus weiten Fernen hin zu den christlichen Mysterien, zu den Pforten der katholischen Kirche, zu Petrus, der „als der Felsen des Bekennens ragen", der „Golgotha an alle Menschen schenken und so die Adamsschuld zur Gnade wenden" soll. Es sind solcher Sucher mehr, als man vermuten möchte; und viele von ihnen machen den Prozeß religiöser Wiedergeburt durch, den der junge Medard hier in seiner Lyrik mit fast unbewußter Sicherheit beschrieben hat. Und gerade um dieser Gleichartigkeit des inneren Werdens willen kann man sie zu einer Gruppe zusammenfassen als Träger einer eigenartigen Bewegung.

Über den literarischen Wert der Gedichte Medards — einige sind sicher von hoher Schönheit und bleibendem Werte — soll hier nicht geurteilt werden; das ist auch von untergeordneter Bedeutung. Aber die Religiosität, die hier zum Lichte drängt, und gottlob! auch dringt, hat da einen Ausdruck gefunden, der unter die Dokumente dieser Zeit eingestellt werden kann.

---

[1] M. Fischer, Medard ruft in die Welt. Gedichte. 8° (99 S.) Kempten 1917, Kösel. *M* 2.—

Martin Buber sagt in einem seiner „Gespräche“: „Jedes lyrische Werk ist ein Gespräch, darin der Partner in einer übermenschlichen Sprache redet; was er sagt, ist des Dichters Geheimnis.“ Die Lyrik des jungen Medard ist nun freilich nicht ein Gespräch mit einem unsichtbaren, übermenschlichen Partner, der, unhörbar für die große Welt, dem Dichter erlösende Antworten schenkt oder auch Rätselfragen aufgibt: als Teilhaber dieser lyrischen Gespräche ist vielmehr die große Welt selbst, die tobende und lärmende Gegenwart, die Welt des modernen Geistes und der geistigen Mode gedacht und gefühlt und — herausgefordert. Diese Gedichte sind in die weite Welt hineingesprochen, ja hineingeschrien, mit dem starken Willen, gehört zu werden und Antwort zu erwingen, Rechenschaft zu fordern. Darum ist der seltsame Titel: „Medard ruft in die Welt“, eigentlich gar nicht seltsam, sondern einzig passend. Die Lyrik ist hier zur Prophetie geworden, gleichviel ob das möglich oder tunlich ist. Diese Gedichte sind Ausdruck eines starken Sendungsbewußtseins, sie sind Schreie und Gebärden eines Menschen, der sich berufen und bevollmächtigt glaubt, der lastende Aufträge zu erfüllen hat, auf dem große Befehle wuchten; und diese Sendung ist eine religiöse: „Ich bin bestimmt, Gott in die weite Welt zu rufen.“ „Ich bin bestimmt, den wahren Gott mit heißen Worten in die Welt zu sagen.“

Alle Neubekehrten haben diesen Drang, ihr neugewonnenes Gedankengut, ihren neueroberten Lebensgehalt mitzuteilen, Herolde und Propheten zu sein für die Erkenntnisse, die ihnen aufgegangen, für die erlösenden Werte, die sie gefunden haben, nach langen Kämpfen und Irrfahrten. Aber die Proselyten der neuzeitlichen Frömmigkeit stehen unter diesem Drange noch stärker, als die Menschen früherer Jahrhunderte gewohnt waren, die Menschen, deren Zeit- und Lebensmaße gemächlicher, beschaulicher waren, die nicht so auf Tat und Eroberung und Weltgestaltung brannten wie wir Heutige. Die Konvertiten der Gegenwart — gleich haben sie eine Berufung; die Hoffnung ihrer neugebornen Seele flammt einem neuen Zeitalter entgegen, das sie selbst mit heraufführen: „... Und neue Glocken läuten durch die Welt ... Ein Morgen wird blauen. Da wird alles Fleisch die Wunderdinge schauen.“ Alte Messiaserwartungen arbeiten wieder in ihren Visionen: „Und dennoch wird das neue Wunder werden: Es wird ein Sohn geboren werden aus Judas Schoß. Der ist so gnadenreich, so über Menschen groß, Daß er die engen Bande seines Blutes bricht, Aus dunkler Sünde steigt zu seligem Licht.“ Und der Neubekehrte erkennt die eigenen Züge in dem Bilde des großen Kommenden: „Zuweilen wenn ich in den fremden Städten Durch die Straßen der ernsten, bärtigen Juden schreite, Treten sie scheu zu Seite: Gramvolle Greise neigen das Haupt vor mir. Sagt ihnen Schauer der Tage, Was ich geborgen trage, Einst zu verkünden wage?“ „Und es wird sein. Es naht die hohe Stunde, In der ich mich von all dem Schmerz befreie, Und aus den Gründen meiner Seele schreie, Mein Ich zerberstend, Mich zum Mittler leihe. Dann gelle ich der Erde ganzes Wehe, dann banne ich die Schauer der Visionen, Dann klagt mein Mund die Qualen der Millionen, Ich bin nicht Mensch mehr, bin Gerichtsposaune.“ Und in den Schauern dieses

großen Bewußtseins bereitet sich die Seele zu welterlösenden und darum hinreißend erhabenen Leiden: „Ich bin bereit, selbst Golgotha zu tragen. . . .“

Woher stammt diese prophetische, von Messiasberufen berauschte und jäh in die Welt stürmende Religiosität? Welches sind die dunklen oder lichten Stunden, die sonnigen oder düsteren Meere, die solche Frömmigkeit gebären? Ein dreifacher Schauer schattete um diese Art von Damaskusstunden: Tragik, Mystik und Erotik.

Das vernichtende Gefühl einer ungeheuern Welttragik! Mancher ruhigen, friedgewohnten Seele möchte die Klage über die Tragik des Daseins wie Überspanntheit vorkommen. Aber das ist sie nicht. Moderne Konvertiten erleben das Nichtige und Leere aller Weltdinge mit einem unsagbaren Überdruß, mit einem übersatten Gefühl des Ekels: „Ich bin so arm, daß ich möchte weinen. Ich habe nur mich.“ Und diese niederdrückende Armut und Verlorenheit erzeugt eine gewaltige Sehnsucht, einen wahren Notruf aus schreiender Bedürftigkeit. Aber was könnte die Seele denn suchen, woran sich klammern? „Aus dem eitlen Trug wirbelnder Schäume Drängt meine Seele zu dir, zu dir.“ Sie betet zu Christus, mitten aus einem allgemeinen Verzagen an den Sinnen und der sinnlichen Welt, an Lust und Rausch, an Wissen und Macht: „Denn nur von Gott kommt das gewisse Wissen.“ Die Welt ist dunkel und von Blut und Schrei und Schmutz erfüllt wie ein Judenghetto: „Ahasver“ hat alle diese modernen Weltflüchtigen angerührt und erschreckt; „Schützengrabenlieder“ haben an ihre Ohren getönt und alle holden Träume wurden ihnen erschlagen: „. . . Da hieß man feuern. Und mein Traum ist tot. Ich bin nicht Mensch mehr. Bin nur noch ein Rad, gewaltsam der Maschine eingefügt, Die tötet, was verheißend ist und groß. Nun liegt erschlagen meiner Träume Bruder.“ Erlebnisse von düsterer Größe haben ihre Einbildungskraft erregt und schaudervolle Visionen entfacht, die selbst das Zarteste und Süßeste, was es für Menschenherzen gibt, das Geheimnis der Mutter mit wirr gespenstischen Schatten streifen: „Und ewig starrt des Rätsels Eisentor, Ob längst verrauschtes Blut verschollner Ahnen mich erzeugte, Ob sich ein Dämon, grausig wild und ganz erbarmungslos, In finsterer Gewalt zu deinem zarten Frauenschoße beugte. Ob eines lichtumfloßnen Engels Frühlingstraum Zu fremdem Schicksal dir den Sohn geboren.“ Und inmitten von so viel Graus, der sich in die Welt drängt wie „durch die schmalen Ghettotore“, steigen doch wieder Fragen auf von rührender Zartheit: „Warum sind wir so fern, mein Menschenbruder? . . . Was ist es, lieber nachbarlicher Bruder, Was unser Erdensein verzerrend trennt, Da doch ein Gott durch unsre Seelen schreitet?“ So sind diese Menschen, diese Zweifler, diese Pilger auf dunklen Wegen: Sie sind krank vor lauter Heimweh: und wir müssen viel zarte Schonung für sie haben und gütig lauschen auf die Töne ihrer zerrissenen Saiten. Wenn sie auch zuweilen wirr klingen und abstoßend.

Wirr und unfaßbar scheint die Mystik, die diese Gequälten über die schroffen und nackten Abgründe des Daseins breiten: mystische Träume, die nur die Unerträglichkeit des Wirklichen verdecken sollen: „Über allen unsern Taten blaut der

Traum. Über brausender Städte Bogenlampengeflimmer, Über röchelnder Krieger einsamem Schmerzensgewimmer steigt endlos der Raum. Es geigt durch die Welt eine heimliche Weise, So betend und leise ... Oft hörst du sie kaum." Es ist die Sehnsucht nach unbekannten Idealen, die in mystischen Träumen sich ausweint: „Nach dem Lande Dschinnistan fahre ich hin: Dort ist meine Seele zu Hause. In den Ländern der Menschen irrt sie umher, Ein Fremdling ferne der Heimat."

Und endlich die Erotik! Sie ist das Abstoßende und Verletzende an dieser emporringenden Religiosität; sie ist heiß und durchdringend und düster schwelend wie heimlich unheimliche Glut; sie ist eine starke Wurzel dieser Künstlerbegabung sowohl wie dieser Art von Frömmigkeit: „Du warst gekürt, mit deinem reinen Munde des Gottessohnes Lippen keusch zu küssen, Die glutend sind, daß mit verzückter Wunde Die Seraphim daran verlodern müssen." Wahrlich, wohltuender ist es, die kerzenstille Gebetslyrik zu hören, die zum Beispiel M. Herbert gesungen hat oder auch Fritz Philippi, wenn er auch Protestant ist. Dem jungen Medard aber gelingt die Aussprache erotischer Not und Leidenschaft mitten in seinen Gebeten so überwältigend, daß unsere Seele erschauert. Es ist ein gewaltiger Sang von der tiefsten Not der Moderne — das von erschreckender Empfindung durchglühte Lied: „In meinen Nächten atmet bang das Tier."

Diese Erotik wird auch von den bekehrten Saulussen kaum überwunden, sie geht nicht restlos unter in morgenfrischer Unbefangenheit, sie kommt über den Zwiespalt zwischen Heloise und Abälard nicht hinaus, über den Zwiespalt erotisch gefärbter, ja erotisch mißbrauchter Religion und puritanisch finsterer Entsagung: denn dieser „Abälard an Heloise" kennt nicht das christliche Purum, sondern nur das unnatürliche Puritanum.

Aus diesen drei Wurzeln Tragik, Mystik und Erotik wächst nun die fremdartige Lotosblume dieser Religiosität, die uns krankhaft anmutet wie eine übertriebene Schönheit der Tropen, hysterisch wie ein tanzender Derwisch, krampfig wie eine grelle, schreiende Verzücktheit. Es ist Moriskentum in diesen Gebeten, eine unausgeglichene Blutmischung, genial und krank, wie die Kunst El Grecos: „Die Leiber krampfen auf in steigendem Verzücken, Besprüht mit einer frommen Silberglut: Erlösung schenkt das heilige Entrücken, Und Gnade wird verströmtem Opferblut." Und trotz dieser gewaltsamen Verzücktheit, die uns wahrhaft bange macht, bleibt eine intellektuelle Kälte zurück, wie Mondlicht über sinnverwirrenden Moscheen. Selbst die „Hymnen und Gebete" sind mehr Philosophie als Einkehr in Gott.

Daß wir aber nicht hart und voreilig solch Suchende beurteilen oder gar zurückstoßen! Denn aus allem Drang und Kampf, aus aller Wildheit und Glut der Begierde, aus aller Düsterkeit des Vorstellens und Empfindens schimmert doch von ferne etwas von der wunderbar ergreifenden Schlichtheit des Herbertschen Verses: „Herr, ich irrte lang und viel, Sei mein Ende und mein Ziel!" Das Licht einer abgeklärten Religion kündet sich an, die stark ist wie der Glaube des Kirchenmannes Cyprian, weise wie die Theologie des Thomas von Aquino, der

„Klarer Gedankenschichter, Inbrünstiger Beter" war, der „Heimat hatte in dem Gnadenreiche Und festen Fuß doch in der Welt Getösen", das Licht einer Religion, der es schon fast gelingen möchte, mit altdeutscher Schlichtheit die Glaubensgeheimnisse anzurühren: „Mit ihren frommen Händen umfängt Maria das Kind. Es beben auf die Knie Sie alle, die um sie sind. In Demut nahen die Hirten, Die frohe Botschaft vernommen: Es ist auf die Erde nieder Der Sohn Gottes gekommen." Leise und zart meldet sich doch schon eine Frömmigkeit, die jenseits aller gewaltsamen Prophetie, jenseits alles verzückten In-die-Welt-Rufens den Sinn und Inhalt der Bekehrung in „Ein frommes, schlichtes Sich-Bemühen" setzt. So wird uns froh gewiß, daß diese aus der Fremde und weither über morastige Wege gewanderten Brüder noch heimisch werden in der warmen Reinheit, in der die begnadeten Kinder des Hauses atmen. Denn so ist die reifgewordene Frömmigkeit derer im Hause Gottes: Auch sie sucht und kämpft, auch sie wandert durch alle Höhen und Tiefen des Daseins; auch sie kann ihrem Gott beteuern: „O sage nicht: ‚Du hast mich nicht gesucht!' Der du die Wahrheit bist, wirst es nicht sagen! So wie die Finsternisse nach dem Licht, Mußt' ich nach dir in stetem Ringen fragen." (Herbert.) Auch die Kunst dieser Religiosität hat gleich Medard alle Tragik und Mystik und Erotik des Lebens geschaut oder geahnt, aber über allen ihren Werken steht doch das kinderreine Motto der neuen „Verse" [1] von M. Herbert: „O Stern und Blume, Geist und Kleid, Lieb, Leid und Zeit und Ewigkeit." Es ist nichts Fremdes mehr um sie, es ist kein gewaltsames Lodern mehr in ihrer Inbrunst, sondern nur ganz stilles und schlichtes Hoffen und Lieben: Denn „Gott ist so groß, Daß er selbst für uns, die Kleinen, Sorgt und denkt Und uns die hohen Seligkeiten schenkt."

[1] O Stern und Blume, Geist und Kleid. Verse von M. Herbert. 8° (IV u. 141) Regensburg 1918, Manz. *M* 4.—

Peter Lippert 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 Ehe, das »große Mysterium«.

Die Liebe ist das Größte, und ihre eigenen Schauer sind ihr schönster Lohn. So schon im Urquell aller Liebe. Aus dem innergöttlichen gegenseitigen Schauen von Vater und Sohn entströmt mit überwältigender Kraft die ewige Liebe, und ihr schönster Lohn ist ihr Wonneschauer, der Heilige Geist.

Ein schattenhaftes, flüchtiges Nachbild nur der innergöttlichen Liebe ist alles, was je auf Erden an hoher, heiliger Liebe ein Menschenherz durchwogte und was uns von ihren Schauern die Menschengeschichte Erhabenes zu sagen weiß.

Ein großes Mysterium ist die Liebe, nicht bloß die innergöttliche, sondern auch die menschliche; nicht jene rein irdische und fleischliche, die auch den unvernünftigen Sinnenwesen eigen ist, sondern jene große, die den Menschen nach seinem ganzen Gemüte erfaßt und ihn, das Höchste gönnend und das Teuerste opfernd, in herzlichem Wohlwollen mit dem Mitmenschen verbindet. Von dieser Liebe gilt das hohe Lied, das der Völkerapostel in seinem ersten Korintherbrief singt: „Wenn ich die Sprache der Menschen und Engel spräche, hätte aber die Liebe nicht . . ., so wäre ich nichts" (1 Kor. 13, 1 f.).

In unnachahmlicher Tiefe, in unbegrenzter Weite und unentwegtester Treue ist solch eine Liebe unter Menschen nur von einem geliebt worden, von jenem, der zugleich Gott war. Um uns einen ahnungsvollen Blick in die Herzenskammer dieser Liebe zu gönnen, greift die Heilige Schrift mit Vorliebe zum Bilde von Braut und Bräutigam, nicht nach dem Bilde von Mutter und Kind; denn die Mutter liebt im Kinde ihr eigen Fleisch und Blut; die menschliche Liebe des Gottmenschen aber ging gleich der Liebe des Bräutigams auf Fremdes, Fremdes sich verbindend und einend.

Es ist ein ungewohnter Klang, wenn der rauhe Bußprediger in der Wüste, der sonst so gern von Natterngezücht, von der Axt an der Wurzel, vom strafenden Feuer sprach, in zarten Weisen von Bräutigam und Braut zu reden beginnt: „Wem die Braut gehört, der ist der Bräutigam. Des

Bräutigams Freund steht da und horcht nach ihm, und wenn er seine Stimme hört, ist er der Freude voll. Diese Freude ist nun mein Anteil. Er muß wachsen, ich aber muß abnehmen" (Joh. 3, 29 f.). Johannes nennt sich den Freund eines Bräutigams, der die Braut heimgeführt und, nachdem er den Schleier von ihrem Haupte genommen und zum ersten Male ihr Antlitz geschaut, nun durch einen Jubelruf seiner Freude und Liebe Ausdruck verleiht. Was war denn geschehen? Die Johannesjünger waren zu ihrem Meister zurückgekehrt mit der Meldung: „Rabbi, der drüben am andern Jordanufer bei dir war und dem du Zeugnis gegeben, sieh, der tauft nun auch, und alles läuft ihm nach" (Joh. 3, 26). Der Messias hatte angefangen, durch die Taufe sein Reich zu gründen und die Menschheit mit sich zu verbinden: eine Liebe und eine Einigung, die der von Gott über den Messias und sein Werk erleuchtete Bußtäufer mit dem Mysterium der Vermählung verglich.

Jesus selber zeichnete im Bilde von Braut und Bräutigam sein inniges, trautes Verhältnis zur Schar der Getauften. Es waren wieder Johannesjünger, die zu Jesus traten, als er eben mit seinem Gefolge von einem Mahle kam. Auf die Frage: „Warum fasten wir und die Pharisäer am heutigen Tage, deine Jünger aber nicht?" (Mark. 2, 18) kam es wie ein Echo auf das Zeugnis des Täufers vom Munde des Messias: „Können denn die Lieblinge des Bräutigams fasten, während der Bräutigam bei ihnen ist? Solange sie den Bräutigam bei sich haben, können sie nicht fasten" (Mark. 2, 19). So hat sich der Herr selber den Bräutigam genannt.

Es wäre zu verwundern, wenn der gemütsreiche Völkerapostel, der uns in seinen Schreiben immer und immer wieder in die Tiefen des menschlichen Gemütes Christi schauen läßt, den aus der Liebe gebornen Vergleich von der bräutlichen Vereinigung des Messias mit seinem Volke überginge. So ist ihm denn die ganze Gemeinde von Korinth die Jungfrau, die er als eine reine und heilige dem einen Manne Christo zu vermählen sich stets bemüht (2 Kor. 11, 2). Im Epheserbriefe zeichnet er in Farben, die er nur seiner eigenen vollen Seele und der unvergleichlich zarten und starken Liebe seines Herrn entnehmen konnte, die Liebe des Bräutigams Christus zu seiner Braut: „Christus ist das Haupt der Kirche, er der Erlöser seines Leibes. . . . Christus hat die Kirche geliebt und sich selber für sie dahingegeben; er wollte sie reinigen und heiligen durch das Bad des Wassers im Worte; er selber wollte sich eine schönheitstrahlende

Kirche bereiten, ohne Makel, ohne Runzel oder dergleichen; heilig und unschuldig sollte sie sein. . . . Christus hegt und pflegt die Kirche, denn wir sind Glieder seines Leibes" (Eph. 5, 23—30).

Daß die Liebe Christi zur Kirche mit der Liebe des Bräutigams zur Braut verglichen werden muß, führt uns zu einem unerforschlichen Geheimnis von Liebe. Wie innig muß diese Liebe sein! Sie übersteigt alle rein menschliche Bräutigamsliebe; denn das Gemüt des Herrn, das edelste, das je aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen, hat eine alles überragende Innigkeitsfülle. Und erst die Weite dieser Liebe! Die Liebe des Menschen erschöpft sich an einer Braut; dem Herrn aber ist jede einzelne Seele bräutlich verbunden, und jede ist der unausmeßbaren Tiefen seiner Liebe sicher. Wir stehen hier vor einem großen Mysterium.

Und trotzdem ist es nicht das bräutliche Verhältnis Christi zu seiner Kirche, das der hl. Paulus „das große Mysterium" nennt, sondern die menschliche Ehe.

Im Anschluß an die Schilderung der Vermählung Christi mit seiner Kirche führt der hl. Paulus aus dem Schöpfungsbericht (1 Mos. 2, 24) die Stelle an: „Darum wird der Mensch Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und es werden die zwei zu einem Fleische sein", und fügt dann voll staunender Bewunderung sofort hinzu: „Dieses Mysterium ist groß" (Eph. 5, 32). Worin erblickt der Apostel das große Mysterium?

Das erste Weib wurde aus dem ersten Mann erschaffen. Gott führte dann Eva zu Adam, und Adam sprach: „Das ist also Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch. Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und es werden die zwei zu einem Fleische sein." Der von Paulus angeführte Vers muß eine besondere Wichtigkeit haben, denn Christus belehrt uns (Matth. 19, 4 f.), daß er ein Wort des Schöpfers selber ist. Er muß also auf eine ganz besondere Eingebung Gottes zurückgeführt werden und hat eine ganz hervorragende Bedeutung.

Zweifellos handelt der Ausspruch unmittelbar und hauptsächlich von der menschlichen Ehe. Seine außerordentliche Bedeutung jedoch kann nicht darin bestehen, daß damit eben nur die künftige Familienbildung zur Fortpflanzung des Menschengeschlechtes in prophetischer Weise angekündigt wird. Die Bedeutung muß anderswo liegen.

Inhaltlich besagt der Vers die Verbindung beider Geschlechter zum Zwecke der Arterhaltung. Aber dieser Gedanke war im Schöpfungsbericht

auch in dem Worte Gottes an die Tierwelt ausgesprochen: „Wachset und mehret euch" (1 Mos. 1, 22). Unsere Stelle will darum sicher mehr bedeuten. Sie muß zum wenigsten die Verbindung der Menschen, im Gegensatz zu jener der tierischen Geschlechter, als eine sittliche Tat, geboren aus vernünftiger Liebe, nicht aus bloßem Geschlechtsdrang, als eine dauernde und unauflösliche, nicht bloß als eine vorübergehende und kurzfristige hervorheben.

In der großen sittlichen Tat, daß der Mann aus hoher, heiliger Liebe zu seiner Braut Vater und Mutter verläßt, sich mit ihr und mit ihr allein und für immer zum Zwecke der Arterhaltung verbindet und zur hingebenden, opferfreudigen Lebensgemeinschaft verpflichtet, so daß die natürliche Einheit des Menschen, welche durch die Schaffung des ersten Weibes aus dem Leibe des ersten Mannes aufgelöst war, in der bräutlichen, steten Vereinigung eines Mannes mit einem Weibe wiederhergestellt erscheint, mag unser natürlicher Verstand ein „großes Mysterium" erblicken: der hl. Paulus sah das Mysterium in etwas anderem, in etwas noch Höherem und Heiligerem, er sagt: „Dieses Mysterium ist groß, ich sage aber: in bezug auf Christus und die Kirche" (Eph. 5, 32).

Paulus gebraucht das Wort „Mysterium", wenn er eine Lehre als erhabene, der bloßen Vernunft unzugängliche Offenbarungswahrheit bezeichnen will. Wenn er also die Ehe ein „Mysterium" nennt, dann muß sie in sich eine Eigenschaft tragen, die der menschliche Verstand ohne die Offenbarung nicht zu ergründen vermag. Und wenn er sie ein Mysterium heißt „in bezug auf Christus und die Kirche", dann beruht diese Eigenschaft der Menschenehe in einer inneren Beziehung zu Christus und der Kirche.

Wir wissen bereits, was der Ausdruck „Christus und die Kirche" im Gedankenbereich von Braut und Bräutigam in sich schließt: Christus ist der Bräutigam, die Kirche seine Braut. Wenn nun der Völkerapostel so feierlich lehrt, die Menschenehe sei ein großes Mysterium in bezug auf die Christusehe, dann kann diese erhabene, nur durch die Offenbarung erkennbare Wahrheit nicht in der bloßen Ähnlichkeit der Menschen- mit der Christusehe bestehen; denn die Kenntnis dieser Angleichung ist ja dem natürlichen Verstand schon dadurch aufgedrängt, daß der Heiland der Bräutigam, die Kirche seine Braut genannt wird. Der Gehalt des großen Mysteriums muß vielmehr darin liegen, daß die eheliche Verbindung ein tatsächliches, nicht bloß ein gedachtes, ein von Gott geprägtes, nicht von

Menschen ersonnenes Symbol oder Sinnbild der Vermählung Christi mit seiner Kirche ist.

Sinnbild oder Symbol ist mehr als Bild oder Gleichnis. Unser Herr hat Weinstock und Rebzweige, Hirt und Herde mit sich und seinen Gläubigen verglichen. Hier sprach er in Gleichnissen; aber Gleichnisse sind noch kein Symbol. Auch wir können nach dem Beispiele Christi dieselben Vergleiche gebrauchen; aber wir müssen es nicht. Wir können alle Eigenschaften des Weinstocks und eines guten Hirten aufzählen, ohne darunter auch deren Ähnlichkeit mit Christus miteinzubegreifen. Anders bei der Ehe. Wir können sie nicht nur mit der Christusehe vergleichen, sondern wir müssen es; und wir haben nicht alle ihre unveräußerlichen, inneren Merkmale angeführt, wenn wir ihre Ähnlichkeit mit Christus und seiner Kirche übergehen. Nach der Lehre der Offenbarung ist ihr die Ähnlichkeitsbeziehung zur Christusehe von Gott selber unauslöschlich als eine bleibende, innere Eigenschaft eingeprägt. Wer die Ehe ein Abbild der Christusehe nennt, liest nichts Zufälliges in sie hinein, sondern liest aus ihr heraus, was ihr wesentlich ist; ohne diese Erkenntnis wäre sie nur zur Hälfte erfaßt. Die Menschenehe ist ein großes Mysterium, sie darf nicht bloß als solches gedacht werden. Gleichwie die Taufe nicht nur als ein Bild der inneren Seelenreinigung betrachtet werden kann, sondern muß, so ist es auch mit der Ehe und der in ihr liegenden Versinnbildung der Christusehe. Wie die Taufe, so ist auch die Ehe von Gott selbst zum Symbol erhoben worden.

Nach dem Völkerapostel ist immer und überall dort, wo der Mann Vater und Mutter verläßt und seinem Weibe anhängt, um mit ihr zu einem Fleische zu werden, das „große Mysterium in bezug auf Christus und die Kirche" gegeben. Es muß mithin jeder wahren, gültigen Ehe der symbolische Charakter eignen, auch jener, die man nicht eine „glückliche" zu nennen pflegt, in welcher Haß statt der Liebe herrscht, wo man in ohnmächtigem Wahne selbst am Ehebande rüttelt. Allein in solchem Eheleben ein Symbol der Christusvermählung zu erblicken, ist unmöglich. Der hl. Paulus kann darum das große Mysterium nur in dem gesehen haben, was bei keiner gültigen Ehe fehlen kann, was in sich und unabhängig von menschlichen Leidenschaften Ähnlichkeit mit der Christusvermählung aufweist: im Eheabschluß, in der rechtsgültigen Vermählung. Hier, bei jeder gültigen Vermählung, übergeben sich die Brautleute gegenseitig das Recht auf das eheliche Zusammenleben, hier versprechen

sie sich unwandelbare Treue, hier geloben sie sich die heilige, sittliche Gattenliebe; das ganze spätere Leben mit all seinen Rechten und Pflichten, mit all seinen ehelichen Freuden und Beschwernissen ist nichts weiter als die Folgerung aus dem Eheabschluß. Hier, in der Vermählung, findet sich also immer die Ähnlichkeit mit der Christusehe, ohne die sie deren Symbol überhaupt nicht sein kann.

In der Vermählung sieht auch Paulus die Ähnlichkeit mit der Christusehe; denn in der Ausführung des Vergleiches hebt er vor allem die Gründung der Christusehe hervor: „Christus hat die Kirche geliebt und sich für sie dahingegeben, um sie zu heiligen durch die Reinigung im Bade des Wassers." Alles andere, die unwandelbare Treue wie die liebevolle Sorge für die ihm angetraute Braut, ist auch für unsern Herrn nur die natürliche Folge aus der durch Kreuz und Taufe geschehenen Vermählung.

Auch der bedeutungsvolle Vers des Schöpfungsberichtes legt den Hauptnachdruck auf das Werden des Ehebundes: auf das Verlassen von Vater und Mutter, auf die Verbindung mit dem Weibe. Die Einfleischwerdung erscheint dabei nur als naturgemäße Folge; denn die getreue Übersetzung des Schöpferwortes lautet: „Die zwei werden zu einem Fleische sein", und nicht: „Die zwei werden ein Fleisch sein." Das große Mysterium ist mithin vollzogen, sobald die Trennung von Vater und Mutter und die Verbindung mit dem Weibe so weit gediehen sind, daß man sagen muß: die zwei werden zu einem Fleische sein, oder, was gleichbedeutend ist, sie haben das Recht zur ehelichen Gemeinschaft. Diese Rechtslage wird aber schon durch die Vermählung geschaffen. Was immer mithin nach der Eheschließung an Gatten- und Elternpflichten erfüllt wird, ist nur eine Folge des großen heiligen Mysteriums, nicht das Mysterium, nicht das Symbol selbst; und was immer dagegen gefrevelt wird, vermag den religiösen Symbolismus der Ehe nicht zu entwerten. In ihrem Abschluß ist jede gültige Ehe ein von Gott selbst geprägtes Sinnbild der Vermählung des Gottessohnes mit seiner Kirche.

Aus der Offenbarungslehre, daß jede wahre Ehe ein Symbol der Vereinigung Christi mit seiner Kirche ist, folgt unmittelbar ihr wesentlich religiöser Charakter. Jede Ehe ist etwas Heiliges, Religiöses und nicht ein rein weltlich Ding. Wie die Taufe, auch ganz abgesehen von ihrer heiligenden Kraft, wegen des Heiligen, das sie versinnbildet, selber etwas Heiliges und Religiöses ist, geradeso ist auch die Ehe wegen ihres

religiösen Symbolismus etwas Religiöses und Heiliges. Und wie die Taufe schon aus dem einen Grunde, weil sie ein religiöses Symbol der geoffenbarten Religion ist, der weltlichen Macht naturgemäß nicht untersteht, so gehört auch die Ehe wegen ihres religiösen Symbolismus in den Machtbereich der religiösen Autorität, wenn auch die weltliche Macht über die rein bürgerlichen Folgen der Ehe befinden kann (Can. 1016).

* * *

Um nunmehr die ganze Erhabenheit des Mysteriums, das der hl. Paulus „das große" nennt, zu fassen, müssen wir zunächst die innere Würde der ehelichen Vermählung werten. Ein religiöses Symbol ist ja unter sonst gleichen Verhältnissen um so erhabener, je kostbarer die innere Würde des zum Sinnbild erhobenen Gegenstandes ist. So ist dem inneren Werte nach bemessen, auch ganz abgesehen von ihrer übernatürlich wirkenden Kraft, die heilige Eucharistie das kostbarste religiöse Symbol, das je eine Religion besaß und besitzt; denn ihr innerer Wert übersteigt wegen der wahren und wirklichen Gegenwart von Christi Menschheit und Gottheit aller Engel und Menschen Schätzungsvermögen unendlich. Wie weit stehen da nicht die andern Symbole hinter der Eucharistie zurück! Die Taufe z. B. vollzieht sich unter Nennung schlichter Worte und Waschung mit gewöhnlichem Wasser. Und ähnlicherweise die andern Sinnbilder der christlichen Religion.

Beim „großen Mysterium" der Ehe erscheint nun die natürliche Vermählung zum religiösen Symbol erhoben, die Vermählung, die schon an sich, mit dem bloßen Lichte der Vernunft betrachtet, etwas überaus Großes und Erhabenes ist. Die Liebe ist ja das Größte, und nach dem Willen der vernünftigen Natur wird die Ehe aus der Liebe geboren, aus der sittlichen Liebe, die nicht etwa bloß eigenem Fleisch und Blut, sondern dem Sprossen einer fremden Familie feste, unwandelbare, opferbereite, hingebende Liebe verheißt. Das Größte, die Liebe, ist Ausgangs- und Zielpunkt der wahren Ehe. Ihr innerer Wert? Sie „ist die Lebenszelle und der Lebensquell der Menschheit, der Nation, des Staates und der Kirche" [1], die Heimstätte der edelsten natürlichen Freuden, der Lebensborn alles Großen!

So steht denn bei unserem „großen Mysterium" der zum Symbol erhobene Gegenstand seinem inneren, natürlichen Werte nach wohl hinter

[1] Die Sorge um die Familie. Hirtenbrief der im August 1913 am Grabe des hl. Bonifatius zu Fulda versammelten Bischöfe an die Gläubigen ihrer Diözesen. 80. bis 90. Tausend. Freiburg i. Br. 1917, Caritas-Verlag. S. 4. Vgl. Allerheiligen-Hirtenbrief der Erzbischöfe und Bischöfe Deutschlands 1917.

der heiligen Eucharistie zurück, überragt aber alle andern Symbole der Religion.

Die Erhabenheit eines religiösen Symbols bemißt sich an zweiter Stelle nach der Größe des symbolisierten Gedankens, nach der Würde seines sinnbildlichen Gehaltes. Die Eingehung der Ehe ist Sinnbild der Vereinigung Christi mit seiner Kirche. Wir hätten gerade das umgekehrte Verhältnis erwartet. Die Vereinigung Christi mit seiner Kirche ist ja so überaus groß und erhaben, daß man meinen sollte, sie müßte das Sinnbild der Menschenehe sein. Aber nein, Gott hat es anders gewollt. Er sah vor seinem ewigen Auge einerseits die natürliche Menschenehe und anderseits seinen gewaltigen Plan, die gefallene Menschheit durch die Vereinigung mit seiner Gottheit erlösend zu erheben. Und da beschloß er ein Zweifaches: nach dem Vorbilde der Menschenehe sollten alle Erlösten, in eine Kirche vereint, als Braut dem menschgewordenen Gottessohne vermählt und so durch den Gottessohn mit der Gottheit vereint werden; die Menschenvermählung aber sollte nicht bloß Vorbild, sondern auch Sinnbild und stetes Erinnerungszeichen der erlösenden Gottestat sein. So wurde die Vermählung ein „großes Mysterium" — Vorbild und Sinnbild des ganzen Erlösungsplanes!

Und vergleichen wir sie mit andern Sinnbildern! Groß ist das Symbol der christlichen Taufe, denn sie stellt zunächst die Einverleibung des Täuflings in den mystischen Leib Christi dar; groß ist die Firmung, denn sie bezeichnet die vollkommene Einigung mit der Kirche durch die Aufnahme in den Heeresdienst Christi. Die Buße versinnbildet die Wiederherstellung der früheren Verbindung der Seele mit dem mystischen Leibe Christi, eine Verbindung, deren Vollendung bis zur unmittelbaren Bereitschaft zur verklärenden Einigung durch die heilige Krankenölung symbolisch weitergeführt wird.

Aber bei all diesen Symbolen handelt es sich um die Darstellung von Gütern, welche nur die Einzelseele mit Gott verbinden. Ganz anders bei der Ehe. Sie versinnbildet die Vermählung Christi und die Verbindung Gottes nicht mit den einzelnen nur, sondern mit allen zusammen, mit der ganzen Kirche. Sie besagt, daß Christus für alle im blutigen Kreuzestode „sich dahingegeben", sie alle „durch das Bad des Wassers" sich vermählt hat.

Nur mit der heiligen Eucharistie und der Weihe der Diakone, Priester und Bischöfe läßt sich das Mysterium der Ehe nach seiner Symbolisierungsweite vergleichen. Wie die Eucharistie in ihren sichtbaren, aus vielen

Körnern und Traubenbeeren zu eins gewordenen Gestalten die Einheit aller, die am heiligen Tische teilnehmen, und wie die Weihe in ihren Gebräuchen und Gebeten die Übertragung der Gewalt über alle, die zum mystischen Leibe Christi gehören, versinnbildet, so ist auch die Ehe ein Sinnbild der gesamten dem Herrn vermählten Kirche.

Aber der symbolische Gedankengehalt der Ehe umfaßt auch das hohe Gut, das durch jedes der großen Symbole der christlichen Religion dargestellt wird, den übernatürlichen Lebensgrund, die heiligmachende Gnade, jene wunderbare Teilnahme an der göttlichen Natur, wodurch die innere Vereinigung mit Christus zustande kommt. Grundgelegt, aber nicht vollendet wird die Verbindung mit dem mystischen Leibe und seinem Haupte im Tauf- und Firmcharakter; die innere, lebensvolle Vereinigung aber liegt in der heiligmachenden Gnade. Das „große Mysterium" versinnbildet nun nach Paulus vor allem die innere, die lebensvolle, die von der gegenseitigen Liebe beseelte Vereinigung; denn „Christus hat die Kirche geliebt und sich für sie dahingegeben". Und so ist denn die Ehe in Wahrheit ein Symbol der heiligmachenden Gnade.

Die Erhabenheit eines religiösen Sinnbildes richtet sich endlich nach seiner *Wirksamkeit und Kraft*. So übertrifft z. B. die Taufe das Kreuzzeichen an Wert und Größe durch die Fähigkeit, kraft ihres Vollzuges die Seele des Täuflings, und wäre es auch nur die eines Kindes, das bei dem Taufempfang keine Mitwirkung zu leisten vermag, innerlich zu heiligen. Auch die andern üblichen religiösen Symbole bei der feierlichen Taufspendung, wie die Salbung mit Katechumenenöl und Chrisam, stehen an Würde hinter der eigentlichen Taufe unermeßlich weit zurück, weil sie innere, bleibende Heiligkeit nicht zu geben vermögen.

Wie die Taufe, so besitzt auch die Vermählung die Kraft, innere Gnade und Heiligkeit zu vermitteln, und zwar auf dieselbe Art wie die Taufe. Sie ist eben dadurch geradeso gut wie die Taufe ein *wahres Sakrament* des Neuen Bundes.

Auch diese Wahrheit ist in den Briefen des hl. Paulus niedergelegt. Nicht als ob er an einer Einzelstelle die heiligende Wirkung, welche die Vermählung auf die Seelen der Brautleute ausübt, mit ebenso schlichten und auf den ersten Blick verständlichen Worten wie bei der Taufe (Tit. 3, 5) darstellte. Wenn wir aber seine Lehre über den Unterschied zwischen den religiösen Symbolen des Alten und des Neuen Bundes ins Auge fassen und dann mit seiner Lehre über den symbolischen Charakter

der Vermählung zusammenstellen, dann werden wir erkennen, daß Paulus auch die Ehe für ein wirksames, die Seele innerlich begnadendes Sinnbild, für ein wahres Sakrament angesehen hat.

Nach der Lehre des hl. Paulus (Gal. Kap. 3—4) gibt es im Neuen Bunde kein einziges von Gott eingesetztes und zum Gebrauch verordnetes Symbol, das nicht heils- und gnadenkräftig wäre. Schon der Gedanke, daß die Kirche, das freie Kind der freien Sara (Gal. 4, 22 ff.), von Gott zum Gebrauche unwirksamer religiöser Symbole verpflichtet sei, ist ihm unerträglich; das wäre ja eine Knechtschaft, ein Joch, das sich mit der Freiheit der Gotteskinder einfachhin nicht vertrage. Dergleichen habe sich nur für die Synagoge, das unfreie Kind der unfreien Hagar, geziemt; nur dem Alten Bunde sei durch das Gesetz, das Gott dem Moses gab, der Gebrauch von allerlei religiösen Zeremonien und symbolischen Werken ohne gnadenwirkende Kraft auferlegt gewesen.

Die Überzeugung, als wäre die Kirche von Gott zur Verwendung irgendwelcher heilsunwirksamer religiöser Symbole verpflichtet, ist dem Völkerapostel ein Abscheu, und die Galater, die in solchem Wahne lebten, müssen sich von ihm die Anrede gefallen lassen: „O ihr unvernünftigen Galater" (Gal. 3, 1).

Wohl kennt auch Paulus religiöse Symbole, zu deren Gebrauch die Kirche des Neuen Bundes durch Gott selbst verpflichtet ist. Solche sind ihm z. B. Taufe, Handauflegung, Abendmahl. Aber sie erscheinen ihm mit der Freiheit und den inneren Zwecken des messianischen Reiches eben deshalb vereinbar, weil sie nicht nur gnadenanzeigende, sondern auch gnadenverleihende Symbole sind. Nun gilt aber dem hl. Paulus auch die Ehe für ein religiöses Symbol, und er weiß, daß die Kirche infolge göttlicher Anordnung dasselbe in Brauch und Übung zu erhalten hat. Darum kann auch die Ehe nach der Überzeugung Pauli kein leeres Symbol sein, sie muß vielmehr auch heilskräftig, wirksam, gnadenverleihend sein. Und vor allem aus diesem Grunde ist ihm die Vermählung ein „großes Mysterium".

Daß die Ehe ein Sinnbild der Vermählung Christi mit seiner Kirche ist, liegt nicht in ihrer Natur, das verdankt sie dem Schöpfer, der ihr schon im Paradiese diesen Sinn einprägte; aber daß sie zugleich gnadenwirkend ist, das ist dem Stifter des Neuen Bundes, dem Gottmenschen Jesus Christus, zuzuschreiben, ihm, der uns die von Paulus so feierlich verkündete Freiheit der Gotteskinder, die Befreiung vom Joche unfrucht-

barer, göttlicherseits auferlegter Symbole gebracht, ihm, der den religiösen sinnbildlichen Charakter der Ehe nicht aufhob, sondern die eheliche Vermählung vielmehr durch seine Gegenwart und sein erstes Wunder auf der Hochzeit zu Kana heiligte. Jesus Christus hat bestimmt, daß der religiöse Akt der Vermählung für jeden, der durch die Taufe in den Neuen Bund aufgenommen ist, ein gnadenwirksames Sinnbild sein sollte, und so wurde er zum Einsetzer des Ehesakramentes. Dank seinem Erlöser- und Befreierwillen, dank seinen unendlichen, am Kreuze erworbenen Verdiensten ist nun jede wahre Christenehe ein Lichtherd der Gnade geworden, der die Gatten mit seinen leuchtenden und wärmenden Strahlen begleitet bis in die fernsten Tage, da sie im trauten Kreise der Kinder und Kindeskinder der ewigen Vermählung ihrer Seelen mit dem Bräutigam der Kirche entgegensehen.

So ist denn die christliche Ehe nicht bloß als Naturgröße zum Borne natürlichen, sondern als Sakrament auch zum Quell übernatürlichen Lebens geworden. Sie vermag das durch die Taufe erzeugte, durch die Firmung und Eucharistie bewahrte und gesteigerte, nach schwerem Falle durch die Buße wiedergewonnene übernatürliche Leben der Brautleute zu neuen Höhen der Gottähnlichkeit zu führen.

Mit der Eingießung der heiligmachenden Gnade verbindet sich aber auch ein heiliges Anrecht auf göttlichen Beistand zur Erfüllung der Gatten- und Elternpflichten. Nicht anders, als wie das erste Standessakrament, die heilige Weihe, ein mit Christi Blut geschriebener Rechtsbrief auf die Standesgnaden ist, so auch das zweite Standessakrament, die christliche Ehe. Nur unter dieser Voraussetzung konnte der Völkerapostel aus dem „großen Mysterium" der Vermählung so weitgehende Folgerungen für die Pflichten der Gatten ziehen. Mögen auch die ersten Freuden schon bald entschwinden, mögen sich allmählich die abstoßenden Seiten der Charaktere offenbaren, mag das eheliche Leben schwer, ja fast unerträglich erscheinen, der hl. Paulus kennt keinen Unterschied: alle sind gleicherweise zur Erfüllung ihrer Pflichten gehalten. Und die Hauptpflicht, die aus dem großen Mysterium fließt, ist unwandelbare, opferfreudige, hingebende Liebe, eine Liebe, die also auch dann standzuhalten hat, wenn die Natur zu versagen droht, eine Liebe, die darum auf der Gnade beruhen und von der Gnade leben muß. Daher zuerst die Mahnung an die Männer: „Ihr Männer, liebet eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt hat.... So müssen also die Ehemänner ihre Frauen lieben wie ihren eigenen Leib;

denn wer seine eigene Frau liebt, der liebt ja sich selbst. Niemand aber hat je sein eigenes Fleisch gehaßt, sondern er hegt und pflegt es." Und nochmals: „Jeder von euch soll sein Weib lieben wie sich selbst" (Eph. 5, 25—33).

Auch für die Ehefrauen folgert Paulus aus dem großen Mysterium: „Die Frauen müssen ihren Männern untertan sein als wie dem Herrn; ist ja doch der Mann das Haupt der Frau wie Christus das Haupt der Kirche. . . . Wie die Kirche Christo untertan ist, so sollen die Frauen ihren Männern untertan sein" (Eph. 5, 22—24). Dieselbe Mahnung wiederholt er: „Das Weib soll den Mann fürchten" (Eph. 5, 33), d. h. sie soll sich fürchten, ihm zu mißfallen: eine Furcht und eine Untertänigkeit, die bei der Liebe, welche der Mann nach der Mahnung des Apostels zu seinem Weibe hegen muß, aus Liebe entspringt und zur Liebe führt. Paulus kann diese Folgerung aus dem großen Mysterium ziehen, denn er weiß, daß demselben die erforderlichen Gnaden entfließen.

Und nun die Pflichten gegen die Kinder, gegen „die Edelfrucht des geheimnisvollen Zusammenwirkens der Eltern mit dem Schöpferwillen Gottes"![1] Daß christliche Eltern von einer frohen Kinderschar umschwärmt sind, gilt dem Apostel als das Natürlichste und Selbstverständlichste. Bei seinem Gedanken an das heilige, erhabene Mysterium der Vermählung kommt es ihm nicht einmal in den Sinn, daß christliche Gatten die ehelichen Rechte ausüben wollten, ohne die ehelichen Pflichten auf sich zu nehmen. Daß gar seine Nachfolger im Apostelamte je gezwungen sein könnten, von christlichen Ehegatten zu sagen: „Zügelloses Begehren, kaltberechnende Selbstsucht und Habsucht, feige Scheu vor Mühen und Opfern verführt dazu, daß man frevelhaft dem Schöpferwillen Gottes Trotz bietet, die Natur vergewaltigt, den Hauptzweck der Ehe vereitelt, sie entweiht, verunstaltet, mit Unfruchtbarkeit schlägt, die Kinderzahl vermindert, ja durch Vernichtung des keimenden Lebens geradezu zum Mörder wird"[2], liegt ihm bei seiner staunenden Bewunderung vor dem großen Mysterium ebenso fern als der Gedanke, daß die Braut Christi je ihren beseligenden Beruf verkännte, ihrem Bräutigam durch die Taufe stets neue Kinder zu gebären. Welch wuchtige Worte hätte Paulus in seinem apostolischen Eifer solchen Eheleuten zugerufen! Er hätte geradeso gebieterisch gesprochen wie unsere Bischöfe.

[1] Die Sorge um die Familie. Gemeinsamer Hirtenbrief der deutschen Bischöfe v. J. 1913, S. 8 (vgl. Allerheiligen-Hirtenbrief 1917).

[2] Ebd. S. 6.

Die Gnaden des Ehesakramentes sind für jene, die guten Willens sind, stark und reich genug, die der Nachkommenschaft feindlichen Leidenschaften zu meistern. Der Völkerapostel setzt darum den Kindersegen voraus und muntert nur zur guten Kindererziehung auf. Durch die Mahnung: „Ihr Väter, reizet eure Kinder nicht zum Zorne" (Eph. 6, 4), warnt er vor ungerechtfertigter, leidenschaftlicher Strenge, um gleich hinzuzufügen: „Ziehet sie auf in Zucht und Zurechtweisung des Herrn." Dem hl. Paulus ist also die Vermählung nicht nur ein Sinnbild der Vermählung Christi mit der Kirche, sondern auch ein Quell übernatürlicher Kraft; und eben darum zieht er aus dem Sinnbilde unerbittlich die sittliche Folgerung, daß alle christlichen Ehegatten ihr Zusammenleben zum Abbilde der Christusehe zu gestalten haben.

Der sakramentale, gnadenspendende Charakter der Vermählung führt zu neuen, erhabenen Geheimnissen. Die Brautleute selber, nicht der dabei als amtlicher Zeuge waltende Priester, sind die Spender des Ehesakramentes; denn das Sakrament besteht in der gegenseitigen Übertragung der ehelichen Rechte und Pflichten durch Bräutigam und Braut. Der Bräutigam spendet der Braut, die Braut dem Bräutigam das Sakrament — und mit dem Sakramente seine Gnaden. Die Gnade besteht vor allem in der übernatürlichen Liebe, in der gegenseitigen Gattenliebe und in der gemeinsamen Gottesliebe. Der Bräutigam gießt durch sein Jawort die Liebe zu sich, dem Bräutigam, in die Seele der Braut, und dasselbe tut ihrerseits die Braut an der Seele des Bräutigams. So feiern sie eine wahre gegenseitige Seelenvermählung. Kein anderes Sakrament hat darum in seiner Gnadenwirkung etwas so Intimes wie die Ehe. Keines von ihnen hat ja zum Hauptzwecke die Liebe zu einem ganz bestimmten Menschen. Die Ehe ist Leibesvermählung, ist Seelenvermählung, ist Gottesvermählung.

Indem sich der Bräutigam seiner Braut vermählt, vermählt er auch deren Seele durch die heiligmachende Gnade mit Gott, und die Braut vermählt sich in gleicher Weise dem Bräutigam und dessen Seele mit Gott. Der Bräutigam übergibt sich der Braut und damit die Braut der göttlichen Majestät; er gewinnt sie so vergöttlicht zurück und wird durch diese Zurückgewinnung selber gottähnlicher. Die gegenseitige Hingabe will sich nur gestalten, insofern dadurch auch die Liebe und Hingabe an Gott sich steigert und verklärend zurückstrahlt auf die menschliche Einigung. Das Feuer der bräutlichen Liebe entzündet bei der Vermählung das hehre, still-

leuchtende, erquickende Licht der Gottesliebe: die christliche Ehe ist ein großes Mysterium der Gottes- und Menschenliebe, ein wunderbares Spiel von Natur und Gnade! Es liegt darin etwas so Inniges und Hohes und Heiliges, daß man die christliche Ehe mit der unchristlichen kaum noch vergleichen darf.

Als Spender des Sakramentes sind die Brautleute Stellvertreter des Gottmenschen Jesus Christus; denn die Sakramente sind ja stellvertretende Handlungen des Hauptes der Kirche, des Erlösers. Wie der Priester, wenn er sich über die weiße Hostie beugt, die heiligen Worte im Namen Christi sprechen muß, um das große Wunder der Wandlung zu bewirken, und wie er an Christi Statt über den reuigen Sünder das trostvolle „Ich spreche dich los von deinen Sünden" sagen muß, um Himmel und Erde durch den Austausch von Liebe und Gnade wieder zu versöhnen, so müssen auch die Brautleute in Christi Person und Namen die Vermählung begehen. Und sie tun es immer, wenn auch vielleicht unbewußt; denn dieses Sakrament hat die Eigentümlichkeit, daß durch die Anordnung Christi keine natürlich-gültige Eheschließung unter Getauften zustande kommt, ohne daß sie zugleich, mögen die Brautleute daran denken oder nicht, im Namen und in der Person Christi geschieht; Sakrament und Vermählung sind voneinander unzertrennlich. Unter Christen gibt es ohne Sakrament keine Ehe und ohne Ehe kein siebtes Sakrament. Mit dem hl. Paulus können daher die Brautleute bei ihrer Vermählung sagen: „So erachte man uns als Diener Christi und als Verwalter der Mysterien Gottes" (1 Kor. 4, 1).

Sie handeln an Christi Statt nicht so, als ob nun der Herr den Ehebund einginge. Die Ehe wird nur zwischen den Menschen geschlossen. Da aber die Vermählung neben dem natürlichen Sinne der Eheschließung auch die Einigung zwischen Christus und der Kirche besagt, so vertreten die Brautleute Christus, insofern ihre Vermählung die Christusehe versinnbildet, sie handeln aber im eigenen Namen, insofern sie die gegenseitige Übertragung der ehelichen Rechte und Pflichten vollziehen.

Die Vermählung ist mithin nichts Geringeres als eine Teilnahme am Priestertum Jesu Christi, unseres Hohenpriesters, der für und für die Menschen durch die Sakramente heiligt. Von ihm muß jede sakramentale Handlung ausgehen; nur so erhält sie ihre heiligende Kraft. Bei der Spendung des Ehesakramentes wirken beide priesterlich zusammen, der Bräutigam als Priester, die Braut als Priesterin.

Als Priester und Priesterin sollen Bräutigam und Braut auch nach der Vermählung wirken, um ihr eheliches Leben zum Abbilde der Christusehe zu gestalten, nachdem ihre Vermählung deren Vorbild und Sinnbild gewesen. Und kann auch ihr Zusammenleben nicht mehr eine Teilnahme am eigentlichen Priestertum Christi genannt werden, so soll es doch aus der priesterlichen Vermählung priesterlichen Opfergeist schöpfen.

Brautleute opfern priesterlich. Ihr erstes Opfer war die gegenseitige Hingabe zu den gemeinsamen heiligen Zwecken der Ehe. Und war auch das Opfer bei der Größe der Liebe leicht und der Opferduft süß und lieblich, schon bald umschweben den Altar die herben Düfte der Entsagung und Entbehrung. Aber dann erst recht muß die Opfergesinnung ihre Triumphe feiern. Die Gatten opfern und nehmen aus Gottes Schöpferhand den Kindersegen entgegen und damit eine unübersehbare Kette von Opfern. Der Mann opfert und müht sich im Kampfe ums liebe Brot für Frau und Kinder. Die Frau opfert unter den Beschwerden der Mutterschaft und waltet als Priesterin am häuslichen Herd.

Der priesterliche Opfergeist wird durchhalten, wenn er beseelt ist von der heiligen, hohen Liebe, die zur Vermählung geführt hat, durch die Vermählung vergöttlicht wurde und nach der Vermählung von der Krafthinterlage des Sakramentes getragen und genährt wird. Liebe ist ja das Größte; Liebe vermag das Schwerste. Ihr gilt das hohe Lied: „Die Liebe ist langmütig, ist gütig; die Liebe ist nicht eifersüchtig, nicht leichtsinnig. . . . Alles erträgt sie, alles glaubt, alles hofft, alles nimmt sie auf sich. . . . Das Größte ist die Liebe" (1 Kor. 13, 4 7 13).

Wo die Ehegatten tief durchdrungen sind von dieser priesterlichen, opferfreudigen Liebe, wo sie überzeugt sind von der Offenbarungswahrheit, daß sie die bei der Feier des „großen Mysteriums" übernommene Pflicht, im Eheleben die selbstlose, treue, stete Hingabe Christi und seiner Kirche nachzubilden, in der priesterlich sich gegenseitig mitgeteilten Kraft auch zu erfüllen vermögen, da schwindet die Gefahr, vor welcher die deutschen Bischöfe mit so erschütterndem Ernste warnen, die Gefahr für „die Heiligkeit der Ehe, die Ehre des Mannes, die Würde der Mutter, die Gesundheit der Familie, das Recht des Kindes, sogar sein Recht auf Leben, das Wohl des Volkes und die Zukunft des Vaterlandes." [1]

[1] Die Sorge um die Familie S. 11.

Johannes Bapt. Umberg S. J.

Anthroposophische Irrlehren.

Bis zum Jahre 1913 gab es für die Theosophen deutscher Zunge vier nennenswerte Mittelpunkte. Die meisten Anhänger zählte die „Theosophische Gesellschaft" mit dem indischen „Hauptquartier" Adyar; sie hatte eine deutsche, eine österreichische und eine schweizerische Sektion mit 2447, 77 und 162 Mitgliedern[1]. Zu der „Theosophischen Gesellschaft" mit dem „Hauptquartier" Neuyork gehörte die „Vereinigung deutscher Zweige der Theosophischen Gesellschaft" mit der Berliner Zeitschrift „Theosophisches Leben". Zur „Universalen Bruderschaft und Theosophischen Gesellschaft" mit dem kalifornischen „Hauptquartier" Point Loma bekannte sich der Kreis um die Nürnberger Zeitschrift „Der Theosophische Pfad". Eine deutsche Gründung war die „Internationale theosophische Verbrüderung" mit dem „Hauptquartier" Leipzig und der Zeitschrift „Theosophische Kultur"[2].

Im Winter 1912/13 kam es innerhalb der Adyar-Gesellschaft, wie schon oft seit ihrer Gründung 1875, zu aufregenden Vorgängen. Dr. Rudolf Steiner, der Generalsekretär der deutschen Sektion, hatte von Anfang seiner Amtsführung an eine etwas andere Richtung eingehalten als die übrige Gesellschaft früher unter der Gründerin Helena Petrowna Blavatsky und bis heute unter der Präsidentin Annie Besant. Im Hauptquartier trug die Theosophie ganz indisches Gepräge, lebte von hinduistischen und buddhistischen Gedanken oder wenigstens Worten. Steiner liebte, trotz weitgehendster sachlicher Abhängigkeit und Übereinstimmung mit Adyar, mehr den Anschluß an die Mysterien und Mythen des Westens und suchte immer mehr auch deutschen Ausdruck. In Adyar war man sodann dem Christentum unfreundlich gesinnt. Mrs. Besant, die geschiedene Frau eines anglikanischen Geistlichen, verleugnete das Christentum geradezu, um sich zum Hinduismus zu bekennen; ihr Mitarbeiter C. W. Leadbeater, ehemals anglikanischer Geistlicher, ist zum Buddhismus übergetreten. Mindestens räumte man Christus in Adyar nur eine untergeordnete Stellung

[1] Theosophie IV (1913/14) 90.

[2] Wir brachten Mitteilungen über Theosophie bereits LXXIX (1910) 387 ff. 479 ff.; LXXXI (1911) 110 ff.; LXXXVI (1913) 598 ff.

ein. Steiner hingegen gab sich auch hierin weniger indisch; er wollte, so sonderbar im übrigen seine Christusauffassung war, doch dem Christusereignis eine überragende Bedeutung gesichert wissen.

Der Gegensatz zwischen der Präsidentin und dem deutschen Generalsekretär, wiederholt auch in Verbandsangelegenheiten zutage getreten, führte zum Bruch, als Frau Besant seit 1908 behauptete, daß ein neuer Christus vor der Türe stehe. Sie suchte sich einen 13jährigen Hindu aus, namens J. Krischnamurthi, in Theosophenkreisen Alcyone geheißen, und versicherte, zwar nicht immer klar, aber zuweilen doch unmißverständlich, daß in ihm der Christus wiederkomme[1]. Sie gründete zur Vorbereitung auf dieses Ereignis den „Orden des Sterns im Osten", der auch in Deutschland Eingang fand. Ein Buch von ihr und Leadbeater erschien, worin die früheren Erdenleben Krischnamurthis, angefangen von seinem Affendasein, hellseherisch „erforscht" waren. In den Familien, denen er da die Jahrtausende hindurch angehört, finden sich in wechselnden Verhältnissen immer wieder, und zwar ausschließlich, die jetzigen Freunde von Adyar; Mrs. Besant zählte schon zu den Affen seiner Umgebung[2].

Das waren allzu starke Zumutungen. Verschiedene Schachzüge gingen zwischen Frau Besant und Steiner hin und her, bis im Frühling 1913 beide Teile in ihrer Weise gesiegt hatten. Die Präsidentin schloß die Widerspenstigen aus der „Theosophischen Gesellschaft" aus. Steiner aber machte sich mit dem größten Teil der deutschen und deutschschweizerischen Mitglieder, aber auch mehreren fremdsprachigen, selbständig, nannte seine Lehre „Anthroposophie" und die neue Vereinigung seiner Anhänger „Anthroposophische Gesellschaft"[3]. Binnen kurzem zählte er über 3000 Mitglieder und sieht sein Werk durch seine rastlose schriftstellerische und Vortragstätigkeit stetig wachsen.

---

[1] Belege bei L. de Grandmaison, La nouvelle théosophie: Etudes CXXXXI (1914) 364 ff.; H. Thurston, The latest split among the theosophists: Month CXXVII (1916) 256 ff.

[2] Zahlreiche aktenmäßige Mitteilungen über den Fall Krischnamurthi und die beteiligten Persönlichkeiten bietet das fesselnde Buch Mrs. Besant and the Alcyone case, by Veritas (Mylapore, Madras 1913); es berichtet über den Prozeß, durch den der Vater Krischnamurthis diesen und dessen Bruder aus den Händen der Frau Besant zurückverlangte.

[3] Die entscheidenden Urkunden der Frau Besant vom 7. März 1913 siehe in der „Theosophie" IV 39 ff.; vgl. V 45 f.; VI 147. Den ganzen Hergang erzählt ausführlich E. Lévy, Mrs. Annie Besant und die Krisis in der Theosophischen Gesellschaft. Unter Voranstellung eines Briefes des Herrn E. Schuré. Übersetzt von E. v. B. und E. v. G. (Berlin 1913). Lévy und Schuré sind Freunde Steiners.

Die Bezeichnung „Anthroposophie" ist von älteren Schriftstellern wie Immanuel Hermann Fichte, Ignaz P. V. Troxler, Robert Zimmermann hergenommen. Ihr veränderter Sinn bei Steiner ist: das Wissen des Menschen, insofern es nicht durch die Sinne und den auf die Sinneserkenntnis sich stützenden Verstand, sondern durch die von Steiner behauptete unmittelbare „höhere" Schau erworben wird. Sie ist also nicht bloß Erkenntnis über den Menschen, wie man aus dem gebräuchlichen Sinn des Wortes „Anthropologie" schließen könnte, sondern über die ganze Welt; ihr unterscheidendes Merkmal gegenüber allem andern Wissen liegt im Erkenntnismittel. Das gleiche gilt von der Bezeichnung „Geisteswissenschaft", die hier anderes als sonst üblich bedeutet. Der Anthroposoph ist „Geisteswissenschafter" oder „Geistesforscher", insofern sich in ihm angeblich etwas anderes als die Sinne oder der im Sinnlichen erkennende Verstand, nämlich der „Geistesmensch" betätigt[1].

Den äußeren Mittelpunkt der „Anthroposophischen Gesellschaft" bildet der große „Johannesbau" bei Dornach in der Schweiz (Kanton Solothurn), der mehrere Millionen gekostet haben soll; er führt die selbstbewußte Bezeichnung einer „Hochschule für Geisteswissenschaft". Als Zeitschrift dient der Anthroposophie seit 1916 die Münchener Vierteljahresschrift „Das Reich", herausgegeben von Frhrn. A. v. Bernus, „das sich bei äußerer und innerer vollkommener Unabhängigkeit . . . zu der von Rudolf Steiner vertretenen Geisteswissenschaft als Weltanschauung bekennt"[2]. Frhr. v. Bernus sagt in der soeben erschienenen Sammlung seiner Gedichte mit offenbarem Hinblick auf Steiner: „Bis Er, der Eine, dann die Binde löste — Und sich der Dichter zu dem Seher fand"; er stellt die Sammlung als eine Art Abschluß dar, „um frei zu schalten für das andre Werk" (S. 1 f.).

Nach der Abspaltung der Anthroposophie blieb eine Anzahl von Logen als deutsche Sektion der „Theosophischen Gesellschaft" zurück; als ihre Zeitschrift tat sich das bis heute erscheinende „Theosophische Streben" auf. Auch der „Orden des Sterns im Osten" besteht noch mit gleichnamiger Zeitschrift; zwar ist Krischnamurthi in den Hintergrund geraten, und nur im allgemeinen wird die Vorbereitung auf den „Großen, den wir erwarten", gepflegt. Der Erschütterungen und Umbildungen in den Kreisen der deutschen Adyartheosophen, von denen neuerdings wieder viele infolge

[1] Steiner, Die Aufgabe der Geisteswissenschaft und deren Bau in Dornach. 2. Tausend (Berlin o. J.) 6.

[2] Das Reich II (1917/18) 388.

der erbitterten Deutschfeindlichkeit Frau Besants untreu wurden, ist kein Ende[1]. Die Zeitschrift „Theosophie" war nach dem Zeugnis eines ihrer Schriftleiter[2] „das Organ der Mitglieder der Theosophischen Gesellschaft, die nicht vereinsmäßig gebunden sind, die sich nicht unter das Dogma selbstsuchender Sekten gestellt haben und die keinem äußeren ‚Führer' in ihrem Selbstbestimmungsrechte sich unterwerfen". Kürzlich wurde wieder ein Versuch gemacht, für die zerfahrene Theosophie einen Einigungspunkt zu schaffen; in den Räumen des „Theosophischen Verlagshauses", das auch die „Theosophie" herausgibt, bildete sich ein „Hauptquartier der Theosophischen Gesellschaft (ad interim)"[3]. Von dort aus wird ein heftiger Kampf auch gegen die „Anthroposophische Gesellschaft" geführt. Wie schon Frau Besant als das Schlimmste des Schlimmen von Steiner ausgesagt hatte, er wäre ein Jesuitenzögling — was sich aber nicht aufrechthalten ließ, noch weniger freilich die Meinung eines ausländischen Schriftstellers, er sei ein abgefallener Priester —, so hageln in der „Theosophie", in deren Wörterbuch „Jesuit" offenbar den Gipfelpunkt der Verlogenheit, Abgefeimtheit, sittlichen Verworfenheit bedeutet, die Beschimpfungen „Jesuit", „Jesuitismus", „jesuitisch" nur so auf die Anthroposophen nieder. Enttäuschte Freunde und außenstehende Gegner fügen erregte Angriffe hinzu. Die zwei okkultistischen Zeitschriften „Psychische Studien" und „Prana" brachten in den letzten Jahrgängen zahlreiche Beiträge, die bald Steiners Charakter und okkulte Schulungsweise, bald Verhältnisse und Vorgänge in der „Anthroposophischen Gesellschaft" in übles Licht stellten. Einzelne der Vorwürfe klingen freilich für einen, der nicht auf den „höheren Ebenen" zu Hause ist, komisch genug. Steiner habe seine erste Frau astral stranguliert[4]. Zwei von Steiner besonders anerkannte Schülerinnen hätten berichtet, im Verlauf ihrer Schülerschaft bei Steiner nichtphysische Kinder geboren zu haben[5]. Frau Hanna Vogt-Vilseck, die soeben in München mit einer neuen Gemeinschaft „Die Sucher" hervorgetreten ist, behauptet auf Grund eigener „Forschungen": „Ich kenne Dr. Steiners individuelle Aura sehr wohl, sie ist sehr stark, aber auch sehr unharmonisch." Steiner

[1] Einen unerbaulichen Einblick gewährte die „Theosophie" VI 145—167: „Politik und Notwendigkeit. Versuch einer Vorbereitung zur Reinigung des theosophischen Hauses in Deutschland." Welche Zustände und Leute!

[2] J. Balzli, Guido v. List (Wien 1917) 240.

[3] Theosophie VIII: Theosophische Rundschau 1 ff.

[4] Ebd. 35 f.

[5] Psychische Studien XXXXIV (1917) 500, Anm. 8.

sei als Seelenlenker und -erzieher ein gefährlicher Mensch; es wohnten ihm schwarzmagische Kräfte inne[1].

Man möchte geneigt sein, es der Steinerschen Anthroposophie zum Verdienst anzurechnen, daß sie gegen den Krischnamurthikult Front gemacht hat und insofern für Christus eingetreten ist. Ihre Anhänger wissen zu rühmen, wie in ihr um eine vertiefte Auffassung „des Christus Jesus" gerungen werde, und wie das Christentum Grund hätte, ihr wohlwollendes Vertrauen entgegenzubringen. Es gibt tatsächlich Christen, die meinen, Christentum und Anthroposophie miteinander vereinen zu können. Ja es gibt in neuerer Zeit, was man früher bloß aus dem Auslande vernahm, auch hüben Katholiken, die das kirchliche Leben, tägliche Kommunion eingeschlossen, und zugleich anthroposophische Übung, auch in „inneren Kreisen", wähnen betätigen zu dürfen.

Dennoch kann, wer Kirche und Anthroposophie kennt, vielfältigsten Widerspruch zwischen beiden nicht übersehen. Die folgende Darstellung, die nur einige wesentliche Lehrstücke heraushebt, gründet auf den Schriften, die Steiner an die Öffentlichkeit gegeben hat und voll mit seinem Namen deckt, auf die er auch in seinen Vorträgen eifrig verweist[2]. Die umfänglichen Maschinenschriften, die unter der Hand weitergegeben und auf das Zehnfache des Veröffentlichten geschätzt werden[3], mündlich umgetragene Erzählungen, die vorhin erwähnten Anwürfe der Abgefallenen, auch die Verteidigungsschriften der Anhänger, die nur Steinergedanken nachsprechen und durch ihre Schreibart meistens den Mangel an höher gebildetem Urteil verraten, wurden beiseite gelassen; nur einigemal wurden die zwei letztgenannten Quellen, mit genauer Angabe der Fundorte, herangezogen.

1. Die Kirche lehrt, daß Gott einer ist, unendlich an Erkenntnis und Wollen und jeder Vollkommenheit, unerfaßlich, ganz einfach, unteilbar, unveränderlich, tatsächlich und wesentlich von der Welt verschieden, in sich und aus sich glückselig, unaussprechlich erhaben über alles, was außer ihm ist und gedacht werden kann. Er hat aus freier Güte, nicht aus Bedürfnis nach einer weiteren Vollkommenheit Geist und Stoff aus

[1] Ebd. 202 f.

[2] Die am häufigsten angeführte und wohl bedeutendste Darstellung Steiners: Die Geheimwissenschaft im Umriß. Sechste, vielfach ergänzte und erweiterte Auflage (Leipzig 1913), bezeichnen wir kurz mit G. Die Sperrungen in den angeführten Stellen stammen gewöhnlich von uns.

[3] Solche benützte L. de Grandmaison, La nouvelle théosophie: Etudes CXXXXI 342 ff.; CXXXXIII (1915) 161 ff.

nichts erschaffen. „Wenn einer sagt, Gott und alle Dinge hätten eine und dieselbe Substanz oder Wesenheit . . ., die endlichen Dinge, die körperlichen und geistigen oder wenigstens die geistigen, seien aus der göttlichen Substanz ausgeflossen, oder die göttliche Substanz werde zu allem durch Offenbarung oder Entwicklung ihrer selbst . . ., der sei im Banne." [1]

Bei Steiner hingegen lesen wir, daß das menschliche „Ich" „mit dem Göttlichen von einerlei Art und Wesenheit ist. . . . Will man durchaus einen Vergleich gebrauchen, so kann man sagen: wie der Tropfen sich zu dem Meere verhält, so verhält sich das ‚Ich' zum Göttlichen. Der Mensch kann in sich ein Göttliches finden, weil sein ureigenstes Wesen dem Göttlichen entnommen ist" (G. 32; vgl. 34).

„Denken Sie sich ein Gefäß mit Wasser. In diesem Wasser können Sie nimmermehr unterscheiden, wo der eine Tropfen aufhört und der andere anfängt. Denken Sie sich nun aber eine Anzahl kleiner Schwämmchen in diese Wassermasse hineingetaucht, so wird jedes dieser Schwämmchen einen Teil der Wassermasse aufsaugen. Was vorher in dem Gefäß als einheitliche Wassermasse war, ist jetzt auf viele Schwämmchen verteilt. So war es damals mit den menschlichen Seelen, wenn wir diesen trivialen Vergleich gebrauchen dürfen. Vorher ruhten sie unselbständig in dem Schoße des göttlichen Urgeistes, ohne Individualität, wurden dann aber aufgesaugt von den Menschenleibern und dadurch individualisiert, wie das Wasser durch die Schwämmchen." [2] Man könne das Obere des Menschen betrachten „als Teil der göttlichen Wesenheit, den sie damals abgegeben hat als ein Stück oder ein (so!) Tropfen ihres eigenen Inhalts" [3]. Die Seele war ein Glied der Gottheit [4]. Und „wie wir die drei höheren Glieder der Menschennatur als Teile der Gottheit betrachtet haben, so können wir die vier Teile der niederen Menschennatur als Teile der göttlichen Natur ansehen" [5].

„Niemals könnte sich der Mensch mit seinem Gotte vereinigen, niemals mit den höheren geistigen Wesenheiten in Verbindung kommen, wenn er nicht selbst ein Ausfluß dieser göttlich-geistigen Wesenheit wäre." [6] „Das ganze Universum ist belebt von dem universellen Willen, der sich in unendlicher Mannigfaltigkeit ausdrückt. Diesen Prozeß der unendlichen Vermannigfaltigung, der unendlichen Vervielfältigung, diese Wiederholung der Gottheit — nennt man in aller Geheim- oder Geisteswissenschaft, im Gegensatz zum Willen, das Reich. . . . In unendlich abgestuften Wesenheiten und in unendlicher Mannigfaltigkeit erscheint im Reiche die Gottheit, und man unterscheidet die einzelnen Wesenheiten im Sinne der Geheimwissenschaft — wenn man auf dieser hohen Stufe steht, daß man sie als Ausflüsse des Göttlichen betrachten

---

[1] Denzinger-Bannwart, Enchiridion [12] 1782 f. 1803 f.

[2] Steiner, Das Vaterunser. Eine esoterische Betrachtung [4] (Berlin 1914) 11.

[3] Ebd. 13 19. [4] Ebd. 19 26; vgl. 30.

[5] Ebd. 21. [6] Ebd. 8.

kann — dadurch, daß ihnen ihr Name gegeben wird." [1] Die Emanation, das Ausfließen, der schöpferische Wille in der großen Wesenheit, das „große Opfer" ist etwas, vergleichbar dem, daß man einem Spiegelbild *das eigene Sein, Fühlen, Denken hingäbe*, um es zu beleben und zu dem zu machen, was man selber ist [2]. „Zweites Prinzip" ... „in der Gottheit, sofern sie in die Menschheit eingeflossen ist", ist das *Spiegelbild* oder der Spiegel der Gottheit, der zugleich das Universum ist [3].

Die drei höchsten Glieder der Menschennatur stellen gleichzeitig die „drei niederen Glieder der dem Menschen nächststehenden Gottheit" dar. Jene „Gottheiten, die dazumal den Seelentropfen an die Menschheit abgegeben haben", besitzen außer diesen drei Prinzipien noch höhere, „von denen sich der heutige Mensch erst eine Vorstellung machen kann, wenn er ein Schüler der Eingeweihten wird" [4]. *Gottheiten in der Mehrzahl*, lesen wir recht? Aber auch Lévy [5] schreibt: „Wenn wir unsere allgemein-menschliche Erfahrung wirklich zu Rate ziehen, so müssen wir aus zweierlei Gründen eine Mehrzahl göttlicher Iche annehmen"; unser Ich sei identisch „mit dem ‚Welten-Ich' oder besser mit den ‚Welten-Ichen'" [6]. Bei J. G. W. Schröder [7] erscheinen wie das „höhere Ich, der Gott im Menschen", so „die Taten der Geister der Hierarchien oder der Götter".

Unser Ich wird zwar, wie versichert wird, seine Selbständigkeit an die Gottheit nicht wieder abgeben. Dennoch, hat der Mensch einmal seine „tiefste innerste Natur ausgeprägt, dann hat er durch allmähliche Entwicklung sein eigenes Wesen *in dasjenige verwandelt*, was im Christentum der ‚Vater' genannt wird" [8]. „*Entwickle dich hinauf* zu jenem Willen, der ein Atma, aber zu gleicher Zeit ein Glied der Gottheit sein wird." [9] Damit stimmt überein, was Steiner als den Sinn der mit dem Christentum, abgesehen vom Christusereignis, angeblich zusammenfallenden [10] alten Mysterieneinweihung ausgibt. Der Myste fühlt, er wird ein Glied des Göttlichen; er erfährt seine Vergottung [11]. Gott „hat sich in der Mannigfaltigkeit der Naturdinge zerstückelt; sie leben und er lebt nicht" [12]. Die Elemente „wurden, als er, sich selbst vergießend, ein eigenes besonderes Sein hingab" [13]; die göttliche Einheit ist in die Vielheit der Dinge zerflossen [14]. Gott „ist in der Welt verzaubert" [15]. „Der Mensch kann ihn erwecken. Soll er ihn zum Dasein kommen lassen, muß er ihn schaffend erlösen. ... Aus der Ehe der

---

[1] Ebd. 17 ff. [2] Ebd. 15 f. [3] Ebd. 16 f. [4] Ebd 13 f.

[5] Rudolf Steiners Weltanschauung und ihre Gegner [2] (Berlin o. J.) 91.

[6] Ebd. 152.

[7] Die Anthroposophie Dr. Rudolf Steiners (Konstanz 1918) 96. „Eine Einführung in die Geisteswissenschaft", wie der Untertitel verspricht, ist das Heft nicht, sondern nur eine ziemlich seichte Lobrede auf Steiner.

[8] Vaterunser 29. [9] Ebd. 30.

[10] Steiner, Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums [4] (Leipzig 1910) 115. Im übrigen macht die unklare Darstellungsweise dieser Schrift die sichere Herausstellung bestimmter Gedanken fast unmöglich.

[11] Ebd. 24. [12] Ebd. 30. [13] Ebd. 64.

[14] Ebd. 30 37 39 69. [15] Ebd. 29 63.

Seele mit der Natur wird Gott geboren. . . . Die mystische Erkenntnis ist damit ein wirklicher Vorgang im Weltprozesse. Sie ist eine Geburt Gottes." Freilich nicht der Vater, sondern nur der Sohn, der Logos, werde da geboren[1]. Das Essen des geheimnisvollen Buches in der Apokalypse, in der sich die „Einweihung" des Johannes vollziehe, wird gedeutet: „Nicht Göttliches erkennen bloß soll der Mensch, vergottet soll der Mensch werden."[2] Eines wurde bei den alten Juden noch nicht gefühlt: „die volle Göttlichkeit des innersten göttlichen Wesens des Menschen"[3]. Lévys, der vom Judentum herkommt, erster Abschnitt über Steiners Weltanschauung heißt: „Die Wissenschaft vom göttlichen Ich."[4] Vollends der im Tod vom Leibe befreite Geist nimmt sich „als ein Glied der Urgeister wahr, und er wird in sich selbst des Urgeistes Wort fühlen: ‚Ich bin der Urgeist'"[5].

Wenn menschliche Worte einen Sinn haben, so kann nach diesen Anführungen kein Zweifel sein: die Anthroposophie, soweit sie sich in Druckschriften ans Licht begeben hat, ist pantheistisch. Unklar ist höchstens, welche Art von Pantheismus sie bevorzuge. An der Stelle, wo das All als Spiegelbild der Gottheit hingestellt wird, könnte man an idealistischen denken. Doch paßt in Steiners realistischen Gedankenkreis und zu seiner gewöhnlichen Ausdrucksweise besser der emanatistische Pantheismus. Nur fügen sich die massigen Ausdrücke: „Teile", „Glieder", „Stücke" der Gottheit auch dazu so wenig, daß man kaum noch von anderem als von Realmonismus oder -pantheismus sprechen kann, wonach die Gottheit eine einzige gegliederte Riesensubstanz mit integralen Teilen wäre. Ja wo von der Mehrzahl der „göttlichen Welteniche" die Rede ist, scheinen diese Teile sogar polytheistisch auseinanderzufallen. Auch geht, wie hier die Einheit Gottes, durch die Unterscheidung der innergöttlichen „Glieder" die göttliche Einfachheit zugrunde.

Steiner verwahrt sich zwar gegen Pantheismus, weil er nämlich keineswegs Gott die Persönlichkeit ab-, vielmehr eine Überpersönlichkeit zuspreche[6]. Doch rechtfertigt er sich damit nicht. Denn erstens, es gibt auch Persönlichkeitspantheismus; der Pantheismus hat sogar, im Gegensatze zum

[1] Ebd. 29 ff. 65 70 ff.

[2] Ebd. 149 151. Vom Menschenrätsel (Berlin 1916) 275 scheint zu versichern, daß die Seele nicht „vergottet" werden soll.

[3] Steiner, Weihnacht. Eine Betrachtung aus der Lebensweisheit (Vitaesophia). (Berlin 1911) 27.

[4] Vgl. auch Steiner, Die Rätsel der Philosophie II (Berlin o. J.) 233.

[5] Steiner, Theosophie. Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung[8] (Leipzig 1916) 123.

[6] Aufgabe der Geisteswissenschaft 23.

bloßen Monismus, geradezu eine Neigung, die Persönlichkeit der Gottheit zu bejahen. Zweitens, Überpersönlichkeit ist ein mehrdeutiger Begriff. Will Steiner sagen, Gott habe Persönlichkeit in vorzüglicherer Weise als der Mensch, so sagt er natürlich Richtiges; nur sagt er damit nichts, was nicht auch Pantheisten behaupten. Will er aber mit Überpersönlichkeit der Gottheit etwas zuschreiben, was nicht wahrhaft und wirklich Persönlichkeit ist, wie es Eduard v. Hartmann seinem „Unbewußten" zuschrieb, so verfällt er in einen neuen Irrtum.

Steiner sucht sich auch deshalb zu verteidigen, weil er nur sage, die Seele sei ein Tropfen aus dem Meer des unendlich Göttlichen, nicht aber, der Tropfen sei das Meer oder das Ich sei Gott[1]. Auch diese Verteidigung schlägt nicht durch. Es werden wenige Pantheisten sein, die schlankweg behaupten, die Seele oder irgendein Weltwesen sei Gott; irgendwie steht bei ihnen die Allsubstanz, ihr „Gott", durchweg höher als das „Göttliche", die Emanation oder das Akzidens oder die Erscheinung. Das Entscheidende für Pantheismus ist die Lehre, daß die Weltdinge von gleicher Art und Wesenheit mit Gott seien und mit ihm eine wesenhafte Einheit bilden. Formeln dieses Inhaltes aber finden sich in Menge bei Steiner, der bereits vor seiner Theosophenzeit den Monismus vertreten hat; nicht durch theistische Wendungen, die eine wahre Erschaffung der Welt aus nichts durch den Selbstseienden zugestehen, sondern durch polytheistische, die die Gottheit in eine Vielheit von Ichen zertrümmern, wird man an ihnen irre. Die pantheistische Sprechweise fällt an anthroposophischen Schriften sofort auf; diese wären, wenn sie nicht pantheistisch gedacht wären, schon wegen ihrer Mißverständlichkeit zu tadeln. Da fließt in der Welt der „eine Strom des göttlichen Lebens", und wir sollen „mit den göttlich-geistigen Strömungen in der Welt zusammenfließen". Ein Geisteswesen in höherer Schau erkennen, heißt „sich mit seinem Innern vereinigt haben"; das Geistes-Ich bildet eine Einheit mit geistigen Wesenheiten göttlicher Art; auf einer der höchsten Stufen des Geisteslebens erfolgt ein „Aufgehen in die ganze Welt", ein „Einswerden mit dem Makrokosmos".

Die anthroposophischen Aussagen über Gott stehen zur christlichen Gotteslehre in schroffem Gegensatz.

Zur Kennzeichnung des anthroposophischen Monismus sei noch angefügt, daß er spiritualistisch ist. Das Stoffliche hat sich aus dem Geistigen

[1] Ebd. 24; S. 32.

entwickelt und gleichsam verdichtet wie Eisklumpen im Wasser; das Geistige bedurfte des Durchgangs durch den Stoff zu seiner Weiterentwicklung[1]. Dabei beachte man, daß genau genommen nicht der Mensch vom Tier abstammt, sondern daß Tiere, ja Pflanzen, ja sogar Mineralien zurückgebliebene Stufen der Menschenentwicklung sind oder auf ihnen beruhen; Steiner tut sich etwas darauf zugute, daß bei ihm nicht wie bei Haeckel, dessen „Gebäude elementarer Theosophie" jedoch niemand mehr als er bewundern könne, der Mensch vom Affen, sondern die ganze Summe der irdischen Lebewesen vom Menschen kommt[2].

2. Die Kirche glaubt an Jesus Christus als den menschgewordenen Gott. Christus ist Gott, wahrer Gott mit allen Vollkommenheiten der göttlichen Natur, unerschaffen, unabhängig, unbedingt, aller Entwicklung in Unendlichkeit zuvorgekommen; er ist die zweite Person in der heiligsten Dreifaltigkeit, das Wort des Vaters, dem Vater gleich und gleichwesentlich, Gott von Gott, Licht vom Lichte. Das Wort ist Mensch geworden in der Zeit, indem es eine menschliche Natur als die seine annahm; die Person des Wortes hat seither zwei Naturen, die göttliche und die menschliche. Christus ist wahrer Mensch. Seine Menschheit behält in der Vereinigung mit der Gottheit alles, was zu einer wahren Menschheit gehört, Verstand und Willen und eigene Tätigkeit, vor allem eine vernünftige, wahrhaft menschliche Seele. Er ist wahrer Gottessohn und wahrer Menschensohn, unser Gott und unser Bruder.

Steiners Gedanken über Christus sind wesentlich anders.

In urfernen Zeiten, als die Erde, sich immer mehr verdichtend, nicht mehr bloß aus Feuer und Luft, sondern auch aus Wasser als drittem „Gliede" bestand, und der Leib des Menschen, bisher nur feurig und luftig, auch wässerig geworden war, ereignete es sich, daß „gewisse höhere Wesenheiten", „die zu ihrer eigenen Entwicklung und zu dem, was sie für die Erde zu tun haben, die bis zum Wasser verdichtete Materie nicht mehr weiter ertragen können. Sie sondern sich aus der gemeinsamen Erdenmasse die allein für sie brauchbaren Substanzen heraus und ziehen sich aus derselben heraus, um sich in der Sonne einen neuen Wohnplatz zu bilden." „Vorher waren Erde und Sonne ein Körper", und jene Wesenheiten waren in dem Erdenkörper selbst[3].

[1] Steiner, Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten? (6 Berlin 1914) 220; G. 110; Theosophie 137 ff.

[2] G. 224 f. 227; Steiner, Haeckel, die Welträtsel und die Theosophie[3] (Berlin 1909) 30 35 ff.

[3] G. 203 f. Wie man sich die Zusammensetzung übermenschlicher Wesenheiten, deren unterster Teil nicht der physische Leib, deren höchster aber ein höherer als der höchste menschliche ist, zu denken habe, s. G. 130 ff. 145.

Sie zogen aus „unter der Führung eines ihrer erhabenen Genossen", nämlich „des Christus", des über ihnen thronenden „großen Sonnengeistes" (G. 234 245 260). „Dieses Wesen ist der Herrscher im Sonnenreiche", der „Regent der Sonne", „damals noch durchaus bloß in der Sonne" da[1]. „Führer der Sonnenwesen", lenkt es auch die Führung der Menschheitsentwicklung (G. 266). „Diejenigen Menschen, welche in ihrem Lebensleibe das hohe Sonnenwesen selbst verspürten, können ‚Sonnenmenschen' genannt werden. Das Wesen, das in ihnen als ‚höheres Ich' lebte — natürlich nur in den Generationen, nicht im einzelnen — ist dasjenige, welches später, als die Menschen eine bewußte Erkenntnis von ihm erlangten, mit verschiedenen Namen belegt wurde und das den Gegenwartsmenschen als der Christus erscheint" (G. 242; vgl. 282). Zoroaster, nicht der historische, sondern eine viel frühere, nur hellseherisch erreichbare Persönlichkeit, lehrte ihn den Persern als die „Sonnen-Aura[2]; die wiederverkörperte Persönlichkeit eines Jüngers des großen Zoroaster, „er sei ‚Hermes' genannt", kündete ihn den Ägyptern als die hohe Sonnenwesenheit Osiris.

Zuweilen scheint Steiner die Beschränkung auf die Sonne fallen zu lassen, z. B. wenn er „den Christus" als dasselbe nimmt wie das „Wort" des Johannesevangeliums oder das „Brahma" der Inder. Obwohl auch in der Schrift „Die geistige Führung des Menschen und der Menschheit" (Berlin 1911), „der Christus" als der „große Sonnengeist" auftritt (49), hören wir doch von dem „Einfluß des ganzen Kosmos", unter dem er stand, von dem „ganzen Geist des Kosmos", der in „den Christus Jesus" „hereinwirkte" — mit diesem Wort bezeichnet Steiner das Eingehen „des Christus" in Jesus —, von kosmischen Kräften, „die von Sonne und Sternen kamen" und „als Christus in Jesus wirkten" (57 f.), von „dem Christus" als „Repräsentant des ganzen Weltalls" (63) u. dgl. Indessen gibt es unmittelbar daneben merkwürdige Beschränkungen in anderer Richtung. Es wird wiederholt und nachdrücklich betont, daß auf uns dieselben Kräfte wirkten und in uns dasselbe einfließt wie auf und in Jesus, nur bei uns die drei ersten Lebensjahre lang, bei ihm auch später (12 ff. 56 f. 60). Sind wir alle demnach Inkarnationen „des Christus" oder ist Jesus es nicht? Ferner heißt es, eine Wiederverkörperung „des Christus" könne nur einmal stattfinden, weil nur einmal die kosmische Konstellation dazu vorhanden war (63), oder: Krankheiten, und zwar nur „gewisse", hätten nur damals durch Christus geheilt werden können, weil nur damals die rechte Konstellation dazu geherrscht habe, so daß „der Christus Jesus" als Mittler den Kranken habe den heilenden Kräften des Kosmos aussetzen können (58). Demnach wäre „der Christus" keineswegs der Herr der Welt, sondern ein sehr abhängiges Wesen.

[1] G. 240; Weihnacht 21.

[2] Jeder Himmelskörper ist ein großer, geistig-seelischer Organismus (G. 222; Weihnacht 7). Vom Ätherleib der Erde spricht Steiner, Ein Weg zur Selbsterkenntnis des Menschen in acht Meditationen (Berlin 1912) 23, vom Astralleib „Weihnacht" 22. Solche Beseelungsphantastereien wurden schon gegen Origenes verworfen. Siehe Denzinger-Bannwart, Enchiridion[12] 208.

Dies über die „Gottheit" „des Christus". Von der Menschwerdung träumt Steiner folgendermaßen. Es mußte, damit sie stattfinden konnte, ein Mensch erscheinen, der seinen Astralleib wieder auf eine frühere Stufe zurückverwandelt hatte [1]. Zwei Jesusknaben wurden annähernd gleichzeitig geboren. In dem einen inkarnierte sich Zoroaster, ging jedoch im 12. Lebensjahre in den andern über, der dadurch, wie wir klärlich aus der Erzählung vom 12jährigen Jesus im Tempel ersehen, plötzlich etwas anderes wurde; zugleich ließ nun in den Astralleib dieses Jesus auch noch Buddha seine Impulse einstrahlen. Im 30. Jahr kam die Johannestaufe. „Damals verließ die Individualität des Zarathustra den dreifachen Leib, den physischen Leib, Ätherleib, Astralleib jenes Jesus.... Es stand also dem Täufer gegenüber der Leib des Jesus von Nazareth, und in diesen wirkte nun hinein die kosmische Individualität des Christus." [2] „Die Persönlichkeit des Jesus wurde fähig, in die eigene Seele [?] aufzunehmen Christus den Logos, so daß dieser in ihr Fleisch wurde. Seit dieser Aufnahme ist das ‚Ich' des Jesus von Nazareth der Christus, und die äußere Persönlichkeit ist der Träger des Logos. Dieses Ereignis, daß das ‚Ich' des Jesus der Christus wird, das ist durch die Johannes-Taufe dargestellt." [3] „In jenem Augenblicke seines Lebens, in welchem der Astralleib des Christus Jesus alles das in sich hatte, was durch den luziferischen Einschlag verhüllt werden konnte, begann sein Auftreten als Lehrer der Menschheit" (G. 279 f.).

In dem Mysterium von Golgatha vollzog sich dann noch eine weitere Vereinigung. „Das war ein kosmisches Ereignis. Dadurch ging das Christus-Ich, das sonst bloß auf der Sonne gesucht werden durfte, über auf die Erde. Es verband sich mit der Erde, und im Geist der Erde finden wir das Christus-Ich, das Sonnen-Ich, und der Eingeweihte vermag den Sonnengeist, den er in den heiligen Mysterien des Altertums auf der Sonne sucht in der Weihnachts-Mitternachtsstunde, nun in neuer Zeit in dem Christus selbst zu sehen — als in dem Mittelpunktsgeist der Erde." [4] „Das ‚Christentum predigen' heißt in dem Christus den Geist sehen, den wir eben charakterisiert haben als den Regenten der Sonne, der in dem Moment, als das Blut aus den Wunden floß auf Golgatha, seine Arbeit auf die Erde verlegte und dadurch die Erde miteinbezogen hat in die Arbeit der Sonne." [5] „Dieser ‚Geist der Erde' hat sich selbst als solcher Geist der Erde bezeichnet — da, als er sprach: ‚Wer mein Brot isset, tritt mich mit Füßen!' und als er hinwies auf das, was die Erde hervorbringt an fester Nahrung für die Menschen, und sagte: ‚Dies ist mein Leib!' und als er hinwies auf das, was als die Säfte das Lebendige

---

[1] G. 266; vgl. Führung 13 f.

[2] Führung 56; vgl. 13. Über die Gestalt, die die Mär von dem doppelten Jesus bei Frau Besant hat, s. Lévy, Mrs. Annie Besant 90 ff. 102 ff.

[3] Christentum 159. Vgl. M. Seiling, Theosophie und Christentum. Mit einem Nachwort von R. Steiner (Berlin 1910) 30. Seither hat sich Seiling von Steiner getrennt.

[4] Weihnacht 22 f. [5] Ebd. 24.

durchfließt, und sagte: ‚Das ist mein Blut!' Damals hat er mit diesen zwei Ausdrücken die Erde selbst als seinen Organismus bezeichnet." [1]

Das anthroposophische Christusbild ist eine namenlose Herabwürdigung dessen, den wir Christen als menschgewordenen Gott anbeten.

Christi Gottheit ist in der Anthroposophie geleugnet. Denn wenn auch „der Christus" gelegentlich „Gott" genannt wird, ist doch jener phantastische Sonnengeist, der bald als Bewohner, bald als Bestandteil der als lebendig gedachten Sonne auftritt, jenes makrokosmische Wesen, mit so viel Bedürfnissen, Gebundenheiten, Beschränktheiten, Entwicklungen, Wandlungen in keiner Weise fähig, als Gott und zweite Person der heiligsten Dreieinigkeit angesehen zu werden. Solche Wesen Gott nennen heißt nicht, sie erheben, sondern nur, den Gottesnamen mißbrauchen.

Aber auch der rechte Begriff der Menschwerdung ist zerstört. „Der Christus" Steiners nimmt nicht eine vollständige und uns gleiche Menschennatur an, sondern nur Teile davon, nämlich die theosophische „Persönlichkeit", die aus den drei niedern Wesensteilen des Menschen besteht, während die höheren Teile durch das „Sonnen-Ich" ersetzt werden, und selbst diese niedern Teile nimmt er nur in teilweise zurückgebildetem Stand an. „Der Christus" hat überhaupt nach einigen angeführten Worten Steiners nicht die Menschheit aufgenommen und getragen, sondern die menschliche „Persönlichkeit" hat die „Gottheit" aufgenommen und getragen.

Jesus war nach Steiner nicht immer Gott, sondern wurde erst bei der Taufe am Jordan „vergottet". Damit wäre uns verboten, im Kinde

---

[1] Ebd. 20. — Vgl. E[mma] von Gumppenberg, Was ist und was bewirkt geisteswissenschaftliche Schulung? (Leipzig 1916) 52: „Christus, die makrokosmische Wesenheit, vereinte sich durch das Mysterium von Golgatha mit dem Geist der Erde und bleibt fortan geistig mit ihr vereint." — In v. Bernus' Versen „Vorgesang der neuen Zeit" (Reich I 271) sind es sechs Wesen von der Sonne, die Mensch werden:

„Die bisher vom Sonnenkreise
Wirkten, die sechs Elohim,
Stiegen nieder geistiger Weise,
Und sie wurden Mensch in Ihm.

An dem Jordan, da geschah es:
Ihre Wesenheit floß ein
In den Jesus; Keiner sah es
Als Johannes nur allein.

Jener Geist, der in urfernsten
Zeiten mit der Sonne sich
Löste von der Erde, wärmsten
Strahl seitdem nur äußerlich

Zu ihr sendend, Er stieg nieder
Und verband sich ihr — durch Ihn
Kann die Sonne nunmehr wieder
Unsre Erde zu sich ziehn.

Als am Kreuz der Christus leidend
Ausrief: Gott, mein Gott, wie sehr
Hast Du mich verherrlicht! (so!) scheidend
Überwand Er Luzifer."

der Weihnachtskrippe und im Heilande des verborgenen Lebens Gott anzubeten. Der seligsten Jungfrau Maria wäre ihre Krone vom Haupte gerissen; denn sie wäre nicht Gottesgebärerin.

Daß schließlich die Erde als Organismus des Logos anzusehen und der Logos mit dem „Erdengeist" eins geworden sein soll, ist eine unerträgliche Phantastik, die für den, der sie so ernst nähme, wie die Christen die Menschwerdung des Wortes in Jesus ernst nehmen, zur Anbetung alles Irdischen führen müßte; sie würde die Wesensverwandlung in unserem Altarssakrament unmöglich machen, da die Erde schon ohnedies Christi Leib wäre. Unmöglich ist Steiners Zerdeutung der Abendmahlsworte des Herrn, die obendrein die Erde noch gar nicht als Leib des Herrn hätten erklären können, weil sie dies nach Steiner erst durch das Golgathamysterium geworden wäre.

Steiner wagt zu behaupten, daß er in bezug auf Christus in keinen Zwiespalt komme mit dem, „was aus wahren Grundlagen heraus irgendein religiöses Bekenntnis entwickelt"; der „Geistesforscher" leugne von diesem nichts, sondern füge nur Herrlicheres hinzu[1]. So kann nur Unwissenheit oder Verblendung reden. Davon abgesehen, daß Steiner keinerlei Berechtigung hat, die Christusoffenbarung weiterzuführen, springt in die Augen, daß er Wesentliches zerstört von dem, was wir „aus wahren Grundlagen heraus", auf Schrift und Überlieferung fußend, vom menschgewordenen Worte glauben. Seine Zufügungen sind nicht harmlos wie oft Ausschmückungen frommer Betrachtung oder Christusdichtung, sondern widersprechen dem Glauben und zerren den Erhabensten in abstoßenden Wirrsinn hinein. Steiner lebt in einer merkwürdig rückständigen Welt. Für ihn sind umsonst geführt die heißen Kämpfe der alten Zeit gegen gnostische und manichäische Sonnen-Christusträume, gegen den Arianismus und alle Verkleinerung der Gottheit Christi, gegen Monophysitismus und Monotheletismus und alle Abminderung der Menschheit, gegen die Apollinaristen, nach denen die Gottheit die Stelle der höheren Seele vertreten hätte, gegen Origenes und andere, nach denen die Seele oder der Leib Christi oder die ganze Menschheit vor der Vereinigung mit der Gottheit bestanden hätte — alle diese Kämpfe, die nicht bloß mit den Waffen des Glaubens ausgefochten wurden, sondern in denen auch durch die Überlegungen der Vernunft die Widersprüche, die Zusammenhanglosigkeit und Willkür

[1] Aufgabe der Geisteswissenschaft 24 f.

der christologischen Ketzereien bloßgelegt wurden. Steiners Christusvorstellung ist ein Inbegriff christologischer Ketzerei [1].

„Der Christus" der Anthroposophie verhält sich zum Christus des Glaubens wie Nacht zum Tage. Er ist weder Gottessohn noch Menschensohn. Seiner göttlichen Ehren entkleidet, auch in seinen menschlichen Zügen entstellt, in bunt zusammengestückte Lappen gehüllt, stellt er ein spottwürdiges Zerrbild dar. Wie können Christen in täglicher Kommunion den Herrn ihres Glaubens und ihrer Liebe versichern und danach Anthroposophie treiben?

Steiners Irrtümer über Gott und Menschwerdung werden in neues Licht treten, wenn wir uns demnächst vergegenwärtigen, was er vom Wesen und Schicksal des Menschen behauptet und wie er sich zur Kirche stellt.

---

[1] Siehe auch G. Busnelli, Manuale di teosofia, II[2] (Roma 1911) 93 ff.; L. de Grandmaison, La nouvelle théosophie: Etudes CXXXXIII 143, 182 ff. Im übrigen gegen Rechtgläubigkeit eifernd, bemerkt Johannes Müller (Theosophie: Christliche Welt XXXII (1918) 59, abgedruckt im 10. Kriegsheft der Grünen Blätter XX (1918) 65 f.), der Gott Steiners sei nicht der Vater Jesu Christi, nicht unser himmlischer Vater, sondern der Traum von Menschen, und ebensowenig sei der Jesus der Steinerschen Theosophie unser Jesus. „So viel wird ganz deutlich sein, daß der Christus Steiners etwas wesentlich anderes ist als der Christus des Neuen Testamentes."

Otto Zimmermann S. J.

Die Grundlagen der russischen Moral.

Ich begebe mich hier auf ein sehr wenig erschlossenes Gebiet: die Moral des russischen orthodoxen[1] Volkes. Ich sage: des Volkes, der Laien, der großen Mehrzahl der Nation; denn diese Moral ist nicht gleich der Moral der amtlichen Theologie. Der Leser mag vielleicht erstaunt sein, gleich in den ersten Sätzen auf diese Unterscheidung zu stoßen. Aber es handelt sich hier um eine Grundtatsache, die fast immer von den Schriftstellern, sowohl den katholischen als den protestantischen, welche sich mit den Fragen der orthodoxen Religion beschäftigen, übersehen wird. Im Katholizismus sehen wir die christliche Lehre der einigenden Kraft Roms untertan, von den theologischen Schulen angenommen und dann, immer ein und dieselbe, an alle Gesellschaftsklassen weitergegeben. In der Orthodoxie macht sich das Fehlen eines Einigungspunktes auf Schritt und Tritt bemerkbar. Dies gilt auch für die Moral. Die Lehrer an den Seminarien und geistlichen Akademien werden von den amtlichen Autoritäten zu wissenschaftlicher Arbeit gedrängt, entbehren aber, da ein zuständiger Richter fehlt, des wirksamen Antriebes; außerdem steht nur eine sehr beschränkte Anzahl kanonischer Dokumente zu ihrer Verfügung, und so beginnen sie ihre schwierige Aufgabe im Schlepptau protestantischer und katholischer Schriftsteller; um ihren Arbeiten wissenschaftliches Gepräge zu geben, vermengen sie katholische und protestantische Lehrsätze, fügen noch einige lobende Worte zu Gunsten der Orthodoxie, einige verächtliche Phrasen gegen die „Scholastiker", einige Grobheiten gegen Rom bei; um die sich ergebenden Widersprüche bekümmern sie sich nicht. Diese „wissenschaftliche" und von der Regierung empfohlene Moral hat fast gar keinen Einfluß auf die Geister, soweit sie nicht heftige Angriffe gegen den Katholizismus enthält.

Ungleich wichtiger ist die praktische Moral, die populäre Moral der überzeugten Orthodoxen, eine von der Theorie wenig beeinflußte, an Folgen

[1] Die Ausdrücke „orthodox", „Orthodoxie" sind in dieser Abhandlung in dem Sinne gebraucht, den die Russen den Worten unterlegen. „Rußland", „russisch" ist im religiösen, nicht im politischen Sinne des Wortes genommen.

für das Leben aber reiche Moral, die spontan aus den allgemeinen Grundsätzen der russisch-orthodoxen Religion entspringt und nicht durch philosophische und dogmatische Spekulationen der Fachtheologen beschwert ist. Diese Moral ist es besonders, die wir im Auge haben werden und der Einfachheit halber orthodoxe Moral nennen wollen.

Das Studium der orthodoxen Moral ist nicht leicht. Man muß sich die Bruchstücke von überall herbeiholen. Die Beobachtung von Sitten und Gebräuchen kommt hier in erster Linie in Betracht; die Psychologie der einflußreichen Aszeten gibt kostbare Anhaltspunkte; die Arbeiten der unoffiziellen, antikatholischen Polemiker, die eine gewisse Anzahl zwar verschwommener aber zäher moralischer Grundsätze enthalten, und die Arbeiten über Philosophie, Rechtskunde, Soziologie und Geschichte sind zu untersuchen; endlich ist auch die profane Belletristik zu berücksichtigen.

Die orthodoxe Moral existiert nicht in der Form eines zusammenhängenden Systems; sie ist mehr die variierte Wiederholung einer kleinen Anzahl mehr oder weniger verwandter Axiome. Wir würden ein falsches Bild bieten, wenn wir dieser Moral eine klare und logische Disposition ihrer Elemente unterlegen wollten. Auch werde ich mich damit begnügen, die charakteristischen Züge der russischen Moral hervorzuheben, indem ich nacheinander die großen moralischen Grundsätze unserer getrennten Brüder beleuchte.

Die Vermengung der natürlichen Ordnung mit der übernatürlichen ist eine der nachteiligsten Grundlagen der Orthodoxie. Diese Vermengung beherrscht die orthodoxe dogmatische Theologie und macht sich auf dem Gebiete der Moral sehr fühlbar. Man behauptet: Das Böse, welcher Art es auch sei, kann nicht auf natürliche Weise erklärt werden; allein die Erbsünde ist der Schlüssel zu diesem Geheimnis. Die Erbsünde hat nicht allein die menschliche Natur verdorben, sondern sogar die ganze physische Welt: Pflanzen, Tiere, Mineralien, Klima — alles ist davon ergriffen. Anderseits scheinen die Ideen des Guten und der Gnade gleichbedeutend zu sein. Das natürliche Gesetz wird im Prinzip nicht vollständig verworfen, aber man betrachtet es mit Mißtrauen; es ist durch die Erbsünde verdächtig geworden, und was ihm noch an Gutem anhaftet, ist fast unkenntlich unter der dichten Schicht jeglicher Bosheit der Erbsünde. Die Worte der Heiligen Schrift, das Beispiel der Heiligen, die orthodoxe Tradition im allgemeinen, dies sind so ziemlich die einzigen Quellen, aus denen man das Gute erkennen und üben lernt.

Hieraus ersehen wir schon, welcher Art das moralische Problem ist, welches dem eifrigen Orthodoxen gegenübertritt: sich nach Möglichkeit von allem unabhängig zu machen, was durch die Erbsünde befleckt ist, d. h. von der physischen Welt, der „Außenwelt". Man muß ein recht „geistiges" Leben führen, die Liebe (lubovj), dieses sozusagen einzige Gebot der christlichen Moral, in innerlicher, geistiger Weise ausüben. Für den Katholiken ist die Außenwelt ein weites Gebiet der Betätigung, das er nach geistigen Gesichtspunkten zu beherrschen, zu läutern und zu verwerten sucht; für den Orthodoxen ist dieselbe Welt eine Art ungeheuern Sumpfes, der zu nichts gut ist, und auf dem man sich nicht bewegen darf, aus Angst, zu versinken.

Welch falsche Gedankengänge und verhängnisvolle Folgerungen zieht dieser pessimistische Gesichtspunkt nach sich! Der Mensch, seiner Natur nach Geist und Materie, kann nur in Abhängigkeit von der physischen Ordnung handeln; da aber die Welt voll von Sünde ist, so wird die menschliche Tätigkeit durch die Angst, Gott zu beleidigen, gelähmt. Während wir unter menschlicher Freiheit die Fähigkeit verstehen, zu handeln oder nicht zu handeln, besteht für den eifrigen Orthodoxen die Freiheit darin, die sichtbare Welt zu fliehen oder nicht zu fliehen, am göttlichen Willen Wohlgefallen zu haben oder nicht; letztere Auffassung der Freiheit steht übrigens in innigem Zusammenhang mit dem Okkasionalismus der modernen russischen Orthodoxie. Während aber der Okkasionalismus besonders die Theologie beherrscht, stößt man auf dem Gebiete der Moral fortwährend auf folgende Erwägungen: Die menschliche Tätigkeit, die Tat, kann nur eine Rückkehr zum äußerlichen Leben, zum Leben dieser Welt sein; da aber dies äußerliche Leben vom Bösen, von der Erbsünde angesteckt ist, so ist auch jede Tätigkeit des Menschen davon angesteckt: die Tätigkeit, die Handlung muß von dem moralisch Guten des Menschen ferngehalten werden.

Dieser orthodoxe Gesichtspunkt läßt keinen Raum übrig für die Unterscheidung zwischen dem Gebiete der Moral, wo Sünde und Pflicht in Frage kommen, und dem weiten Gebiete des Aszetismus, der Wissenschaft der Heiligen: da alles böse ist auf dieser Welt und von der Sünde beherrscht wird, so bleibt nichts anderes zu tun übrig, als sich mit einem Schlage in die Region des „Reingeistigen", der idealen „Liebe", zu schwingen. Eine Entwicklung, eine allmähliche Vervollkommnung irgend welcher Art beansprucht in diesem Leben den Gebrauch der sichtbaren Dinge, bedeutet eine Abhängigkeit in Bezug auf Geschöpfe; und diese

Abhängigkeit gilt als unmoralisch. Der Russe bemerkt nicht die Gefahr einer Verwechslung des Geistigen mit dem Abstrakten; er glaubt die „geistige Liebe" zu besitzen, aber er besitzt nur deren Idee, übrigens eine recht verworrene.

Oft zeigt sich auch die radikale Verurteilung der Tat in einer nicht weniger unheilvollen theologischen Behauptung: man nimmt einen status viae nach dem Tode an, d. h. die Möglichkeit einer grenzenlosen moralischen Vervollkommnung, wenn die Seele, vom Leibe getrennt, einen „für die moralische Entwicklung günstigeren Zustand" erreicht habe. Und es versteht sich von selbst: die Flucht vor dem Bösen allein, dies Ideal unseres Lebens, kann nicht eine positive Vervollkommnung hervorrufen, die trotzdem vom Orthodoxen vermöge seiner menschlichen Natur herbeigesehnt wird; da diese Entwicklung in der Zeit unserer Verbannung im Tal der Tränen unmöglich ist, so glaubt man seine Erfüllung im zukünftigen Leben bejahen zu können. In dieser erbärmlichen Welt hat der Christ nur die Freiheit, seinen Weg, die mehr oder minder vollkommene Richtung für seine Entwicklung jenseits des Grabes, zu wählen.

In der Orthodoxie verwirft man die Unterscheidung wie zwischen Gebot und evangelischem Rat, so zwischen Todsünde und läßlicher Sünde. Solche Unterscheidungen werden durch das über die Tat gesprochene Todesurteil überflüssig.

Das unhaltbare Prinzip der „vergeistigten" und von dieser sündigen Welt abgesonderten Moral führt zu verschiedenen Lösungen, oft solchen, die der ursprünglichen Absicht geradewegs entgegengesetzt sind. Wenn z. B. die äußerliche, sichtbare Welt unheilbar böse ist, dann muß der eigene Leib jedes Menschen wie alles Äußerliche als Feind behandelt werden; der Russe versteht nicht die rechte Form des Handelns von unheilvoller Übertreibung zu trennen; daher kommen die erschöpfenden Fasten, die Vernachlässigung der Reinlichkeit, die mehr oder weniger freiwilligen Krankheiten — alles zum Zwecke des sspasenje, des Seelenheils. Da aber ein von der sichtbaren Ordnung befreites Leben für den Menschen eine Unmöglichkeit ist, so läßt man sich vollständig in das äußerliche, praktische, vom katholischen Standpunkte betrachtet, oft unmoralische Leben zurückfallen, sich damit begnügend, die Welt zu fliehen ... in rein geistiger Weise, d. h. innerlich mißbilligend, was man äußerlich tut.

Die orthodoxe Feindseligkeit gegen die Tat unterdrückt mit einem Schlage die edelste Tätigkeit, die tätige Barmherzigkeit, die Mildtätigkeit

in jeder Form. Lassen wir die Tatsachen sprechen. Der Mangel an Eifer für das Heil der Nicht-Orthodoxen ist ein charakteristisches Zeichen der Orthodoxie. Liegt die Erklärung dafür nur im Mangel des guten Willens? Wir glauben es nicht. Der gute Orthodoxe würde gerne Opfer bringen, um den Seelen zu Hilfe zu kommen. Was ihn aber davon zurückhält, ist die Angst vor der unreinen Tätigkeit. Ausländische Missionen sind bei den Russen so gut wie unbekannt; sie verlangen ja Geldunterstützung, Reisen, Studien, mit einem Wort: Mittel, die durch das Böse, die Sünde, befleckt sind. Die Russen werfen uns Katholiken die vielen Wohltätigkeitswerke vor, die Schulen, Asyle, Krankenhäuser usw.; sie erblicken darin nur ein Zeichen moralischer Schwäche, eine Gravitation nach der äußeren Welt mit ihrer Bosheit. Sie sind stolz darauf, in ihrem religiösen Leben nur das kontemplative Mönchtum zu kennen. Man sehe sich nur ihre Heiligen an. Diese geben sich nicht den Mitmenschen hin, sie fliehen das Leben und kasteien sich in grausamer Weise. Viele von ihnen sind noch weiter gegangen: sie haben aus Verachtung des äußeren Lebens das Leben für ihre Umgebung unerträglich gemacht; die selige Domna störte aus Liebe zur Vollkommenheit den unschuldigen Schlaf ihres Mannes, sie zertrümmerte die Fensterscheiben der Häuser ihres Dorfes, sie warf die Kerzen in der Kirche um usw.[1]

Aus demselben Grunde, wie die Tat, ist in der russischen Moral auch die Vernunft in Ungnade gefallen. Die Vernunft ist a priori verurteilt: sie ist ein Teil der „äußeren Ordnung". Es wird ihr vorgeworfen, daß sie nicht im stande ist, die Region des „toten Abstrakten" zu überschreiten; deshalb sei sie unfähig, einen wichtigen Platz im innersten Leben des Menschen, im Gewissen, in der „innerlichen religiösen Erfahrung" einzunehmen. Zuweilen wird folgender Beweisgrund gegen die

[1] Der berühmte russische Denker Solowiew sieht in der Verschiedenheit des orthodoxen und des katholischen Gesichtspunktes in Bezug auf die Tat die hauptsächlichste Ursache der Kirchentrennung: „L' Eglise occidentale, fidèle à sa mission apostolique, n'a pas craint de s'enfoncer dans la fange de la vie historique. . . . La Papauté . . . pensait moins à sa propreté apparante qu'aux besoins réelles de l'humanité. L'Eglise orientale . . . avec son ascétisme solitaire et son mysticisme contemplatif, avec son éloignement de la politique et de tous les problèmes sociaux . . . désirait avant tout . . . arriver au paradis sans une seule tache . . . Là, on voulait employer les forces divines et humaines à un but universel; ici, il ne s'agissait que de garder sa pureté. Voilà le principal point de différence et la cause la plus profonde de la séparation entre les deux Eglises." La Russie et l'Eglise universelle, 2e ed. Paris 1906, 3 4.

Vernunft vorgebracht — man könnte ihn für einen schlechten Witz halten. Gott ist die Hauptperson in unserem moralischen Leben; damit eine Tat eine moralische sei, müßte man Gott erreichen; Gott ist aber durch die Vernunft unerreichbar, weil die Vernunft *urteilt*, Gott aber durch Untergeordnetes, durch eine Fähigkeit der menschlichen Seele nicht beurteilt werden kann. Trotzdem gewährt man der Vernunft das Recht, in der Religion eine helfende, untergeordnete Rolle zu spielen.

Die Ausschaltung von Tätigkeit und Vernunft ist ein *negatives* Prinzip der russischen Moral. Das *positive* Gegenstück zu diesem Prinzip kann folgendermaßen formuliert werden: Das Wesen der Moral besteht in der vom Herzen kommenden Liebe (lubovj). Man wird sich vielleicht fragen, wie Liebe ohne Tätigkeit bestehen, ja sogar ihr entgegengesetzt sein könne. Aber es handelt sich eben um die *innerliche*, geistige Liebe, nämlich um die Regungen des Herzens oder der Gnade. Wenn nämlich Vernunft und Wille Teile der äußeren Ordnung sind, so sind dagegen die Regungen des Herzens etwas ganz anderes: das Herz (serdze) ist das wirklich Innerliche, Geistige im Menschen. Indem die modernen Orthodoxen diesen Begriff des Herzens (= Gefühl = geistiges Vermögen) in die Moral einführen, glauben sie den übeln Folgen der Zerstörung der Tat und der Vernunft aus dem Wege zu gehen. Dem Gefühl (čuvstvo) also schreiben sie die Hauptrolle im menschlichen Leben zu. Das Gefühl bestimmt unsere näheren Beziehungen zu Gott. Ist das religiöse Gefühl „gesund", so sind es auch die Haupttugenden — der Glaube, die Hoffnung, die Liebe. Auf welche Weise dieses so wichtige Gefühl erworben und genährt wird, bleibt eine dunkle Frage. Man sagt, die Liebe müsse sich auch in Beziehung zum Mitmenschen üben. Aber wie? Vor allem durch das *Mitgefühl*. Kranke in Krankenhäusern zu pflegen ist zu widerraten, man riskiert dabei leicht, ins Böse zu verfallen, sich durch Tätigkeit zu erniedrigen; einige Tränen des Mitleids, Seufzer des Mitgefühls, das ist die wahre Liebe! Diese Sentimentalität hat die in Rußland verbreitete Ansicht hervorgerufen, daß eine Ehe geschieden werden darf, wenn das Zusammenleben ein unglückliches ist; es würde „zu grausam" sein, Eheleute hindern zu wollen, sich einen andern Lebensgefährten zu wählen. Die Liebe zu sich selbst wird auch zugestanden, jedoch mit derselben Einschränkung, die Grenzen des Gefühls nicht zu überschreiten; auch schärft man Uneigennützigkeit ein, nicht sein eigenes Glück anzustreben, nicht einmal das übernatürliche; die katholische Lehre vom Verdienst der guten Werke gilt

als unmoralisch. Die Folge ist ein krankhafter, schlaffer Mystizismus, der für den weltberühmten Nihilismus einen günstigen Boden abgibt.

Die heutige russische Moral ist dem „Juridismus" feindlich gesinnt. Unter Juridismus versteht man jegliches System, welches die Begriffe der Pflicht, des Rechts, der Gerechtigkeit, der Strafe, der Belohnung als grundlegend für die Moral betrachtet. Man hat es offensichtlich auf die katholische Moral abgesehen. Die Gründe, warum der Juridismus aus der russischen Moral verbannt ist, sind ungefähr folgende. Die Moral geht auf unsere Beziehungen zu Gott zurück; Gott gegenüber haben wir aber gar kein Recht; folglich ist in der Moral kein Platz für die Begriffe, die sich um die Idee des Rechts gruppieren. Außerdem ist das eigentliche Gebiet der Religion das innerliche, geistige Leben, das Leben der Gnade; davon ist im Recht nichts zu sehen, da es dazu bestimmt ist, die „äußeren", natürlichen und materiellen Beziehungen zu regeln. Der orthodoxe Russe vergißt immer, daß er noch nicht im Himmel ist; er begeistert sich in solchem Grade für das Ziel des Menschen, daß er die Mittel, dahin zu gelangen, ganz aus dem Auge verliert.

Übrigens verweisen die hauptsächlichsten religiösen Theorien der Russen alles „Äußerliche", Zeitliche und Sichtbare in das Gebiet des Staates. Diesem obliegt die Überwachung von Gerechtigkeit und äußerer Ordnung; der Staat allein verfügt über die notwendigen Mittel dazu, wie Strafe und Belohnung, er bringt den Zwang und die Pflicht, die Autorität und den Gehorsam zu Herrschaft, während die orthodoxe Religion ihren Kindern das geistige Leben, die Freiheit, die Gnade, die reine Liebe verbürgt. Dies ist der Grund, warum die russische Moral sich auf einige verschwommene zweideutige Axiome beschränkt, die für eine wirkliche Anwendung gar nicht in Betracht kommen. Jedes Gebot, jede praktische Auslegung des Dekaloges und des Naturgesetzes, jede Unterscheidung zwischen Sünde und Sünde, Tugend und Tugend, jede „Kasuistik", all dies ist sorgfältig vermieden, um in die Religion keine Elemente einzuführen, die den Staat angehen. In der Auffassung der Orthodoxen ist der Katholizismus durch seine Moral zu einer Staatsform geworden.

Sehen wir nun, wie sich im ganzen die moralischen Axiome der Orthodoxie im täglichen Leben widerspiegeln. Da die Tat und die Vernunft nicht für würdig befunden sind, einen Platz in der „inneren Ordnung" einzunehmen, findet die orthodoxe Aszetik, oder was für den Russen gleichbedeutend ist, die Moral ihre vollständige Erfüllung und ihr lebendes

Ideal in dem Typus der frommen Leute, den jurodivyje. Der jurodivyj ist ein Christ, der sich der Vollkommenheit nähert, indem er auf jede soziale Arbeit, jede vernünftige Verbindung mit der sichtbaren Welt im allgemeinen und dem Menschen im einzelnen verzichtet. Der jurodivyj führt ein sehr wunderliches Leben: er will nichts begreifen von dem, was um ihn herum gesprochen und getan wird, und bemüht sich, seinerseits den andern unverständlich zu werden. Unsere katholischen Heiligen gaben auch Proben von „heiligen Torheiten", aber es handelt sich dabei nur um vorübergehende Mittel, Übungen der Demut, welche die Entfaltung der Vernunft nicht beeinträchtigen, ja sogar dazu beitragen; um den armen orthodoxen Aszeten dagegen bildet der beständige Widerspruch gegen die Vernunft einen Kreis, aus dem er nie herauskommt; wenn er eine relative Heiligkeit erreicht, so ist es nur vermöge seines guten Glaubens.

Dem Mangel an Vernunfttätigkeit im orthodoxen moralischen Leben läßt sich auch folgende Erscheinung zuschreiben. Sehr oft finden sich bei der gleichen Person hohe sittliche Eigenschaften, die von verbrecherischem Verhalten begleitet sind. Eine Person ist dem Diebstahl ergeben, gleichzeitig aber sehr mildtätig. Eine andere hat Gewissensbisse wegen eines unterlassenen Kreuzzeichens, aber nicht die geringsten wegen eines begangenen Mordes. Wieder ein anderer ist strenger Abstinenzler und gleichzeitig zynischer Ehebrecher. Schon der Zar Iwan der Schreckliche erschlug zwischen zwei langen Gebeten seinen ältesten Sohn mit dem berüchtigten Stock; er war demütiger Sakristan und quälte gleichzeitig seine Untertanen in einer Neros oder Heinrichs VIII. würdigen Weise.

Der Mangel an Logik in der Tugendübung äußert sich beim russischen Orthodoxen auf sehr verschiedene Art. Hier eine sehr gebräuchliche. Die Lieblingstugend wird mit solch ungestümem Schwung praktiziert, daß Verbrechen daraus entstehen: der Bauer eines nördlichen Gouvernements erschlug im Eifer für den Glauben einen armen Reisenden, weil dieser an einem Fasttage Speck aß; während der großen Pestepidemie in Moskau gegen Ende des 18. Jahrhunderts wurde der Erzbischof von frommen Leuten auf barbarische Weise ermordet: er hatte aus Gründen der Gesundheitspflege die lärmenden Andachtsübungen vor einem Muttergottesbild untersagt. Interessante Beispiele solcher verworrenen religiösen Einfälle finden sich in den Romanen von Dostojewskij oder in Gogols Meisterwerk „Die toten Seelen" — schon dieser Titel allein ist bezeichnend. Ein Beispiel aus der Gegenwart ist der berühmte Rasputin; dieser ungebildete

Aszet und Scharlatan errang mit seiner merkwürdigen Moral eine große Macht über den Hof Nikolaus II. und die Geistlichkeit: er befahl seinen Jüngern den unerbittlichen Kampf gegen die Fleischeslust — bei sorgfältigem Aufsuchen von Gelegenheiten dazu.

Die Schwäche der Grundlagen, auf denen die russische orthodoxe Moral ruht, offenbart sich auch in dem Kampf mit dem alten Heidentum der Slawen und Finnen. Bald sind es tausend Jahre her, seit das Christentum in Rußland eingeführt ist und gleichzeitig die Vorschriften der heidnischen Moral in Kraft sind! Viele christliche Feste decken sich im Gewissen des Volkes mit den Festen der heidnischen Zeit. Die populärsten Heiligen läßt man die Rolle der alten Gottheiten spielen. In Sibirien geht man von der Orthodoxie zum Heidentum und vom Heidentum zur Orthodoxie mit einer Gemütsruhe über, die nicht zu Gunsten der orthodoxen Moral spricht. Die Zauberei ist im alten Zarenreich sehr verbreitet — der Aberglaube noch mehr. Die grauenhaftesten Epidemien können wegen des herrschenden Aberglaubens nicht erfolgreich bekämpft werden; der Bauer nimmt seine Zuflucht zur Zauberei und weist jedes Heilmittel zurück; in der Desinfektion und dem Impfen sieht er eine Sünde, ein Werk des Antichrists. Die Geistlichkeit ist um so weniger imstande, diesen Aberglauben zu bekämpfen, als sie selbst nicht davon frei, zugleich Gegenstand verdemütigenden Aberglaubens ist: einem Popen auf der Reise begegnen bedeutet Unglück; es kann nur dadurch abgewendet werden, daß man aus dem Wagenfenster allerhand Gegenstände hinauswirft oder schnell ausspuckt. Ein mir bekannter alter Pope war nahe daran, während einer Typhusepidemie ermordet zu werden; da dieser Krankheit vornehmlich junge, kräftige Leute zum Opfer fallen, so wurde der Pope beschuldigt, sich selbst dadurch am Leben zu erhalten, daß er in geheimnisvoller Weise die „Gesundheit der jungen Leute aussauge".

Diese groben Formen von Aberglauben sind allerdings nur in den niederen Volksschichten verbreitet. Die gebildeten Stände, soweit sie noch orthodox geblieben sind, pflegen andere, aber nicht weniger lächerliche Arten des Aberglaubens. Vor einigen Jahren sah ein begabter Schriftsteller in den Leiden Rußlands eine Strafe des Himmels dafür, daß der russische Staat einen Jesuiten in das „heilige Rußland" hereingelassen habe. Der Vater der slawophilen Schule[1], Chomiakow, ein Mann von hervorragender

[1] Die slawophile Schule, in voller Blüte um die Mitte des 19. Jahrhunderts, suchte die Unabhängigkeit und Überlegenheit der Orthodoxie gegenüber Katholizismus und Protestantismus zu beweisen. Es sind besonders die Slawophilen, die sich für

Bildung, brachte einen Aberglauben in Mode, nach welchem der Teufel imstande sei, Gutes, sogar moralisch Gutes, im großen hervorzubringen. Wenn die katholischen Apologeten die Orthodoxen auf die heroischen Tugenden, die Wissenschaft unserer Heiligen, verwiesen, dann antwortete Chomiakow und seine Jünger, dies sei vielleicht alles ein Werk des Teufels.

Erwähnenswert ist noch der russische Fatalismus. Das orthodoxe Volk verdankt diesen so hervorstechenden Zug nicht allein dem Einfluß der Religionen Asiens, einem Einfluß, dem die Orthodoxie nicht gewachsen ist, sondern auch seiner feindseligen Haltung gegenüber vernünftigem Urteil und vernünftiger Tätigkeit, besonders wenn es sich um Religion handelt. Der gute Orthodoxe verzichtet auf ein Nachdenken über die großen Lebensprobleme und auf eine Tätigkeit im Sinne des moralisch Guten, er entzieht dadurch der übernatürlichen Erleuchtung jeden festen Anhaltspunkt, und um nicht in den Abgrund des Agnostizismus und der Verzweiflung zu gleiten, greift er nach dem mehr oder weniger frommen Fatalismus.

Dies sind die charakteristischen Züge der orthodoxen Moral. Jedoch täuscht man sich, wenn man nichts anderes in Rußland vermutet. Die Züge, die wir hier anführten, entsprechen nur dem orthodoxen Geist als solchem, soweit er von den katholischen Grundsätzen verschieden und ihnen entgegengesetzt ist. Der „orthodoxe Gedanke" ist seinem Wesen nach außerstande, die Bedürfnisse der menschlichen Seele zu befriedigen; die vernünftige Natur des Menschen verlangt ihr Recht. Es wäre unrichtig und ungerecht, wollte man behaupten, der Russe habe seine menschliche Natur und seine wirklich christliche Überlieferung vollständig der von uns skizzierten Geistesrichtung zum Opfer gebracht. In gewissem Sinne rettet ihn seine eigene Unfolgerichtigkeit: sie hält ihn von den äußersten, widersinnigen, aber notwendigen Folgerungen seines gefährlichen Antirationalismus zurück. Der gutgläubige Russe betätigt nicht nur seine nationale und antirömische religiöse Idee, sondern er zahlt auch, und oft sogar recht freigebig, dem gesunden Menschenverstand, der alten, wirklich katholischen Orthodoxie eines Athanasius, eines Chrysostomus und eines Basilius seinen Tribut. Doch dabei halten wir uns nicht auf; denn uns interessiert der „echt orthodoxe" Geist, welcher den „Rationalismus" der Katholiken leugnet und vorgibt, eine der römischen überlegene Moral zu besitzen.

---

die Idee der „reinen Geistigkeit" in Sachen der Religion begeisterten. Dies hinderte sie aber nicht, einen politischen Plan zu fördern, der die stark russifizierten slawischen Völker unter dem orthodox-moskowitischen Banner vereinigen sollte.

Die Keime der heutigen orthodoxen Moral sucht man umsonst im ursprünglichen Christentum. Der Kirchenväter Lehre, die Rußland vorgibt allein unversehrt zu besitzen, enthielt nichts Feindseliges gegen Vernunft und Tat. Was die Erbsünde betrifft, so setzen sie gewiß nicht ihre Bedeutung herab, aber sie vergessen nicht hinzuzufügen, daß die Gnade die Macht hat, den Folgen der Erbsünde erfolgreich die Stange zu halten und ein Aufblühen christlichen Lebens zu ermöglichen. Die orthodoxe Moral nimmt ihren Anfang dort, wo das ganze religiöse System, wovon sie ein Teil ist, beginnt, nämlich in der Epoche eines Photius, eines Cärularius. In dem langen byzantinisch-römischen, darauf im russisch-römischen Zweikampf war die unvoreingenommene Vernunft immer auf seiten Roms. Dies verdroß schon die griechischen Mönche des 13. und 14. Jahrhunderts. Der Wunsch, die Vernunft ihrer Autorität entblößt zu sehen, machte Fortschritte bis zum 19. Jahrhundert, bis zum Satz der Slawophilen: Jegliche Tätigkeit der Vernunft in Sachen der Religion ist Rationalismus und widerspricht dem Wesen des Christentums. Losgelöst vom lebendigen Stamm der allgemeinen Kirche, verdorrte allmählich die östliche Kirche und brachte keine Blüte sozialen Handelns mehr hervor; was konnte man Besseres tun, um diese Unfähigkeit zu rechtfertigen, als die Tat grundsätzlich im Namen eines Hauptdogmas, des Dogmas der Erbsünde, zu verdammen? Das ist nicht alles. Einmal des einigenden und mäßigenden Mittelpunktes beraubt, vermochte die russische Kirche niemals das Gleichgewicht zwischen dem sichtbaren und dem unsichtbaren Element der christlichen Religion zu halten; als das von unserem Herrn so sehr eingeschärfte Gesetz des Gehorsams versagte — denn nach der Verwerfung der päpstlichen Autorität kam man so weit, jegliche religiöse Autorität im allgemeinen über Bord zu werfen —, verfiel man in fortwährende Übertreibungen bald nach der einen bald nach der andern Richtung. Die Orthodoxie von heute vermeidet die praktischen Bestimmungen der Gebote der Moral und löst die Moral mit wahrhaft blindem Radikalismus von dem Naturgesetz und dem kanonischen Rechte los, auch aus Reaktion gegen die unerträgliche Tyrannei der unzähligen kleinlichen und lächerlichen Vorschriften griechischen Ursprungs, mit denen der Klerus des alten moskowitischen Reiches die Gewissen der Gläubigen beschwerte[1].

[1] E. Golubinskij, der beste Kenner der russischen Kirchengeschichte, hat im 2. Bande seiner Isstorija Rußkoj Zerkvi (Geschichte der russischen Kirche), 2. Ausg. S. 530 ff., eine „Urkunde des Metropoliten Georg" herausgegeben. Aus dieser Urkunde wird ersichtlich, daß im Zarenreich der moskowitischen Periode Moral und ius canonicum

In Rußland war seit langem der Boden für protestantische Einflüsse gut vorbereitet. Sie machten sich besonders seit Peter dem Großen fühlbar, diesem ziemlich unbewußten Beschützer des Protestantismus in Rußland. Der Einfluß des protestantischen Geistes war so groß, daß sogar die Slawophilen, die sich doch brüsteten, „die westlichen Konfessionen" zu bekämpfen,

---

ziemlich dasselbe war. Das Dokument enthält zahllose Bestimmungen; die Weise, wie man zu fasten hat, wird mit großer Strenge bis ins Kleinste bestimmt. Ich lasse einige Auszüge folgen.

§ 3. Während der Petrustage ... werden Montag, Mittwoch und Freitag Erbsen gegessen... einmal im Tage; Dienstag und Donnerstag Fisch, zweimal im Tage ...; man soll täglich 60 mittlere Verbeugungen verrichten.... Freitag geschieht das um 9 Uhr....

§ 7. Während der Fastenzeit soll man täglich 300 tiefe Verbeugungen [Kopf zum Boden] verrichten.

§ 22. Mann und Frau sollen denselben geistigen Führer [Beichtvater] haben.

§ 25. Ein Pope, der die heilige Messe zu lesen wünscht, soll 24 Stunden vorher keine Zwiebel essen.

§ 27. Wenn der Beichtvater anfängt, grausam und unwissend zu sein, kann man ihn um die Erlaubnis bitten, sich einen andern zu wählen; gegen seinen Willen aber dürfte man es nicht tun.

§ 41. Wer das Kreuz küßt, darf weder Fleisch noch Käse essen.

§ 46. Wenn ein Kind getauft wird, darf die Mutter 8 Tage lang weder Fleisch noch Butter essen.

§ 76. Während der Fastenzeit darf man nicht die Füße übereinander legen.

§ 77. Es geziemt sich, an Mariä Verkündigung Knoblauch zu essen.

§ 78. Während der Fastenzeit darf niemand getauft werden....

§ 80. Wenn ein Hund die Speisen verunreinigt hat ... sind gewisse Gebete zu verrichten ...; wer unwissend von Speisen, in welchen ein fauler Frosch vorgefunden wurde, gegessen hat, soll 8 Tage fasten.... Wenn eine Maus in den Brunnen gefallen ist, soll man 40 Eimer Wasser ausgießen, Gebete verrichten, Kreuz und Weihwasser anwenden....

§ 102. Man darf mit den Lateinern [Katholiken] weder kommunizieren noch beten noch aus demselben Geschirr mit ihnen essen und trinken.

§ 111. Wer zum zweitenmal heiratet, soll ein Jahr fasten, wer zum drittenmal — 4 Jahre fasten und 100 tiefe Verbeugungen täglich verrichten.

§ 116. Wer das Kreuzzeichen anders als mit zwei Fingern macht, soll verflucht sein [genau so wie derjenige, der falsche Dogmen lehrt].

§ 122. Wer unwissend von jüdischen, bulgarischen oder sarazenischen Speisen gegessen hat, soll 8 [50?] Tage fasten und 12 Verbeugungen abends und 12 in der Frühe machen; wer es wissend tut, wird 2 Jahre fasten.

§ 124. Wer kommunizieren will, darf sich weder waschen noch baden, ebenso nach der heiligen Kommunion.

§ 125. Wenn ein Bischof sich betrunken hat, soll er 10 Tage fasten.

§ 132. Wer flucht, soll 7 Jahre Buße tun, 3 davon bei Brot und Wasser leben.

§ 133. Wer ... eine Kleinigkeit gestohlen hat ..., soll 3 Jahre fasten."

Mehrere charakteristische Regeln haben wir hier des Anstandes wegen nicht erwähnt.

viele protestantische Lehren, sowohl moralische als auch theologische, annahmen. Mit dem Protestantismus fand auch die moderne Philosophie und Ethik bei den Orthodoxen, sogar den ungebildeten, einen lebhaften Widerhall. Kant, Schleiermacher, Jacobi fanden großen Anklang. Unter den protestantischen religiösen Schriftstellern ist in bezug auf die Moral Martensen einer der geschätztesten.

Die Revolution, die in Rußland weiter wütet, ist zur orthodoxen Moral eine gute Erläuterung. Seit bald zwei Jahren wühlen die revolutionären Leidenschaften alles von Grund aus auf. Blindlings alles bis auf die Fundamente des alten Regime der Knute niederreißend, sprechen die russischen Sansculotten auch den heiligsten und allgemeinsten Forderungen des menschlichen Gewissens das Todesurteil. Das moralische System der Orthodoxie ist nicht imstande, Wunden zu heilen oder das Banner des Christentums hochzuhalten. Selbst angesteckt von einem einseitigen Radikalismus, dem der „reinen Geistigkeit", ist es nicht fähig, diese nach Wahrheit dürstende Menge, die sich bald der törichtesten Anarchie in die Arme wirft bald den Zar zurückwünscht oder einen andern Despoten wählt, auf goldene Mittelwege zu leiten. Die Abwendung des Rechtsgedankens von der Moral zeitigt heute ihre unheilvollen Früchte. Der fromme russische Bauer, der sich ohne Ende bekreuzigt, der über seine Sünden reichliche Tränen vergießt, er schämt sich seines radikalen Sozialismus nicht, er steckt Häuser in Brand, inszeniert Judenpogrome und raubt seinem Nachbarn Grund und Boden.

Was bringt uns die Zukunft? Man darf nicht allzu pessimistisch sein. Wer Rußland und seine Vergangenheit kennt, der sieht auch greifbar die Hand der Vorsehung; man könnte ganze Bände darüber schreiben. Auf wirklich providentiellen Wegen ist der große russische Denker Wladimir Solowiew dem Verständnis der herrlichen katholischen Synthese des Natürlichen und Übernatürlichen, des Menschlichen und Göttlichen zugeführt worden, jener durch den Abfall eines Photius zerstörten Synthese; er hat sich in Rußland zu ihrem Apostel gemacht; seine Jünger haben die Idee der göttlich-menschlichen Synthese aufgegriffen und nähern sich Schritt für Schritt der katholischen Moral. Und der Ausgang des großen Krieges, dessen wir Zeuge geworden, ist er nicht eine harte aber väterliche Lehre, die Gott diesem in die Irre gegangenen Volk erteilt, um ihm die Wege der Wahrheit zu weisen?

Stanislaus Tyszkiewicz S. J.

Vom Expressionismus.

Eine so radikale Umwälzung aller künstlerischen Anschauungen, wie wir sie im letzten Jahrzehnt erlebt haben, steht in der Geschichte aller Zeiten einzig da. Zwar würden unter hundert Menschen neunundneunzig die Werke, die aus diesen neuen Anschauungen hervorgewachsen sind, als ungenießbar ablehnen, besäßen diese Werke nicht eine Eigenschaft, die sie dem modernen Menschen, der ja ein Sucher und leidenschaftlicher Rätsellöser ist, von vornherein der Beachtung empfiehlt: das Geheimnisvolle, Grüblerische, das in ihre Züge geschrieben ist. Es kommt dazu die unerhört lebhafte Propaganda, die durch Presse, Händlertum und Ausstellungen für sie entfaltet wird, die hohen Preise, die man willig dafür bezahlt, und die Geringschätzung, die auf einmal Größen früherer Tage erfahren müssen, so daß der unparteiische Beobachter schließlich nicht mehr weiß, ob der stets gehörte Vorwurf, er verstehe nichts von Kunst, solange er sich nicht anbetend vor den Offenbarungen des neuen Kunstgenius niederwerfe, nicht doch zu Recht bestehe. Alles Selbstvertrauen ist verloren und die psychologische Grundlage für suggestive Beeinflussungen aller Art gelegt.

„Expressionismus" heißt das Zauberwort, in das sich das Wesen dieser modernsten Kunstströmungen begrifflich verdichtet hat. Wir sind es gewohnt, dieses Wort im Gegensatz zum materialistischen Impressionismus, der von der Natur zehrte, für jene Werke der bildenden Kunst, Literatur und Musik zu gebrauchen, die in der Lebendigmachung inneren Geistes ihr Ziel erblicken, und zwar losgelöst von den äußeren Formen der Natur. Indessen greift diese neue Bewegung viel weiter und wurzelt viel tiefer. Was sich auf dem Gebiete der Künste zeigt, sind nur die seltsam geformten Früchte, die auf dem Baume des modernen Geisteslebens heranreifen, eines Geisteslebens, das nach der Epoche empirischer Erfahrungen und exakter Forschung den Bergen und Abgründen des Metaphysischen und Transzendenten zustrebt, dessen Abgott nicht mehr die Materie ist, sondern der Geist.

Der französische Philosoph Henri Bergson hat für dieses moderne Streben, das alle geistigen Errungenschaften der Vorzeit beiseitesetzt, den philosophischen Unterbau geschaffen. Dieser Unterbau heißt Intuition. Alles, was die auf übersinnliches Erkennen und Wollen gerichtete, aber dem positiven Christentum fremde Kultur und Kunst unserer Tage hervorbringt, ist über diesem einen Fundament der Intuition aufgebaut. Suchten die früheren philosophischen Systeme den Dingen dieser Welt vorsichtig nahezukommen durch Begriff, Analyse, Synthese, Induktion und Deduktion, so will Bergson den Dingen nicht nur nahekommen, sondern in sie eindringen vermittels seines Geheimschlüssels der Intuition. Alle Erkenntnisse, die der Verstand mit Hilfe der Begriffe erwerbe,

seien nur Konfektionskleider, die nie völlig sitzen und passen; nach Maß arbeite nur die Intuition. Diese selbst sei eine Verschmelzung des an sich blinden Instinktes, wohl besser: geistigen Ahnungsvermögens mit dem Verstande, die, heute noch selten, vielleicht die Erkenntniskraft der Zukunft sei.

Nun haben ja die Dichter aller Zeiten bereits den Beweis erbracht, daß das in jedem Menschen mehr oder weniger schlummernde geistige Ahnungsvermögen überraschende Ausblicke ins Räderwerk der Welt eröffnen kann, und Bergsons Werke selbst sind des Zeugen. Sie sind aber auch Zeugen, daß die sog. Intuition nichts anderes ist als eine sehr starke sinnliche Vorstellungskraft, verbunden mit sehr beweglichem Kombinationsvermögen. Denn Bergson spricht immer in Bildern und anschaulichen Vergleichen; immer sind es sinnliche Vorstellungen, durch die geistige Verhältnisse klargemacht werden sollen. So gewiß es nun ist, daß eine derart ausgeprägte Vorstellungskraft ein wichtiges Hilfsmittel für die Wissenschaften sein kann, so gewiß ist es anderseits, daß sich ein philosophisches System von Dauerwert — und nur ein solches kann dem menschlichen Wahrheitssehnen genügen — auf diese Weise nicht bilden läßt. Schon die ganze Grundlage der Bergsonschen Philosophie ist ja wankend: nur das Ichbewußtsein ist von Dauer, das Sein selbst in ständigem Fluß, von der Lebensschwungkraft zu immer neuen Entwicklungen getrieben, ein fortwährendes Neuwerden. Substanzen gibt es nicht, sondern nur Verschiebungen der Kräfte. Jede Erkenntnis kann also nur relativ sein. Was heute wahr ist, ist es morgen schon längst nicht mehr, und die Wahrheit entschwindet einem in demselben Augenblick, in dem man sie eingefangen zu haben glaubt.

Diesem philosophischen Mystizismus läuft heute ein theologischer parallel. Ist das Formalobjekt des ersteren Erkenntnis, so des letzteren Gotterlebnis, befreit von jeder konfessionellen Gebundenheit. Wir finden diesen Mystizismus in den religiösen Schwarmsekten nicht minder wie in den theosophischen und anthroposophischen Schriften und Zirkeln, deren Einfluß tiefer reicht, als die meisten ahnen. Dieses moderne Sehertum scheut jeden klaren Umriß, jede Tageshelle. Nur im Dämmerlicht fühlt man sich wohl und überläßt sich seinen Stimmungen und Phantasien. Daher das Verworrene, Widerspruchsvolle, das wir in theosophischen Schriften finden, das die Gedankenwelt eines Rudolf Steiner, des erfolgreichsten und unermüdlichsten theosophischen Apostels, jedem geschulten Denken so ungenießbar macht. Auch Steiner sieht im Schauen die Erkenntniskraft, den Schlüssel, der die versperrten Tore der Welt öffnen soll. Es wird nichts gefragt nach der Offenbarung, nach den Ergebnissen der wissenschaftlichen Empirie. All die Wunder, die uns Physik und Chemie aufgedeckt haben, sind dem Theosophen nur ein Herumkreisen um die Oberfläche der Dinge, der Ergründung ihres Wesens eher hinderlich als fördernd. Darum sieht der Theosoph z. B. in Goethes Farbenlehre unendlich mehr Weisheit und Tiefsinn als in den Forschungsergebnissen der Physik. In Goethes Farbenlehre habe sich zum erstenmal die kommende deutsche Weltanschauung geäußert („Das Reich", April 1917).

Es liegt im Menschen eine tiefe Sehnsucht und eine unstillbare Neugierde nach den Geheimnissen, von denen die Welt voll ist. Nur so erklärt sich der immer wachsende Anhang, den die verschiedenen theosophischen Systeme finden, dessen Ausdehnung man vielleicht am besten aus den gewaltigen Auflageziffern der künstlerisch bedeutungslosen, aber mysteriös gefärbten Meyrinkschen Romane ermessen kann.

Nun ist es ja richtig, daß die exakten Wissenschaften das Wesen der Dinge nicht herausgreifen. Das können und wollen sie nicht. Anderseits sind die äußeren Phänomene der Dinge doch die Wegweiser, an die sich ein gesundes Denken zu halten hat, wenn es ihrem Wesen näherkommen will. Wer diese Wegweiser nicht beachtet, wer das Leitseil der Phänomene aus der Hand läßt, gerät unfehlbar in ein geistiges Labyrinth und in einen unerträglichen, hoffnungslosen Subjektivismus. Es ist eine Art geistiger Alchimie, wenn jemand die Stützen der Offenbarung verschmäht und aus den Elementen der beschränkten menschlichen Vernunft die höchsten transzendenten Wahrheiten gewinnen will.

Auf der kulturellen Grundlage dieses philosophischen und theosophischen Mystizismus läßt sich auch die merkwürdige Erscheinung des künstlerischen Expressionismus am leichtesten begreifen, so wie er sich im Laufe des letzten Jahrzehntes entwickelt hat, von den einen fanatisch gepriesen und angebetet, von den andern ebenso fanatisch verhöhnt und als billiger Bluff verlacht. Es ist aber kein Bluff, sondern ein tragisches Ringen, den künstlerischen Ausdruck für die neu-spirituelle, dogmenlose Weltanschauung zu gewinnen.

Die Verwandtschaft mit Bergsons Intuitionsphilosophie ist augenfällig. Was Bergson von der bisherigen Philosophie behauptet, daß sie, weil mit Begriffen arbeitend, nur um die Dinge herumgehe, nicht aber in sie einzudringen vermöge, behauptet der Expressionismus von der bisherigen Kunst. Indem sie sich an die Formen der Natur gebunden erachtete, habe sie gewissermaßen mit künstlerischen Begriffen gearbeitet und darum nur Oberflächendarstellung erzielt, statt das Wesen der Objekte zu ergründen. Was sie geboten habe, sei Optik gewesen, nicht Mystik.

Und nun betrachten wir ein expressionistisches Bild. Daß hier eine fast polemisch scharfe Abkehr von der Oberfläche der Dinge hervortritt, sieht jedermann. Wenn man aber nun fragt, wie denn der Expressionist beweisen wolle, daß er das Wesen der Dinge erfaßt habe, dann beginnt die Verlegenheit. Denn beweisen läßt sich das eben nicht. Hier kann es nur ein Mitfühlen, ein Miterleben geben. Der Intuition des Künstlers entspricht die Intuition des Beschauers, die Einfühlungskraft. Die Frage verwickelt sich noch dadurch, daß der Expressionist das Wesen des Objektes nicht in seinem realen Sein wiedergeben will, sondern so, wie er es empfindet, wie es ihm erscheint. Bei einer solchen Subjektivität entschwindet dem Beschauer jeder Standpunkt für eine objektive Beurteilung: wer nicht mitempfinden kann, muß eben glauben, daß er ein wahres Kunstwerk, eine geistige Expression vor sich hat und nicht einen ge-

malten Unsinn, und wenn er ein charakterschwacher Mensch ist, wird er es glauben aus Ehrfurcht vor der Tagesmeinung, oder er wird wenigstens so reden, als ob er es glaube.

Nicht minder augenfällig ist die Verwandtschaft des Expressionismus mit den Bestrebungen der Theosophen. Geisteswissenschaft nennen diese ihre Bemühungen, die Schleier zu zerreißen, die uns kosmische und transzendente Geheimnisse verhüllen. Dieser Geisteswissenschaft entspricht die Geisteskunst, wie sich der Expressionismus so gern im Gegensatz zur Formkunst nennt. Darum auch die liebevolle Pflege dieser Kunst von seiten der Theosophie. „Das Reich", die Zeitschrift sowohl wie das gleichgenannte Münchner Kunsthaus, bemühen sich unablässig, durch Artikel, Vorträge und Ausstellungen der neuen Kunst den Weg zu ebnen. Rudolf Steiner hatte einmal in einem Vortrag auf den Zusammenhang zwischen seinen Bestrebungen und denen der modernsten Kunst hingewiesen. Gegen diese Behauptungen glaubte Wilhelm Hausenstein, der Kunstreferent der „Münchner Neuesten Nachrichten", aufs heftigste protestieren zu müssen und bezeichnete die Beziehungen, die Herr Steiner von seinen Hintergründen aus zur bildenden Kunst hin zu knüpfen suchte, als „eine im besten Falle groteske Nichtigkeit", und als der Referent der „Münchner Zeitung" eine Parallele zwischen den Anschauungen Steiners und denen Picards zog, lehnte es dieser letztere, der mit Hausenstein zu den eifrigsten Verfechtern der neuen Kunst zählt, aufs allerschärfste ab, mit irgendwelchen theosophischen und anthroposophischen Angelegenheiten auch nur in den entferntesten Zusammenhang gebracht zu werden.

Allein durch diese Proteste, die wohl durch den künstlerischen Dilettantismus, der sich in theosophischen Kreisen breitmacht, veranlaßt waren, läßt sich der innere Zusammenhang nicht aus der Welt schaffen, mag er manchem expressionistischen Künstler und Kritiker vielleicht auch ganz unbewußt und von Steiner unglücklich formuliert worden sein. Schon in dem Artikel „Moderne Kunst von gestern und heute" (diese Zeitschrift 83 [1912]) habe ich auf die Genesis einer freien, die äußeren Objekte entmaterialisierenden Linienkunst, auf die koloristischen Grotesken der Somnambule Aßmann und auf die Zeichnungen eines Fidus hingewiesen, der selbst gesteht, daß er diese freie Linienkunst unter anderem auch dem Studium theosophischer und okkultistischer Literatur verdankt. Des weiteren habe ich auf bezeichnende Aussprüche der Väter des modernsten Expressionismus, Kandinsky und Marc, aufmerksam gemacht. Auch Hermann Bahr weist in seinem Buch „Expressionismus" auf die Bestrebungen Rudolf Steiners hin, ja sogar auf das freilich nicht im engeren Sinne theosophische „höchst merkwürdige Werk" von Ludwig Staudenmaier: „Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft", das er „ausgiebig hätte benutzen können", wenn es ihm rechtzeitig zu Gesicht gekommen wäre. Und Paul Fechter schreibt in seinem Buch „Der Expressionismus": „Es ist der gleiche Gesamtgeist, der alle diese so verschiedenen Bestrebungen speist, der die neuen sublimierten religiösen Bestrebungen trägt, die trotz aller liberalen und monistischen Halbheiten mehr und mehr zutage treten, der Wille, der hinter den geisteswissenschaftlichen Versuchen Rudolf Steiners steht

und diesem seltsamen Menschen eine immer wachsende Gemeinde zuführt." Und über die futuristischen Experimente Picassos schreibt Fritz Burger in seinem Werk „Cézanne und Hodler": „Die Mystik ist hier von allen theistischen Zusätzen befreit. Es ist die Mystik des Kosmos." Am eingehendsten und eindringlichsten behandelt unsere Frage G. F. Hartlaub, der stellvertretende Direktor der Mannheimer Kunsthalle und Veranstalter der vielbesprochenen Ausstellung „Neue religiöse Kunst", in seinem ungewöhnlich klaren Aufsatz „Die Kunst und die neue Gnosis" (in der expressionistischen Zeitschrift „Das Kunstblatt", Juni 1917).

In der Tat entspricht dem ungeheuerlichsten weltanschaulichen Atavismus — so nennt Hartlaub die Theosophie — der künstlerische Atavismus der neuen Kunst. Unser empirisches Wissen und Können, das durch die Jahrhunderte vererbt und bereichert wurde, hat unser von Natur aus hellseherisch veranlagtes inneres Auge zum Rudiment verkümmert. Darum ist das Ideal der reine Tor, der seine Sinne noch nicht in den äußeren Schein der Welt festgebohrt hat und dem Wissen, dem größten Feind der Intuition, noch fernsteht. Er dringt am ehesten durch die Materie zum Geiste vor. Expressionistische Künstler glaubten sich deshalb vor der angekränkelten Kulturwelt in die Wildnisse unzivilisierter Völker flüchten und bei dem künstlerischen Primitivismus wieder anknüpfen zu müssen, bei dem sie das reinste Streben geistiger Formgestaltung wahrzunehmen wähnten. So kam es, daß Bücher wie das von Karl Einstein über Negerplastik und ein kostbar ausgestattetes über expressionistische Bauernmalerei von Max Picard, in der der Verfasser das Volkslied der bildenden Kunst zu erkennen glaubt, erscheinen und den Beifall der auf modernste Kunst eingeschworenen Kreise finden konnten.

Während aber diese primitiven Künstler ohne Zweifel in all den Fällen, wo sie nicht rein ornamentale Absichten verfolgten, der Natur nahezukommen trachteten und nur am notwendigen Können scheiterten, verachten die modernen Künstler in bewußter Absicht die äußeren Phänomene und gehen den umgekehrten Weg: fort von der Natur. Sie müssen so notwendigerweise in einen unheilbaren künstlerischen Skeptizismus verfallen, in einen Subjektivismus, der ebensoviele Richtungen zählt als Künstlernamen. Sie wollen den Geist suchen, ohne das Gebäude, in dem er wohnt, zu betreten. Da eine wirkliche Intuition so nicht möglich ist, muß die Phantasie zu Hilfe kommen und schafft die Verkörperung des Geistes durch eine oft unerträgliche individuelle Symbolik, die nur der versteht, der sie geschaffen. So werden Bildertitel notwendig, um dem Beschauer wenigstens einigermaßen eine leitende Richtung zu geben. Geheimnisse bleiben trotzdem noch genug übrig.

Es ist dieselbe Grundstimmung, dieselbe Abkehr vom Sichtbaren, die sich in der Gedankenwelt der theosophischen und okkultistischen „Systeme" findet. Rudolf Steiner verdankt seine Anhängerschaft nur blindem Autoritätsglauben und seiner Persönlichkeit. In Wirklichkeit müßte jeder selbständige Theosoph sich sein eigenes geistiges Gebäude bauen oder vielmehr sein phantastisches Luftschloß. Denn diese übersinnliche Welt ist weit mehr von der Phantasie gebaut als vom Geist, oft

berückend, wenn man sie nur oberflächlich schaut, zerstiebend aber wie schillernde Seifenblasen, wenn man sie genauer untersuchen möchte.

Gemäß seiner Herkunft aus dem philosophischen oder theosophischen Mystizismus teilt sich der Expressionismus, wenn wir einmal in eine lebende Sache Einschnitte machen wollen, in einen kosmologischen und theologischen. Theologisch nicht im Sinn des traditionellen Christentums, sondern eines mehr oder weniger pantheistisch gefärbten Monismus. Im Grunde genommen mündet freilich auch der kosmologische in dieses Meer der unergründlichen Allgöttlichkeit. Hören wir Burger in seinem mit fiebernden Pulsen und fliegendem Atem geschriebenen Buch „Einführung in die moderne Kunst": „Das moderne Bild ... will nicht mehr das Objekt des Genusses einer ästhetischen Kaste, sondern Verkörperung jener inkommensurablen Welt sein, die unser Innerstes umschließt, ... es will als die gestaltete Welterkenntnis Religion sein, befreit von jeder Historie.... Die Kunst geht mit der Philosophie, die ihr selbst auf halbem Wege entgegenkommt, einen unerhörten Bund ein. Beide wenden sich von der an der Naturwissenschaft orientierten Empirie ab, um dafür an einer nicht selten mit mystischen Ideen durchsetzten Welterkenntnis den Sinn des Lebens gestaltend zu erfassen. Damit wird die Kunst auf ihre letzten Zwecke zurückgeführt, und sie wird zur Veranschaulichung religiöser Welterkenntnis." Wie wenig diese religiöse Welterkenntnis mit der christlichen zu tun hat, ist jedem Leser des Burgerschen Buches klar. Auch Fechter sagt am Schluß seines bereits erwähnten Werkes „Der Expressionismus": „Wir haben den großen religiösen Sinn nicht mehr, der im Mittelalter die Kirche gewissermaßen als geistiges Zentrum der Allgemeinheit hinstellte und nun jeden aus seinem Gefühl heraus dieses Symbol des Höchsten nach seinem Sinn schmückend steigern ließ; unsere Aufgabe ist es vielmehr, die neue Religiosität, die wir überall am Werden spüren, auch mit den Mitteln der Kunst erst bauen zu helfen. Unsere Kirche ist noch nicht da, wir müssen sie erst erschaffen, und daran zu wirken, wenn auch niemals direkt im Hinblick auf dieses Ziel ..., das ist zuletzt wohl der Sinn der neuen Kunst, wie er sich dem Betrachtenden in dem bunten Bild der Gegenwart darstellt."

Als Typus des reinen kosmologischen Expressionismus mag Franz Marc gelten. In der „Zeitschrift für bildende Kunst" (1915/16, Heft 10) glaubt Ernst Benkard den Stoff- und Empfindungskreis des Künstlers mit folgenden, zwar nicht ganz richtigen, aber für gewisse Kreise bezeichnenden Worten rechtfertigen zu müssen: „Denn was bliebe unserer Epoche, die weder von Glaubenslehre noch von Antike erfüllt ist, die keine antiquarischen oder mythologischen Interessen als Kennzeichen einer allgemeinen Geistesverfassung aufzuweisen hat, kurz, der der sichere Kulturinhalt mangelt, was bliebe dieser Epoche anders übrig, als sich der Natur im Sinne des einzig für sie Bestehenden zuzuwenden?"

Wer möchte sich wundern, daß Menschen, die auf einem ganz andern Boden der Weltanschauung stehen, zur neuzeitlichen Kunst ebensowenig ein inneres Verhältnis gewinnen können wie zu ihrer geistigen Grundlage? Wer eine gesunde, logisch fortschreitende Verstandesphilosophie höher schätzt als eine künstlerisch gestaltete, mit blitzenden Paradoxen verbrämte Intuitionsphilosophie, wer vor der

Natur als einer Schöpfung Gottes Ehrfurcht hat, und zwar auch vor ihrer äußeren Erscheinung, nicht nur vor ihrer uns unbekannten Wesenheit, wer sich ferner den Burgerschen Satz: „Ziel der Gestaltung ist nicht mehr die malerische Einheit der freien natürlichen Vielheit der Erscheinungswelt, sondern die Wesensgleichheit aller Erscheinungen als Teile eines geistigen Weltganzen" unmöglich zu eigen machen kann, weil er auf monistischen Voraussetzungen beruht, wer das Okkulte lieber okkult sein läßt, als daß er dasselbe auf außergewöhnlichen, nicht kontrollierbaren Wegen zu enthüllen suchte, wer die theosophischen Lehren als eine traurige Verirrung des Gott auf falschen Spuren suchenden Menschengeistes ansehen muß und in der festgegründeten Überzeugung lebt, daß Christus bereits eine Kirche gestiftet hat, die Wahrheit und Leben birgt, kann unmöglich in den Erzeugnissen der neuen Kunst innere Befriedigung finden, einer Kunst, die, aus einem ganz andern Geiste geboren, gerade den Geist und nicht etwa eine an sich indifferente Form immer in den Vordergrund rückt und das Wort Religion und Mystik mißbräuchlich für alle Nervenreizungen und das Wort Geist für alles, was unklar ist, benutzt. „Transzendentalismus als Stimmung, Strebung, Weltgefühl ist noch nicht Religion — am allerwenigsten auf der ästhetischen Ebene" (Dr. Hartlaub). Diese Mystik ist nicht unsere Mystik, dieser Geist nicht unser Geist, diese Seele nicht unsere Seele. Niemals werden wir uns, das sei einmal ohne Menschenfurcht ausgesprochen, davon überzeugen können, daß diese Kunst, wie sie sich heute vor uns breitzumachen sucht, das ausdrückt, was wir unter Religion, Mystik, Geist und Verinnerlichung verstehen. Vor dieser Kunst, natürlich nicht insofern sie brauchbare formelle Elemente birgt oder insofern sie ein treues Spiegelbild herrschender Geistesströmungen ist, sondern insofern sie in unserer Seele Resonanz finden soll, trennt uns dieselbe weltweite Kluft wie von ihrem kulturellen Nährboden. Das ist nicht der Geist der Bergpredigt, der uns aus diesen sich mit Vorliebe „religiös" gebärdenden Malereien entgegenweht, sondern ein unruhiger, dämonisch flackernder Geist. Ein abgrundtiefer Pessimismus gähnt uns aus ihnen entgegen, ein einziger Verzweiflungsschrei.

Einen „Einblick in das Satanische eines Malerlebens, das in der eigenen Glut schier zu verbrennen meint", gibt uns Paul Westheim in einem Feuilleton der „Frankfurter Zeitung" (16. April 1918, Nr. 105): „In dem Almanach der ‚Neuen Jugend', jenem Bändchen, das das aufpeitschendste aller gegenwärtigen Manifeste, den ‚Vater' von Leonhard Frank, brachte, schreibt Ludwig Meidner von den Nächten des Malers. Gewimmel von Pariserblau auf blanken Kreidegründen, zynisches, meckerndes Zinkgelb, Weiß mit Elfenbeinschwarz, Permanentgrün neben Zinnobergeschrei, Umbra, helles Kadmium und feurig Ultramarin, das umgirrt wie die Teufel der Versuchung diesen Antonius der Palette. Farben, Farben ohne Zahl. Er möchte in eine Ölfarbenfabrik einheiraten. Die Frau soll ihm je tausend Tuben Umbra und Ocker und Kobalt mit in die Ehe bringen. Er denkt sich die großartigsten Dinge aus, apokalyptisches Gewimmel, hebräische Propheten und Massengrab-Halluzinationen. Eine wunderbare Wirrwarrwelt baut sich unter den Borstpinseln auf. Palettengestank. Die geliebten Malbesen in den Fäusten. Hitzige Gebärden vor Leinwänden. Schreie zerstieben leise an

den Mauern — so geht es Stunde um Stunde. ‚Durch solche Nächte werde ich geschleift! Meine Seele umflattert meine Farben. Auf der Spitze des Pinsels lächelt die Seele und singt mit dem Wogenchoral meiner pastosen Wälder. Hitze umbrandet mich, heiße Gesänge wollen aus mir heraus, eine furchtbare Gewalt rumort in meiner Brust.'"

Es ist eine erschütternde Tragik in diesem gigantischen Ringen eines jungen „Ekstatikers" um Expression. Was dabei herauskommt, sind vielfach Gestalten, von epileptischen Krämpfen verzerrt. Es ist in der Seele des überzeugten Christen ein gar zarter Seismograph, der jede, auch die geringste Erschütterung seiner religiösen Auffassung anmeldet. Im Künstlerischen mag er sich irren und für gut halten, was wertlos ist, und für schlecht, was gut ist, aber die christliche oder unchristliche Seele eines Kunstwerkes spürt er ahnungsvoll.

Der Geist schafft sich die Form. Darum ist es natürlich, daß die expressionistische Form ebenso absonderlich und von allem Herkömmlichen abweichend ist wie der Geist, der in den eben geschilderten Kulturströmungen waltet. Man war es bisher gewohnt, Werke der bildenden Kunst an der lebendigen Natur zu normieren. Diese galt als die sichtbare Niederschrift der Ideen, die Gott im Kosmos verwirklichte, und die Entzifferung dieser Niederschrift als vornehmste Aufgabe der Kunst. Mit dieser alten Norm an der Hand kommen wir expressionistischen Leistungen ebensowenig nahe wie etwa mit der Norm des Meterstabes dem Zuckergehalt einer Frucht.

Der Expressionist will Schöpfer sein, nicht Nachschöpfer. Wie Gott die sichtbare Welt gemäß seiner ewigen Ideen schuf, so will auch der Expressionist für seine Ideen und Empfindungen neue Körper schaffen. Das einzige, was er für sein Schaffen braucht, ist seine eigene Seele als Anreger, Farben, Pinsel und Leinwand als Mittel, während der Nichtexpressionist zwei Anreger braucht, seine eigene Seele und die Natur. So begegnen sich die Schaffensbedingungen des Expressionisten mit denen des Tondichters, der ebenfalls eines Naturvorbildes entbehrt.

Jedes Kunstwerk erhält seine Einheit und Straffheit erst durch Formgesetze. An dieser primitivsten aller ästhetischen Wahrheiten kommt auch der Expressionist nicht vorbei. Aber seine Formgesetze sind keine äußeren, heteronomen, sondern eingeborne, autonome, einzig bestimmt von der individuellen Artung des Künstlertemperamentes. Das wäre an sich nichts Besonderes, denn jeder große Künstler schafft sich seine eigene Form, und nur die hundert Nachläufer des einen Großen müssen von den Brosamen zehren, die von seinem Tische fallen. Während aber die Formgestaltung des Nichtexpressionisten ästhetische Freude auslösen will, wirkt die des Expressionisten fast durchweg nur als Abdruck der subjektiven Künstlerenergie, kaum mehr als die Züge seiner Handschrift. Die Relativität geht nicht mehr vom Beschauer zum Bild, sondern zur Künstlerpsyche, soweit der Inhalt in Frage kommt, und zum Künstlertemperament, soweit die Form spricht. Vollkommene Subjektivität ist das Merkmal auch der Form der neuen Kunst und die Folge dieser Subjektivität die große Verlegenheit der Menschheit vor ihren Offenbarungen.

Wird nun dieses System eines fanatischen Antinaturalismus, einer absoluten Feindschaft gegen die Phänomene folgerichtig durchgeführt, dann kommen notwendig Bilder zustande, die nichts sind als begrifflich völlig unbestimmbare farbige oder tonisch abgestufte oder lineare Rhythmen von der Art, wie sie Kandinsky und Klee zu fertigen pflegen. Inwieweit sich dabei Geistiges ausdrücken soll, bleibt freilich Geheimnis der Schöpfer. Wohl lassen sich auf diese Weise Empfindungen wiedergeben, denn die beiden Elemente Rhythmus und Farbe resp. Linie bergen in sich Gefühlstöne. Aber sie sind schwach und werden niemals die Macht und Tiefe erreichen wie die Synthese Rhythmus und Ton in der Musik.

Nun sind aber die Expressionisten zum geringsten Teil so konsequent wie Kandinsky. Sie machen Anleihen an der Natur. Aber diese Natur muß sich unter ihren Händen die seltsamsten Verzerrungen und Verrenkungen gefallen lassen; sie korrigieren an den Werken des Schöpfers herum wie der Lehrer an Schülerzeichnungen, als hätte Gott die Dinge der Welt in äußere Erscheinungsformen gebannt, die ihrem inneren Wesen nicht entsprechen. Nach ihnen hätte Gott nach jedem Schöpfungstage sagen müssen: „Und er sah, daß es schlecht war." Vor diesen Bildern kann der Beschauer in Wahrheit sprechen wie der Blindgeborne: „Ich sehe Menschen wie Bäume wandeln." Der Expressionist will die wirkliche Welt erst in ihre Atome zerspalten und aus diesen kleinsten Teilchen eine neue, geistigere Welt aufbauen, als es die Welt Gottes ist. Mit Nietzsche spricht er: „Man muß noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern zu gebären." Fragen wir ihn, welche geheime Absichten und Gedanken ihn hierbei leiten, so wird er uns fast mit denselben Worten wie die Vertreter der Geheimwissenschaften begreiflich zu machen suchen, daß das „Richtigsehen" erst eine Folge der Kultur sei, daß diese Kultur mit ihrem immer stärker werdenden intellektuellen Einschlag der Todfeind jeder Kunst sei, daß wir uns vor dem Raubtier der äußeren Welt hineinflüchten müßten in die tiefsten und verschlossensten Kammern unserer Seele, und daß nur in den mystischen Purpurgluten dieser Finsternis sich uns das Wesen der Natur erschließe, wo ihr äußerer Schein uns am weitesten entrückt sei, daß nur dort ferne Glocken läuten und jene geheimnisvollen, bald bezaubernden bald schauerlichen Töne zu klingen anheben, die den Künstler berauschen und so erfüllen, daß er seine innere Not oder seine innere Seligkeit hinausschreien muß in die Welt — im Kunstwerk. „Wer dem Künstler folgen will in sein Wunderland, der muß seinen geistigen Besitz von sich werfen, damit er wieder frei werde und zurückkehre in den Zustand geistiger Armut . . ., und er wird gleich dem Künstler in der Einheit die Verschmelzung von Subjekt und Objekt erleben, in der der Mystiker und der Brahmane die Einheit der Gottheit fühlen" (W. Schürmeyer über den Maler Campendonk in „Das Kunstblatt", April 1918). Was Wunder, daß ein solches Kunstwerk, gezeugt von inneren Kräften, Empfindungen und Vorstellungen, so ganz anders aussieht als ein Werk, dessen Vater der Künstler, dessen Mutter die äußere Natur ist!

Goethe hat einmal gesagt: „Es kommt darauf an, daß beim Wort, wodurch ein Kunstwerk erläutert wird, das Bestimmteste gedacht wird, weil sonst gar nichts

gedacht wird." An dieses Wort erinnert man sich mit Seufzen, wenn man den ganzen Wortschwall der zahlreichen Programme und Manifeste über sich ergehen lassen muß, mit denen Expressionisten aller Schattierungen und ihre Freunde für die neue Kunst zu werben pflegen. Auch was sie schreiben — und sie schreiben gern — ist expressionistisch durch und durch, ihre Worte rauschen dahin wie Musik und nicht wie eine begriffliche Mitteilung. Wir sollen also über den Expressionismus klar werden durch Expressionismus. Doch nein: Klarheit ist nicht das Ziel dieser Manifeste, sondern Aufrüttlung des vermeintlich schlafenden Geistes, Erweckung der Intuition. Auf suggestible Menschen haben sie es abgesehen, und deren Zahl ist groß.

Fragt man nun weiter, ob denn die neue Kunst die Kunst sei, die Kunst für alle Zukunft, dann wird der Expressionist ehrlich antworten: Nein. Er weiß ganz gut, daß wieder Zeiten kommen werden, vielleicht schon sehr nahe Zeiten, wo man den Expressionismus ebenso rücksichtslos niederringen wird, wie dieser den Impressionismus, Romantismus und Klassizismus niederzuringen versucht. Der „neue" Mensch ist sich wohl bewußt, daß er nur eine Zeitlang neu bleibt und dann alt wird, und daß der neue Mensch der Zukunft ein anderes Antlitz zeigen wird als der jetzige neue Mensch. Er ist ein viel zu überzeugter Relativist, der keine Dauerwerte kennt, als daß er sich schmeicheln wollte, die Kunst gefunden zu haben. Was er will, ist: den Besten seiner Zeit genugzutun. Das ist das Schlagwort. So enthält das einige Jahre vor dem Krieg in die Welt geschleuderte Manifest der italienischen Futuristen, das als Hauptelemente futuristischer Kunst Mut, Kühnheit und Empörung aufzählt, das den Krieg preisen will als die einzige Hygiene der Welt und den Militarismus und die zerstörende Geste der Anarchisten, das Museen und Bibliotheken vernichtet wissen möchte, auch den Satz: „Die Ältesten von uns sind dreißig Jahre alt; wir können also wenigstens zehn Jahre unsere Pflicht tun. Sind wir vierzig Jahre, so mögen Jüngere und Tapferere uns in den Papierkorb werfen wie unnütze Manuskripte!"

Sollen wir nun nach diesen grundsätzlichen Feststellungen noch die einzelnen Unterarten des Expressionismus betrachten oder gar die Reihe expressionistischer Künstler abschreiten? Da hätten wir einen weiten und ermüdenden Weg zu machen, oft hindurch durch dorniges Dickicht und fernab von gebahnten Pfaden. Wir müßten vorbei an den Urahnen, Ahnen, Großvätern und Vätern der neuen Kunst, an Greco, Cézanne, Van Gogh und Gauguin, an französischen und belgischen Symbolisten, an den russischen und nichtrussischen Künstlern des „Blauen Reiter" und der neuen Künstlervereinigung, an primitiven Schnitzereien der Wilden und den Hinterglasmalereien bäuerlicher Anstreicher, am Kubismus, dieser schrullenhaften Reaktion gegen die allzu flächig gewordene Malerei in seinen vier von Guillaume Apollinaire geschiedenen Abteilungen: cubisme scientifique, physique, orphique, instinctif, und am Futurismus, der aus einer schattenhaften Vorstellung der vierten Dimension heraus Dinge, die man gleichzeitig gar nicht sehen kann, bruchstückweise auf die Leinwand zaubert, das „geistige" Bild einer Großstadtstraße z. B. dadurch gibt, daß er Untergrundbahn, Gas- und Wasserleitung, Telegraph und Telephon, Straßenbahn und

Droschkenkutscher, Spaziergänger und Packträger, Häuser und Bäume in seiner grotesken Phantasie zusammenschüttelt und das so gewonnene Gemisch einem geduldigen Publikum vorsetzt. Wir müßten des weiteren unser Auge lenken auf rhythmische Irren- und abstrakte Kinderzeichnungen, in denen der überraschte Beschauer so manchen Zug der neuen Kunst wiedererkennt, auf die Gliederpuppenplastik eines Archipenko, auf die ätherisch langgezogenen Figuren eines Lehmbruck und auf die wuchtenden, massigen eines Barlach, auf expressionistische Kostüme und Draperien, die von dem „neuen Pathos des festlichen Lebensbewußtseins" gestaltet sind, schweigend und mit Abscheu aber vorübergehen an den eindeutigen und groben Unzüchtigkeiten, in denen sich manche dieser neuen Seiltänzer des „Geistes" gefallen. Mystik und Erotik, Bohêmekunst und Geistkunst gelten in der Moderne überhaupt als Schwestern.

An all die ungezählten Arbeiten, die der Expressionismus bisher geschaffen hat, kritisch prüfend heranzugehen, ist unmöglich, weil jede kritische Norm fehlt. Denn, so belehrt uns Burger, die Worte „können", „richtig" und „falsch" hätten da keinen Platz im Urteil, wo es sich um die Kenntnis und Charakteristik der im Kunstwerk verwirklichten Gesichtsvorstellungen und ihres geistigen, in den Formbeziehungen sich äußernden Gehaltes handelt. Und ein andermal: „Durch die Tat stellt der Künstler selbst den Maßstab zu eigener und fremder Beurteilung auf und kann mithin nicht nach vorhandenen Maßstäben beurteilt werden." Da somit die einzig mögliche Norm eine verborgene, im tiefsten, unzugänglichen Grund der Künstlerseele liegende ist, kann man in den meisten Fällen auch schwer urteilen, ob dieses oder jenes Werk einem inneren Erlebnis, einem zwingenden Ausdrucksdrang entspringt, oder ob es sich nur eine nach mehr oder weniger bekannten Modellen zugeschnittene Hülle umlegt. Dieser Mangel eines normativen Standpunktes läßt das Nachahmen und Nachäffen nirgends so leicht und Täuschungsversuche nirgends so aussichtsreich werden wie beim Expressionismus. Und das Artistische steht oft genug nicht im gleichen Verhältnis mit dem Erlebnis: ein nachempfundenes Werk ist artistisch oft vollkommener als ein aus der „Ekstase" geborenes.

So kommt es notwendig in der Kritik nicht nur zu unerfreulichen Kämpfen zwischen Partei und Gegenpartei, sondern auch zu den widerstreitendsten Urteilen innerhalb des Kreises der Expressionismusfreunde selbst. Es ließe sich aus solchen Urteilen ein wundersamer, in allen Farben zwischen Schwarz und Weiß prangender Teppich weben. Während z. B. die einen Gauguin zum Himmel erheben, finden andere in seinen Bildern „geschmacklose Leere" (Max Raphael). Während Max Fischer im „Hochland" (Januar 1918) in dem theosophisch angehauchten polnischen Juden Stanislaus Stückgold „die strahlende Kraft einer Individualität, felsenhaft trotzig, vulkanisch, ewig fiebernd vor Wirkungsdrang", bewundert[1], hat vor

[1] Im letzten Maiheft des „Hochland" sucht Max Fischer Angriffe abzuwehren, die aus seinem Leserkreis über diesen Stückgold-Aufsatz laut geworden sind. Ohne Zweifel wäre es unberechtigt, dem Verfasser daraus einen Vorwurf zu machen, daß er sich für einen jüdischen Künstler einsetzt. Ob Jude oder Nichtjude bleibt für

diesen Bildern nach Wilhelm Hausenstein („Münchner Neueste Nachrichten", 17. Februar 1918, Nr. 87) jede Diskussion zu schweigen. „Eine kleine Begabung spreizt sich ins Mystagogische und feiert Triumphe. Wäre sie bescheiden, so wäre man duldsam. Anmaßende Leere fordert den schärfsten Widerspruch heraus." Während wir nach den „Sturm"leuten die Zeichnungen eines Klee bestaunen sollen, „die — wie bei einem Staffelbruch Hunderter von Generationen — plötzlich die geheimsten Beziehungen von Sehnsucht und Schöpfung zutage treten lassen" (L. H. Neitzel in Herwarth Walden, Einblick in Kunst), findet August L. Mayer Klees geistige Akrobatenkunststücke so manieriert und jeder großen Kunst fern wie am ersten Tag („Kunstchronik", 29. März 1918). Wer möchte es uns da übelnehmen, wenn auch wir in manchen heute so hochgepriesenen Werken „anmaßende Leere" finden und an Stelle des versprochenen Geistes nur hysterische Zuckungen?

Eines allerdings ist festzustellen: viele expressionistische Werke besitzen gerade kraft ihres Antinaturalismus und ihres straff gespannten Rhythmus eine außergewöhnliche dekorative Wirkung. Ich denke hier vor allem an die Bilder eines Franz Marc oder Joseph Eberz. Aber gerade das ist es, was die Expressionisten nicht wollen. Sie wollen keine dekorativen Werte schaffen, sondern geistige, überhaupt keine dienlichen Werte, weder dekorative noch religiös oder patriotisch erhebende noch ästhetischen Genuß verschaffende. Sie wollen reinste, absolut in sich selbst stehende Kunst, Bekenntniskunst, nicht Wirkkunst.

Franz Marc konnte viel, bevor er zum Expressionismus kam; er hat die Funktionen des Tierkörpers ganz meisterlich beherrscht. Dann ging er immer weiter und weiter im Entmaterialisieren dieser Tierkörper. Da redet man uns vor, daß erst in diesen Gebilden das Wesen des Tieres entdeckt sei. In der anthroposophischen Zeitschrift „Das Reich" (Januar 1917) sagt z. B. ein Kritiker: „Tiermaler hat es zu allen Zeiten gegeben . . ., aber das Tier-Sein hat Franz Marc zum erstenmal geschaffen." Über die spätesten Werke des Malers muß dann der Verfasser dieser Kritik allerdings feststellen: „Die Formen sind in einer Weise zerstückt und zertrümmert, daß man ohne Zuhilfenahme des Katalogs und der Bezeichnung schwerlich darauf kommen würde, was er habe darstellen und was er eigentlich damit habe sagen wollen. In Wirklichkeit hat der Künstler natürlich

---

die künstlerische Wertung an sich ganz gleichgültig, und auch eine katholische Zeitschrift muß sich hüten, einen zu engen Zaun zu ziehen. Anders aber ist es, wenn man in den Werken eines solchen „Suchers", der sich noch allzusehr von theosophischen Nebeln einhüllen läßt, spezifisch katholische Frömmigkeit finden will. Ist er ein echter Künstler, dann kann er in seinen Werken ebensowenig katholisch sein, wie er es in seiner Gesinnung ist. Eduard von Bendemann sagt denn auch über die in Mannheim ausgestellten Bilder des Künstlers (Frankfurter Zeitung Nr. 75, 16. März 1918): „Stückgolds Werke zeigen, daß auch heute noch ein Nazarenertum existiert; wir finden hier den frommen ‚Klosterbruder' wieder, nur statt auf christlicher auf theosophischer Grundlage." Meines Erachtens ist dieser „Klosterbruder" freilich weder theosophisch noch katholisch, sondern eben ein schwaches Bild, das gar nicht in jene seelische Tiefe dringt, wo die Differenz erkennbar werden müßte.

gar nichts „sagen", sondern nur einem inneren Schauen, einer inneren Empfindung Ausdruck geben wollen. Es ist ein Mißbrauch und ein allzu billiges Zugeständnis an das Publikum, daß solche Bilder mit Titeln belegt werden, denn es sind nicht sprechende Bilder, sondern klingende — Farbenmusik. Die Marc-Sonderausstellung von 1916 ergoß denn auch einen wahren Sprühregen von Farben auf die Augen der Besucher. Am ansprechendsten waren Bilder mit allgemeinen Titeln wie „Heitere Formen" oder „Spielende Formen", wo sich das große dekorativ-rhythmische Geschick des Künstlers und seine eminente Herrschaft über die Farbe am schönsten zeigen. Das einzige Bild, von dem man wirklich sagen kann, daß das Wesen des Tieres eindeutig getroffen sei, sind die „Wölfe". Alles ist dort zackig und scharf und erinnert an die Raubtierzähne. Hart, herzlos, wolfsfarben ist auch das Kolorit. Meines Erachtens ist aber eine solche weitgehende Symbolik durchaus unnötig, um das Wesen eines Wolfes zu kennzeichnen. Aber es ist neu und unerhört und darum des Erfolges sicher. Und die Preise solcher Bilder? Bis zu 40000 Mark das Stück.

* * *

Kaum ein Wort hören wir heute öfters erklingen als das Wort „religiös". Aber auch kaum ein Wort hat einen so vieldeutigen Sinn bekommen wie dieses. Jede dunkle Empfindung gilt heute als religiös. So darf auch die bildende Kunst sich rühmen, noch nie so religiös gewesen zu sein wie in der Gegenwart.

Welcher Art ist nun diese Religiosität?

Die Antwort auf diese Frage gibt uns Eduard von Bendemann in dem eben genannten Referat über die Ausstellung „Neue religiöse Kunst" in der Mannheimer Kunsthalle. Er spricht klar aus, was jeder ohnehin vor den meisten dieser Bilder fühlt. Wem müßte sich dabei nicht die Überzeugung aufdrängen, daß es sich gar nicht mehr um eine „dogmatisch beschränkte, konfessionelle Religiosität" handelt! „Die Künstler machen ihrerseits keinen Anspruch auf persönliche Frömmigkeit und verlangen diese auch vom Beschauer nicht. Die Religiosität, die sie meinen, wenn sie von deren Wiedererwachen und Wiedererwecken sprechen, ist von allgemeiner, weiterer Art; sie ist nicht Gläubigkeit an Gott und eine bestimmte Heilsordnung, sondern allgemeine Sehnsucht nach ihm und dem Heil." Erscheine so die Herübernahme biblisch-christlicher Stoffe vorerst als Anachronismus, so lasse sie sich doch durch den Umstand rechtfertigen, daß solche Themen allgemein menschliche Symbole darstellen; man brauche darum heute durchaus nicht in der Kunst das Religiöse ganz vom Christlichen loslösen wollen und es nur dann für möglich und berechtigt halten, wenn es vom bestimmten Inhalt ganz absieht, so wie man von einer religiösen Landschaft, oder von einem religiösen Porträt oder Stilleben spreche. Gewiß sei dann vielleicht das Höchste an religiösem Ausdruck erreicht, wenn das ganze Bild unabhängig vom Stoff religiös getränkt sei, wenn die Malerei selbst gewissermaßen religiöse Qualität habe. Künstler, die das zu geben imstande seien, würden allerdings die christlichen Themen nicht brauchen, sie sogar oft leidenschaftlich ablehnen.

Wir können eine solche religiöse Kunst, die aus einer so ausgesprochen achristlichen Grundstimmung hervorgeht, ruhig ihres Weges gehen lassen; uns geht die persönliche Frömmigkeit oder Unfrömmigkeit solcher Künstler nichts an. Anders aber ist die Sache, wenn sich diese Kunst als christlich gebärden will und gar nach den Wänden unserer Kirchen Verlangen trägt. Als ob ein christliches Thema allein schon genügte, ein Bild für christliche Zwecke brauchbar zu machen! Auf das Wie kommt es an, nicht auf das Was. Nur wenn ein Kunstwerk gläubig-christlicher Gesinnung des Künstlers entsprungen ist, wird es das hochzeitliche Kleid an sich tragen, das sich vor dem ewigen Könige geziemt. Denn der richtige Weg geht vom Herzen und nicht vom Thema zum Bild. Religiöse Malereien wie die eines Nolde sind nicht nur jedes echten christlichen Geistes bar, sondern wirken auf uns wie eine schmerzliche Verhöhnung unserer heiligsten Überzeugungen.

Es gibt Optimisten unter den katholischen Kunstkritikern, die vom Expressionismus eine Gesundung unserer religiös-kirchlichen Kunst erhoffen. Daß wir diesen Optimismus doch teilen könnten! Wir sind die letzten, die mit dem gegenwärtigen Stand unserer religiösen Kunst zufrieden sind. Es liegt vieles im argen. Aber daß eine Besserung auf den Wegen des Expressionismus, der für echt christliche Künstler, weil aus ganz andern geistigen Vorbedingungen entsprossen, ja doch nur ein äußerliches Rezept bedeutet, zu erhoffen ist, glauben wir nicht, und die bisherigen Versuche können unsere Erwartungen kaum höher spannen.

Anders Konrad Weiß, der sich ja schon durch seine vornehm musikalische, aber begrifflich schwer entwirrbare Schreibart als expressionistisch veranlagt erweist. Man hat Mühe, aus seinen kontrapunktisch verschlungenen und sattinstrumentierten Sätzen den oft so einfachen cantus firmus herauszuhören. Was Hermann Bahr über Martin Bubers „Ekstatische Konfessionen" sagt, empfindet der Leser auch bei Konrad Weiß: „Solange ich jedes Gespräch als Musik auf mich wirken ließ, schwoll ich von Gedanken. Sobald ich einen einzelnen Satz genau zu befragen unternahm, ward ich irre. Ich mußte manchen erst dreimal, mußte ihn viermal lesen, bevor ich ihn recht zu verstehen begann. Mit meinem Griechisch ist es nicht mehr weit her, aber ich lese noch immer einen Dialog Platos leichter als einen Bubers. Beides muß ich mir erst übersetzen, und Plato macht's mir nicht so schwer."

Konrad Weiß also äußert seine Überzeugung folgendermaßen („Hochland", Januar 1918): „Das stärkste Element der heutigen, aus unserer Generation erstandenen Kunst ist das religiöse, und zwar nicht mehr in seiner vermittelnden, gefühlsmäßigen, sondern in der weltanschaulich strengen Form." Daß es so wäre! Wer aber die Entwicklung des Expressionismus seit seiner Geburtsstunde aufmerksam verfolgt, wer sich in die zahlreichen expressionistischen Schriften und Kritiken vertieft, kann höchstens zur Überzeugung kommen, daß das *stärkste Element der heutigen Kunst das religiöse in seiner verschwommensten Art* ist. Denn ein christliches Thema gibt, wie bereits bemerkt, noch keine weltanschauliche Gebundenheit. Eine solche wird vielmehr von den meisten Künstlern aufs „leidenschaftlichste abgelehnt".

Es sind hauptsächlich zwei bedeutendere Künstler, die eine Erneuerung der religiösen Kunst auf katholischer Grundlage mit mehr oder weniger expressionistischen Mitteln versucht haben: Karl Caspar und Joseph Eberz. Konrad Weiß ist sich ganz klar, daß eine solche Erneuerung nicht möglich ist, ohne daß sich die Kunst die Allgemeingültigkeit des religiösen Erlebnisses im Gegensatz zur allzu subjektiv-individuellen zum Ziele setzt. Aber er hält das Ziel näher, als es in Wirklichkeit ist. „Gerade die modernste Kunst erweist uns ja die wunderbare Tatsache und seelische Selbstgewißheit der überpersönlichen und geschichtlichen Wahrheit, daß das künstlerische Erlebnis nicht bis zu seinem letzten Ende aus dem individuellen seelischen Kern geschöpft werden kann und darf, daß vielmehr der Zeitpunkt kommt, wo der Künstler durch dienendes Verhalten zu den größten menschheitlichen Wahrheiten seine Kunst vollends wahr und verbindlich macht und den Ausdruck der Zeit im Plan der Geschichte vollendet." Allerdings erweist uns die moderne Kunst die Tatsache, daß sie durch ihre übergroße Subjektivität den Ehrenvorzug der früheren Kunst, kulturfördernd zu wirken, verscherzt hat und zum bloßen Kulturspiegel, in dem wir all den Zwiespalt und Jammer der heutigen Menschheit erblicken, herabgesunken ist, daß sie aus einem Segenspender zur Marktware in jenen Kreisen geworden ist, in denen der Mammon herrscht. Wo sind die Zeichen einer Umkehr zu dienendem Verhalten, die Weiß zu erkennen glaubt?

Nun ist Karl Caspar ein Sonderfall. Nur mit Einschränkung kann man bei diesem Künstler von Expressionismus sprechen. Er ist eigentlich schon gar nicht mehr modern; er war es gestern, heute ist er es kaum mehr. Denn das Tempo des „Fortschritts" ist ein rasend schnelles Prestissimo, und Caspar ist ein zu konsequenter Künstler, um seine ihm eigentümliche Formgestaltung bloß deshalb zu verleugnen, weil augenblicklich gerade was anderes Mode ist. Zudem sind die tiefsten Wurzeln seiner Kunst trotz aller Eigenart besonders in der malerischen Behandlung nicht aus der großen Tradition herausgerissen. Das ist ihm von extremsten Modernen ja oft genug zum Vorwurf gemacht worden. Ferner geht sein Streben durchweg auf den monumentalen Stil und auf große Wände. Aber Caspar müßte auch sein eigener Architekt sein; denn es gibt heute keine Architektur, der sich seine Malereien völlig befriedigend einfügten. So fehlt die erste Voraussetzung jeglicher Monumentalmalerei. Es berührt sympathisch, daß der Künstler den seelischen Ausdruck auf Grund des naturgegebenen Menschenkörpers zu erreichen sucht; wenn dieser Ausdruck, namentlich der religiöse Ausdruck, nicht immer in uns Widerhall findet, so dürften daran gewisse expressionistische Übertreibungen die Schuld tragen, deren sich dieser moderne Meister der Passion noch gerne bedient und die sich mit der ruhigen Ausgeglichenheit des christlichen Geistes, die sich so herrlich in der Karfreitagsliturgie äußert, schwer vereinigen lassen. Immerhin bedeutet Karl Caspar eine Hoffnung für kirchliche Monumentalkunst, wenn auch noch keine ganz erfüllte.

Auch Joseph Eberz ist zweifellos eine starke künstlerische Kraft, voll Gefühl für Rhythmus und Bau und von einer derart glühenden orgiastischen Farbenmystik — das Wort ist hier ganz am Platz —, wie sie vielleicht kein zweiter

Joseph Eberz: Taufe. (1917.)

Aus: Max Fischer, Joseph Eberz und der neue Weg zur religiösen Malerei. München, Goltzverlag.

Joseph Eberz: Auferweckung. (1917.)

Aus: Max Fischer, Joseph Eberz und der neue Weg zur religiösen Malerei. München, Goltzverlag.

unter den zahlreichen expressionistischen Künstlern aufweist. Selbst Franz Marc wird noch übertroffen. Die Musikalität dieser Farbe reißt auch die Form unwiderstehlich mit sich fort. Aber alles das reicht nicht aus, um seine Werke aus der Kategorie des Dekorativ-Fesselnden in die ungleich höhere einer religiösen Verinnerlichung, die über das rein Persönliche hinaus suggestiv auf die Massen wirkt, emporzuheben. Der Künstler fühlt das wohl selbst. Darum das stark Eklektische — im Gegensatz zum viel konsequenteren Karl Caspar —, das seine religiösen Bildwerke charakterisiert, das unsichere Tasten nach rückwärts und vorwärts. So etwas sollte sich einmal ein Künstler konservativer Richtung gestatten! Er würde von der Kritik zu Staub zermalmt und vielleicht nicht einmal zu Unrecht. Denn eine wahrhaft innerliche Drangkunst ändert ihre Wesensmerkmale sowenig, wie sich Charakter und Temperament des Künstlers ändern. So finden wir bei Eberz vollkommen naturalistisch ausgebildete zierliche Hände neben vollständiger Auflösung der natürlichen Form. Wir finden Bilder, die an Noldesche Brutalität erinnern, neben solchen von fast süßlicher Anmut, ein andermal Gespenstergestalten, wie man sie bei den grotesken Malereien an der Atriumwand der Haupthalle in der Kölner Werkbund-Ausstellung sehen konnte, oder Stelzfiguren von endloser Streckung, wie z. B. bei der „Taufe Christi" (Tafel), dann wieder Kompositionen, die eine fast kindisch-primitive Unbeholfenheit vortäuschen wollen, eine Unbeholfenheit, die rührend wirkt, wenn man weiß, daß sie nur der mangelhafte Ausdruck tiefreligiöser Gesinnung ist, abstoßend aber, wenn ein formgewandter Künstler damit die Ursprünglichkeit seines Erlebnisses andeuten will. Das ist gerade, wie wenn ein Meister der Violine einen ungeschulten Dorfgeiger nachahmen wollte.

Nun sollen wir in Joseph Eberz die Morgenröte einer aufsteigenden religiösen Kunst erblicken. Das müssen wir aus dem Artikel, den Konrad Weiß über den Künstler im „Hochland" (Januar 1918) geschrieben hat, trotz all seiner Vorbehalte und Hoffnungen auf weitere, reifere Entwicklung herauslesen. Das eben erschienene Buch Max Fischers[1] spricht schon in dem „etwas lauten" (Hausenstein) Titel den-

[1] Joseph Eberz und der neue Weg zur religiösen Malerei. Von Max Fischer. 4° (15 S.) mit 39 Lichtdrucktafeln und einer farbigen Lithographie. München 1918, Goltz. Geheftet *M* 15.—; Vorzugsausgabe *M* 50.— Bei dieser Gelegenheit sei die hauptsächlichste Literatur über die neue Kunst angefügt: Kandinsky, Über das Geistige in der Kunst[2] (München 1912). — Kandinsky und Marc, Der blaue Reiter[2] (München 1914). — Dr. Emil Utitz, Die Grundlagen der jüngsten Kunstbewegung (Stuttgart 1913). — Das neue Bild (München 1912). — Max Raphael, Von Monet zu Picasso (München 1913). — Paul Fechter, Der Expressionismus (München 1914). — Karl Einstein, Negerplastik (Leipzig 1915). — Max Picard, Das Ende des Impressionismus (München 1916). — Fritz Burger, Cézanne und Hodler[2] (München 1917). — Fritz Burger, Einführung in die moderne Kunst (Berlin-Neubabelsberg 1916). — Dr. Ludwig Coellen, Die neue Malerei (München 1913). — Herwarth Walden, Einblick in Kunst. Expressionismus, Futurismus, Kubismus (Berlin 1917). — Dr. Alfred Werner, Impressionismus u. Expressionismus (Leipzig [Frankfurt] 1917). — Rudolf Czapek, Die neue Malerei (Leipzig 1909). — Max Picard, Expressionistische Bauernmalerei (München 1917). — Julius Meier-Graefe,

selben Gedanken aus. Freilich hat auch Fischer seine Bedenken: „Das Schauerliche und Gespensterhafte, das Verkrampfte und Gequälte, das in den Bildern von Eberz noch einen weiten Bezirk einnimmt, gehört nicht in die reine Sphäre der Kirche. Sendung der kirchlichen Kunst ist es, Religiosität auszustrahlen, Führerin zu sein zu gläubiger Andacht. Dazu gehört eine entrückte Verklärtheit und erlöste Heiterkeit der Kunst, zu der Joseph Eberz sich erst ganz wird durchringen müssen." Ganz recht, aber heißt das nicht soviel als: los vom Expressionismus? Und müssen die Werke des Künstlers aus den letzten Jahren die Hoffnung nicht eher schwächen als stärken, daß er sich den genannten Forderungen kirchlicher Kunst unterwirft? Man sehe doch z. B. das Bild „Auferweckung" (Tafel) aus dem Jahre 1917, wo die menschlichen Gestalten gegenüber der Umwelt eine Schutzfärbung und Schutzformung annehmen, wie sie der Naturkundige an den tropischen Stabheuschrecken kennt. Dadurch hat das Bild allerdings an dekorativer Rhythmik ebensoviel gewonnen, als es an wahrhaft religiösem Ausdruck einbüßt. Es gibt keine menschliche Empfindung, die sich bildnerisch nicht innerhalb der physischen Entwicklungsmöglichkeiten des Menschenkörpers darstellen ließe. Dazu brauchen wir nicht den entmaterialisierten Astralkörper der Theosophen zu Hilfe zu nehmen. Diesen Gedanken hat übrigens auch Max Fischer ausgesprochen, allerdings nicht in dem Buch über Eberz, wo er am naheliegendsten war, sondern in seinem bereits erwähnten Aufsatz über Stückgold. Der naturgegebene Körper, so sagt er dort, sei Gottes Schöpfung und heilig; er dürfe nicht überwunden werden, sondern müsse so voll ausgestrahlt werden, daß er Expression gebe.

Wenn Fischer in seinem Eberzbuch ferner meint, noch vor Jahren wären wir hilflos vor der überirdischen Verklärtheit der Maria im Rosenhag gestanden, und bei der Beuroner Kunst stehe hinter dem Ausdruckswillen nicht das gleichbürtige Erlebnis, so daß Bilder entstanden, die nicht von innerer Mystik glühen, sondern von äußerer Schablone konstruiert sind, so wollen wir das als persönliches Bekenntnis des Verfassers, der aus ganz andern seelisch-religiösen Bedingungen zum Katholizismus gekommen ist wie wir, in allen Ehren gelten lassen. Wir müssen dem aber als unser persönliches Bekenntnis entgegensetzen, daß wir nie hilflos vor der Madonna im Rosenhag gestanden sind, und daß ihre selige Verklärung unmittelbar auf uns überstrahlte und uns schon als Kinder entzückte, daß wir dagegen heute noch, obwohl seit Jahren mit expressionistischen Bildern vertraut, hilflos vor so vielen dieser seelischen Offenbarungen stehen, weil wir die sprechende Gebärde in ihnen vermissen. Wir sind ferner der Überzeugung, daß der

---

Wohin treiben wir? (Berlin 1913). — Wilhelm Hausenstein, Die bildende Kunst der Gegenwart (Stuttgart-Berlin 1914). — Adolf Behne, Zur neuen Kunst[2] (Berlin 1917). — Zur Kunst unserer Zeit, 1. Flugschrift der Kestner-Gesellschaft (Hannover 1918). — Periodische Zeitschriften, die sich ausschließlich mit der neuen Kunstbewegung befassen, sind: „Das Kunstblatt" (Weimar) und „Der Sturm" (Berlin). Auch die großen Kunstzeitschriften allgemeinen Charakters widmen der neuen Kunst einen breiten Raum.

ganze Expressionismus bis heute noch kein Bild geschaffen hat, in dem „die geläuterte Ruhe des verklärten Menschen" uns ebenso unmittelbar packen könnte wie in den besten Schöpfungen der Beuroner.

Daß die Kunst eines Eberz für rein dekorative, auch kirchliche dekorative Aufgaben, wo der Stilwille über den Ausdruckswillen zu herrschen hat, brauchbare Elemente in sich birgt, sei gerne zugegeben. Wir denken vor allem an Glasfenster. Da ist tafelbildmäßige Malerei nicht am Platze, und direkte Erregung der Andachtsstimmung ebensowenig Zweck wie etwa bei einem Säulenkapitell. Aber den Aufgaben eines selbständigen kirchlichen Andachtsbildes, wie es ein Altarbild oder ein Kreuzweg ist, kann die expressionistische, der gläubigen Gemeinde völlig unverständliche Sprache nach unserer festen Überzeugung nicht gerecht werden. Wenn es schon Künstlern, die an echt katholisch-mystischer Innerlichkeit weit über das gewöhnliche Maß hinausragen, wie P. Desiderius Lenz oder den ganz anders gearteten Felix Baumhauer und Augustin Pacher, so schwer wird, eine Verbindungsbrücke zwischen dem eigenen Empfinden und dem Empfinden des gläubigen Volkes zu schlagen, wie sollte das einem Eberz gelingen, dessen Kunstwillen Hermann Eßwein, einer der feinsten Münchner Kritikerköpfe, bei aller Anerkennung anregender Einzelheiten in Farbe wie Komposition „im ganzen als richtungsmäßig verrannt und nur für die gläubige Gemeinde bestimmter Kunsttheorien diskutierbar bezeichnet („Münchner Post", 23. April 1918)? Er ist nicht der einzige, der so denkt.

Ob die moderne Kunst den Weg in die Kirche findet, hängt wohl davon ab, ob der moderne Antimaterialismus und Spiritualismus aus seinen breiten Irrwegen heraus in den engen Pfad demütiger christlicher Gläubigkeit mündet. Das wollen wir alle freudig hoffen, selbst gegen die Hoffnung, denn der Anzeichen sind nicht gar zu viele. Erst wenn die Seele wieder christlich geworden ist, wird sich auch die kirchliche Kunst aus den Verstrickungen rein subjektiven Denkens und Empfindens herauszulösen vermögen. Dann wird sie auch wieder zündende Volksreden halten und die andächtig lauschende Menge mit sich fortreißen, statt als Sonderling in ferner, weltverlorener Wüsteneinsamkeit Monologe zu halten. Man wird dann aber auch zu seinem Erstaunen gewahren, daß diese neue religiöse Kunst wohl festere und männlichere, aber doch ganz ähnliche Züge trägt wie ihre ältere so ungerecht verstoßene und verhöhnte Schwester.

Josef Kreitmaier S. J.

Besprechungen.

Kirchengeschichte.

Die Breslauer Weihbischöfe. Von Dr. Joseph Jungnitz. 8° (VIII u. 453 S.) Breslau 1914, Görlich. *M* 5.—

Zur Darstellung des Lebens und Wirkens der Breslauer Weihbischöfe war wohl keiner mehr berufen als der nun dahingeschiedene Professor Dr. Jungnitz, der langjährige Direktor des fürstbischöflichen Diözesanarchivs, welcher sich durch eine Reihe gelehrter Einzelforschungen als trefflicher Kenner der schlesischen Kirchengeschichte erwiesen hatte. Seit den Veröffentlichungen von Kastner, Heyne und Pfotenhauer waren neue und reichhaltige Quellen erschlossen worden, die es dem Verfasser ermöglichten, die Arbeiten seiner Vorgänger in wesentlichen Punkten zu ergänzen und weiterzuführen.

Nach einer etwas gar kurz geratenen Einleitung über die kirchenrechtliche Stellung der Weihbischöfe reiht Jungnitz die Lebensskizzen der verschiedenen Breslauer Hilfsbischöfe in ihrer zeitlichen Abfolge aneinander, indem er mit großer Sorgfalt und Genauigkeit den ganzen einschlägigen Stoff zu einem trefflichen Gesamtbild der einzelnen Persönlichkeiten ausbaut.

Die Geschichte der mittelalterlichen Suffragane ist bei der Spärlichkeit der Quellen naturgemäß kürzer ausgefallen, wenn auch der Verfasser auf Grund manch eigener Funde in den Breslauer Archiven ihr Bild lebensvoller gestalten konnte als seine Vorgänger. Da die ersten sechs — aber auch einige spätere — nach des Verfassers eigenem Geständnis nicht als Weihbischöfe im eigentlichen Sinne bezeichnet bezw. nachgewiesen werden können, hätte es sich wohl empfohlen, die Tätigkeit dieser Männer in einem eigenen Kapitel zusammenzufassen.

Packender wirkt die Darstellung der nachreformatorischen Weihbischöfe, unter denen sich manche überragende Persönlichkeiten finden, kraftvolle Gestalten, die auf die Geschichte der schlesischen Kirche nicht selten einen tiefgehenden Einfluß ausübten, was um so notwendiger war, als bei der damaligen Unsitte der Pfründenhäufung manche Diözesanbischöfe nur ausnahmsweise in Breslau residierten oder gar minderjährig und ohne höhere Weihen waren[1]. Namentlich haben sich

[1] Von dem geringen Verständnis, das höheren Orts für die Bedürfnisse der Kirche vielfach herrschte, zeugt die Tatsache, daß mitten in den schweren Nöten des Dreißigjährigen Krieges unter dem Druck, den der Kaiser ausübte, sein elfjähriger Neffe Karl Ferdinand, der Sohn des Polenkönigs Sigismund, zum Fürstbischof gewählt wurde (1625). Als derselbe 1655 starb, wurde Erzherzog Leopold Wilhelm, der nur Minorist war, als Bischof postuliert. Dessen Nachfolger war der dreizehnjährige Erzherzog Karl Joseph.

die aus dem Germanikum hervorgegangenen Suffraganbischöfe durchweg als eine Zierde und feste Stütze der Breslauer Kirche bewährt und ihre Rechte gegen die Übergriffe einer autokratischen Regierung mit Freimut und Standhaftigkeit verteidigt. War auch ihren Bemühungen nicht immer ein greifbarer Erfolg beschieden, so ist es doch für den heutigen Beschauer der damaligen schwachmütigen Zeiten eine wahre Herzenserquickung, aufrechte, gerade Männer zu treffen, denen bei aller Friedensliebe die Wahrung der geheiligten Rechte der Kirche mehr am Herzen lag als Fürsten- und Beamtengunst.

In einmütigem Zusammenarbeiten mit seinen Fürstbischöfen, unter denen besonders Martin Gerstmann und Andreas Jerin eine nachhaltige reformatorische Tätigkeit entfalteten, suchte Adam Weißkopf (1576—1602; † 1605) das tief gesunkene kirchliche Leben in der größtenteils dem Protestantismus verfallenen Diözese zu heben. Schon als Mitglied des Domkapitels hatte er tatkräftig mitgewirkt, das vom Trienter Konzil geforderte und schon lange angestrebte Klerikalseminar ins Dasein zu rufen und dadurch den berechtigten Klagen über die mangelhafte Vorbildung des schlesischen Klerus abzuhelfen. Um auch den Laien und den bereits in Amt und Würde stehenden Geistlichen die Segnungen einer wahren kirchlichen Reform zuteil werden zu lassen und die vielen Übel, an denen das Fürstbistum krankte, in ihrer ganzen Ausdehnung kennenzulernen, griff man zu dem altbewährten, aber ganz außer Gebrauch gekommenen Mittel der kanonischen Visitation. Als dieselbe 1579 durch die vier Archidiakone vorgenommen war, begleitete Weißkopf den Archidiakon Lindanus. Bezeichnend für die trostlosen religiösen Zustände, die infolge der Kirchenspaltung in Schlesien herrschten, ist folgender Zug. In Reichtal war vor 18 Jahren die Kirche neu gebaut, aber bisher noch nicht konsekriert worden. Pfarrer und Gemeinde baten den Weihbischof dringend um die Einweihung des Gotteshauses und um das Sakrament der Firmung, das seit Menschengedenken nicht mehr gespendet worden.

Weißkopfs Nachfolger war Georg Scultetus (Schulz), der erste Breslauer Hilfsbischof, welcher im Germanikum seine wissenschaftliche Ausbildung erhalten hatte. Ein grelles Schlaglicht auf die trotz aller Reformbestrebungen noch immer fortbestehenden Mißstände wirft ein eigenartiger Vorgang in seinem Leben. Obwohl Weltpriester und Domkapitular, wurde Scultetus am 6. Dez. 1596 im Widerspruch zu allen Ordenssatzungen auf dem Wege der Inspiration zum Abte des Prämonstratenserstiftes St. Vinzenz in Breslau postuliert. Die Wahl war eine Folge des geistlichen Notstandes, in dem sich das Kloster befand. Unter den Konventualen befand sich kein einziger, der geeignet schien, die verfallene Ordenszucht wiederherzustellen, wie der Konvent selber in dem nach Rom gesandten Wahlinstrument ausdrücklich hervorhob. Tatsächlich erfolgte die päpstliche Bestätigung bereits am 16. Februar 1597. Als der Gewählte nach längerer Verzögerung auch die Zustimmung des Kaisers erlangt hatte, erfolgte die feierliche Einführung in sein Amt. Der päpstlichen Vorschrift gemäß legte er das Ordenskleid an, legte die Gelübde ab und erhielt alsdann am 12. April 1598 die Benediktion. Der neue Abt rechtfertigte vollauf das in ihn gesetzte Vertrauen.

Mit Unterstützung des Apostolischen Stuhles säuberte er das Kloster von unwürdigen Elementen, traf heilsame Vorschriften zur Hebung der Ordenszucht und brachte Ordnung in die zerrütteten wirtschaftlichen Verhältnisse des Stiftes. Auf Vorschlag des Fürstbischofs Johann von Sitsch wurde Scultetus von Klemens VIII. zum Titularbischof von Lydda ernannt und am 6. Januar 1604 konsekriert. Auch als Weihbischof entfaltete er eine äußerst segensreiche Tätigkeit, ohne jedoch darüber die Angelegenheiten seines Stiftes zu vernachlässigen.

Eine hervorragende Stelle unter den Breslauer Suffraganen nimmt Karl Franz Neander ein, der in dreißigjähriger (1663—1693) unermüdlicher Hirtensorge Großes für die Erneuerung der schlesischen Kirche wirkte, die unter den Wirren und Stürmen des Dreißigjährigen Krieges unsäglich gelitten hatte. Seine außergewöhnlichen Fähigkeiten, seine umfangreichen Kenntnisse und vor allem die Liebenswürdigkeit seines Charakters hatten ihm schon frühzeitig den Weg zu hohen und wichtigen Ämtern gebahnt. Da der postulierte Bischof Erzherzog Leopold Wilhelm selber nur Minorist war, wählte er Neander zu seinem Stellvertreter in den Pontifikalhandlungen. Zweimal (1666/67 und 1677) nahm der Weihbischof in seiner Eigenschaft als Archidiakon von Breslau die kanonische Visitation seines Anteils vor, deren umfangreiche, sorgfältig abgefaßten Protokolle noch vorhanden sind und für Orts- und Diözesangeschichte, kirchliche Statistik und Rechtsgeschichte eine Fülle wichtiger Nachrichten enthalten. Während manche Gotteshäuser durch ihre gute Ausstattung und geschmackvolle Ausschmückung die sichtliche Befriedigung des Visitators weckten, trugen gar viele andere noch die Spuren des Dreißigjährigen Krieges und eine aus den Verhältnissen sich erklärende Vernachlässigung und bethlehemitische Armut zur Schau. „Das Sanktissimum war in der Regel im Ziborium aufbewahrt, zuweilen aber nur in ein Korporale oder in ein Papier eingeschlagen" (S. 166). Unter dem Titel eines Regierungspräsidenten wurde Neander 1670 auch mit der Stellvertretung des Fürstbischofs in der Leitung des Fürstentums Neiße betraut. Als dann 1683 der jugendliche Prinz Franz Ludwig von Pfalz-Neuburg, der bereits Deutschordens-Hochmeister, Bischof von Worms, Propst von Ellwangen und Kurfürst von Trier, später von Mainz war, auf Empfehlung des Kaisers auch noch zum Oberhirten von Breslau gewählt wurde, bestellte das Domkapitel am 1. Oktober 1683 den Weihbischof zum Administrator in spiritualibus. Außerdem bestätigte der neue Fürstbischof Neander in seinem Amt als Regierungspräsident und ernannte ihn gleichzeitig zu seinem Offizial und Generalvikar, so daß er eine ungewöhnliche Fülle von Gewalt in seiner Person vereinigte. Über diesen vielen Ämtern und Geschäften vergaß er nicht die Pflege des religiösen Lebens. Nach dem Zeugnis seiner Zeitgenossen war der Weihbischof ein äußerst frommer, mildtätiger, sanfter, für seinen Glauben und die Kirche von Eifer beseelter Mann. Fiebiger preist ihn als das Licht der katholischen Kirche Schlesiens, die Zierde des Vaterlandes und den Vater der Armen. Seinem echt priesterlichen Wirken entsprach sein frommer Tod. Das reiche Einkommen, das ihm aus seinen hohen Stellungen zufloß, verwandte er großenteils zu frommen und wohltätigen Stiftungen. Seinen Sinn für die Wissenschaft bekundete er durch zwei Vermächtnisse, die in gewissem

Sinne bis heute fortdauern. Er stiftete ein Kapital von 1000 Talern zur Besoldung eines eigenen Bibliothekars für die Kapitelsbibliothek. „Zeigt das Bibliothekslegat, wie tief durchdrungen Neander von dem Wert der Wissenschaft für die Aufgabe der Kirche war, so beweist seine eigene reiche Bibliothek, wie die Wissenschaft ihm selbst Herzenssache war" (S. 180).

Diese Bücherei — insgesamt 2953 Bände im Werte von 6397 Talern, 35 Weißgroschen und 9 Hellern — vermachte er dem Breslauer Jesuitenkolleg, bei dessen Auflösung sie größtenteils an die Universitätsbibliothek überging.

Welche Schwierigkeiten einem kirchentreuen Suffragan neben einem andersgesinnten Bischof erwachsen konnten, zeigt die Lebensskizze des Weihbischofs Elias Daniel von Sommerfeld, der im Alter von 33 Jahren für dieses Amt ausersehen wurde, das er 28 Jahre mit Auszeichnung bekleidete (1714—1742). Seine Eltern waren von Geburt protestantisch. Der Vater trat allerdings schon in der Jugend zur katholischen Kirche über und ließ mitten in einer völlig protestantischen Umgebung sämtliche Kinder katholisch erziehen; die Mutter dagegen verharrte bis zu ihrem Tode im protestantischen Bekenntnis. Sie starb, während ihr Sohn im Germanikum weilte. Als Fürstbischof Franz Ludwig den jungen Kanonikus in Rom zur Bestätigung vorschlug, rühmte er ihn als einen durch Sittenreinheit, ernste Lebensführung, Glaubenseifer und wissenschaftliche Bildung hervorragenden Mann. Sommerfeld entsprach vollauf den Erwartungen. Durch die Generalvisitation, die er im Auftrag des genannten Fürstbischofs in den Jahren 1718 bis 1723 fast ganz allein vornahm und die ihn durch alle Teile der Breslauer Diözese führte, hat er eine gewaltige Aufgabe gelöst. „Die Visitationsberichte mit den Reformdekreten für die einzelnen Kirchen sind in dreizehn mächtigen Folianten noch vollständig erhalten und bieten ein Riesenmaterial für die Beurteilung der Diözesanverhältnisse jener Zeit. Sie sind zugleich ein Ehrendenkmal für die Arbeitskraft, den kirchlichen Eifer und die pastorale Klugheit des Weihbischofs von Sommerfeld" (S. 206). Nicht minder groß sind die Verdienste, die er sich durch die Abfassung eines Diözesankatechismus und die Gründung des bis zur Stunde noch bestehenden und blühenden Alumnates erwarb. Kein Wunder, daß sich beim Tode des Fürstbischofs (1732) die Augen der Domkapitulare auf den verdienten, tatkräftigen Mann richteten. Sicherlich wäre ihm auch die Breslauer Mitra zugefallen, hätte nicht der Wiener Kaiserhof mit allen Mitteln der Gewalt die Wahl des Bischofs von Raab, des Kardinals Graf Sinzendorf, eines Sohnes des kaiserlichen Oberhofkanzlers und Ministers, durchgesetzt, der denn auch eine knappe Mehrheit, 13 von 24 Stimmen, erhielt. Die Wahl dieses kurzsichtigen und schwachen Hofmannes sollte bei dem Übergang Schlesiens an das protestantische Preußen der Kirche zum Verhängnis werden. Sein Verhältnis zum Kapitel gestaltete sich nie recht freundlich; namentlich richtete sich seine Abneigung gegen den Weihbischof, seinen Rivalen bei der Bischofswahl, dessen Lebensabend er durch sein eigenartiges Verhalten in der unerquicklichen Angelegenheit des Kanonikus Philipp Gotthard Schaffgotsch mit Bitterkeit erfüllte. Als dieser aller kirchlichen Gesinnung bare Mann sich am 6. März 1742 zum größten Ärgernis für die Gläubigen in die Breslauer Freimaurerloge aufnehmen ließ, weigerten sich die

übrigen Domherren einmütig, in Gemeinschaft mit ihm dem Gottesdienst beizuwohnen, da er als Mitglied einer geheimen Gesellschaft ipso facto der großen Exkommunikation verfallen sei. Sinzendorf war anderer Ansicht und wollte unter Androhung strenger Maßregeln die Kanoniker dazu zwingen. Daraufhin legte das Kapitel Berufung nach Rom ein und Sommerfeld reichte am 16. Mai des gleichen Jahres seine Resignation ein. Schon tags darauf ließ ihm der Kardinal deren Annahme melden und gleichzeitig mitteilen, daß er den Grafen Schaffgotsch von den Zensuren absolviert habe. Der Weihbischof konnte sich nicht enthalten, auf die Nichtigkeit einer solchen Absolution hinzuweisen, weil die Zensur dem Papste vorbehalten sei. Dadurch fühlte sich der in gallikanisch-febronianischen Ideen ganz befangene Kirchenfürst so verletzt, daß er seinem verdienten Hilfsbischof gereizt schrieb: „Wenn ein Alumnus bei der Prüfung im Kirchenrecht eine solche Ansicht vorbrächte, so würde er ihn nicht bloß einfach aus dem Alumnate entlassen, sondern mit Peitschenhieben davonjagen" (S. 218). Es sollte noch schlimmer kommen. Im Jahre 1743 ernannte Sinzendorf den Kanonikus Schaffgotsch, von dem er inzwischen die eidliche, aber nachweisbar unwahre Erklärung, in Zukunft der Freimaurerei zu entsagen, erlangt hatte, im Widerspruch mit allen kirchlichen Grundsätzen zu seinem Koadjutor. Wirklich gelangte der Graf nach dem Tode des Kardinals (1747) durch die Gunst des Königs, der in ihm ein gefügiges Werkzeug zur Verwirklichung seiner kirchenpolitischen Pläne sah, auf den Breslauer Bischofsstuhl. Er war indes weder ein treuer Diener der Kirche noch des Königs. Als Friedrichs Stern bei Kollin (1757) unterzugehen schien, ging der Fürstbischof zu den Österreichern über und knüpfte Verbindungen mit dem Kaiserhof an. Diese Untreue seines Günstlings trug wesentlich dazu bei, das Mißtrauen des Fürsten gegen seine katholischen Untertanen zu steigern. Aus dieser Stimmung heraus erflossen dann verschiedene der Kirche recht nachteilige Gesetze.

Die Geschichte der folgenden Weihbischöfe ist ebenfalls eng mit der Breslauer Bistumsgeschichte verwoben und bringt eine bunte Fülle spannender Ausführungen über die Säkularisation des Fürstbistums, die wessenbergianischen Bestrebungen einiger irregeleiteter Geistlichen, das unheilvolle Wirken des Professors Anton Theiner und des Oberpräsidenten Merckel, den Mischehenstreit unter dem später zum Protestantismus übergetretenen Fürstbischof Sedlnitzky und über den nun folgenden Aufstieg des kirchlichen Lebens, der sich vor allem an die Namen Diepenbrock und Förster knüpft, mit denen gleichgesinnte Weihbischöfe Hand in Hand gingen. Wir müssen es uns versagen, dem Verfasser auch noch in diese Zeiten zu folgen, und können dem Leser nur empfehlen, das warm geschriebene Buch, das so viel des Lehrreichen und Anregenden für gebildete Katholiken enthält, selber zur Hand zu nehmen. Es wird ihn in Stand setzen, manche Erscheinungen auf dem Gebiete des kirchenpolitischen und kirchlich-religiösen Lebens im vorigen Jahrhundert in ihrem tiefsten und letzten Entstehen zu begreifen und sachgemäß zu beurteilen.

Dem Verfasser gebührt das große Verdienst, das vorhandene Material übersichtlich zu einem einheitlichen Ganzen zusammengefaßt, die Forschung um ein gutes Stück weitergefördert und damit einen neuen Baustein zur Breslauer Bistumsgeschichte geliefert zu haben, an dem kein Nachfolger achtlos vorübergehen darf.

Richeza, Königin von Polen, Gemahlin Mieczyslaws II. Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Universität Freiburg in der Schweiz vorgelegt von **Stanislaus von Halko**, Lic. phil. 8° (XX u. 120 S.) Freiburg (Schweiz) 1914, Kommissionsverlag der Universitäts-Buchhandlung (O. Gschwend).

Mehr denn je hat das große Völkerringen die Augen weiter Kreise auf die jungen Staatengebilde gelenkt, die am Ostrande des Deutschen Reiches zu einem neuen Leben politischer Selbständigkeit auferstanden sind. Es ist nur zu natürlich, daß menschlicher Wissenstrieb den Fäden nachspürt, welche diese Randstaaten mit der westeuropäischen Kultur verbinden. War es Zufall oder Fügung, daß gerade im Jahre des Kriegsausbruches ein angehender polnischer Gelehrter uns eine Untersuchung über das Leben Richezas, der Gemahlin des Polenkönigs Mieczyslaws II., bot? Diese deutsche Frau auf dem polnischen Fürstenthron war vor dem Jahre 1000 geboren als die Tochter des Pfalzgrafen Ezzo (Ehrenfried) von Lothringen und seiner Gattin Mathilde, der Tochter Kaiser Ottos II. Beim Friedensschluß zwischen Kaiser Heinrich II. und König Boleslaw I. zu Merseburg (1013) ward sie mit dem polnischen Thronerben Mieczyslaw vermählt. Die Heirat trug einen wesentlich politischen Charakter. Sie sollte die Krönung und das Unterpfand für eine dauernde Freundschaft zwischen Polen und Deutschland sein und den östlichen Nachbarstaat enger mit dem Heiligen Römischen Reich deutscher Nation verbinden — Hoffnungen, die sich freilich nie verwirklichen sollten. Zeitlebens blieb Richeza eine Fremde am polnischen Hof, mit dessen Gewohnheiten und sittlichen Anschauungen sie sich nicht befreunden konnte. Die kriegerischen Verwicklungen zwischen ihrer deutschen Heimat und ihrem Adoptivvaterland warfen gar manchen Wermutstropfen in den Leidenskelch der hohen Frau. Nicht den bittersten. Die Untreue ihres Gemahls hatten schon frühe zu einer Entfremdung der Gatten geführt und die Familienverhältnisse recht mißlich gestaltet. So übertrug sie denn alle Liebe ihres mütterlichen Herzens auf ihren Sohn Kasimir, in dessen Seele sie von früh auf alle guten Eigenschaften zu entwickeln bestrebt war. Daß ihre Bemühungen nicht fruchtlos geblieben, bezeugt dessen späteres Leben.

Nachdem ein frühzeitiger, unaufgeklärter Tod Mieczislaw am 10. Mai 1034 dahingerafft hatte, übernahm Richeza die Regentschaft für ihren Sohn, der erst 18 Jahre zählte. Entbehrte sie auch der Königskrone — ihr Gemahl hatte im Frieden zu Merseburg (7. Juli 1033) darauf verzichten und dem Kaiser Vasallentreue geloben müssen —, so regierte sie doch als Enkelin eines deutschen Kaisers mit königlicher Würde. Besondern Wert legte sie auf die Ausbreitung der christlichen Religion und auf die Wahrung von Ehrbarkeit und Sitte. Hätten Willensstärke und ideales Streben genügt, so wäre Polen unter ihrer Leitung einer glänzenden Entwicklung entgegengegangen. Allein es fehlten ihr das Vertrauen und die Unterstützung der polnischen Großen, welche die deutsche Richeza für den Verzicht auf die Königskrone verantwortlich machten und ihren Einfluß auf die Regierungsgeschäfte mit scheelen Augen betrachteten. Sie zwangen zunächst die Fürstin, sich von der Regierung zurückzuziehen und dieselbe ihrem jugendlichen

Sohne allein zu überlassen, den sie dann nach ihren Wünschen zu lenken gedachten. Da sich ihre Hoffnungen nicht schnell genug erfüllten, scheuten sie auch vor einem Radikalmittel nicht zurück. Sie verjagten Mutter und Sohn (1036).

Die Vertriebenen begaben sich zunächst nach Sachsen, um den Schutz des Kaisers anzurufen. Konrad II. empfing Richeza aufs huldvollste und gestattete ihr, den Titel einer Königin von Polen in Deutschland weiterzuführen. Nach ihrer Verbannung erfüllte sich, was Boleslaw I. sterbend mit Seherblick vorausgeschaut: es kam in Polen zur völligen Anarchie und darauf zur Auflösung des Reiches. Erst 1039 gelang es Kasimir, über Ungarn und Rußland in sein Stammland zurückzukehren und mit dem Schwerte in der Hand das Erbe seiner Väter wiederzugewinnen, dessen staatliche und religiöse Wiedergeburt er in stiller, aber stetiger Organisationsarbeit betrieb.

So großen Anteil Richeza an den Bestrebungen Kasimirs nahm, nach Polen kehrte sie nicht mehr zurück; die Anwesenheit der deutschen Mutter hätte dem Sohne nur unnötige Schwierigkeiten bereitet. Von Sachsen aus begab sie sich an den Rhein auf das Familiengut Brauweiler, das ihr von ihrem Bruder Otto zum Nießbrauch überlassen worden. Gerade dieses Lieblingsbruders unerwarteter Tod (7. Sept. 1047) war es auch, der in dem Innenleben der Königin eine entscheidende Wendung herbeiführte. Nach der Überlieferung des Brauweiler Mönchs-Chronisten übte der Sterbefall einen so nachhaltigen Eindruck auf sie aus, daß sie von da ab ihr Leben völlig änderte. Sie wollte nun Gott auch das Opfer ihrer eigenen Person bringen. Ihren königlichen Schmuck samt allen Kleinodien legte sie am Altar der Klosterkirche nieder. Aus den Händen des Bischofs Bruno von Toul, des nachmaligen Papstes Leo IX., der als Vertreter ihres Bruders Hermann, des Erzbischofs von Köln, die Begräbnisfeierlichkeiten geleitet hatte, empfing sie den Schleier und trat damit in den Stand der gottgeweihten Frauen — der velatae — über. Einen Teil ihrer reichen Einkünfte bestimmte sie zur Errichtung eines neuen Klosters in Brauweiler an Stelle der alten Abteigebäude, während sie mit dem Rest ihrer Güter andere Kirchen und Klöster teils ausstattete teils neu gründete. Durch die vielen Prüfungen und Schicksalsschläge innerlich geläutert und verklärt, starb Richeza nach einem Leben reich an Werken der Frömmigkeit und Wohltätigkeit am 21. März 1063 auf dem Familiengut Saalfeld. In ihrem Testament hatte sie sich die Abteikirche von Brauweiler, wo ihre nächsten Anverwandten bestattet waren, als letzte Ruhestätte auserkoren. Allein auf Anordnung des Erzbischofs Anno ward ihre sterbliche Hülle mit königlicher Pracht nach Köln überführt und unter großer Feierlichkeit in der Kirche Maria ad Gradus beigesetzt. Dort ruhte sie bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts, da ihre Überreste in die Kölner Kathedralkirche übertragen wurden, wo ihr Grabmal nach vielen Wanderungen in der Kapelle des hl. Maternus seinen endgültigen Platz erhielt.

Der kölnische Geschichtschreiber Gelenius hat in seinem Werke Historia et vindiciae B. Richezae (Köln 1649) einige Zeugnisse darüber zusammengestellt, daß Richeza als Selige verehrt wurde; sie soll sogar in das Martyrologium der Heiligen eingetragen worden sein.

Das Hauptverdienst der hochgebildeten, kernigfrommen und leidensstarken deutschen Frau beruht in ihrer Rolle als Vermittlerin christlich-abendländischer Kultur für das noch teilweise heidnische Polen. Eine noch größere Bedeutung für ihr Adoptivvaterland erlangte sie durch ihren Sohn Kasimir, der durch sie der Herrscher wurde, der das gesunkene Polen zu heben wußte, der Restaurator Poloniae. **Wilhelm Kratz** S. J.

Kirchenrecht.

Die weitausschauende gesetzgeberische Tätigkeit des Pontifikates Pius' X. fand bereits mehrere zusammenfassende Darstellungen. Dahin gehört vor allem die verdienstvolle Arbeit: Die Reformen des Papstes Pius X. auf dem Gebiete der kirchenrechtlichen Gesetzgebung von Nikolaus Hilling. Bonn 1909 ff., Hanstein. Vgl. dazu Archiv für katholisches Kirchenrecht XCV, 1915 ff.

Die Gesetzgebung des Apostolischen Stuhles aus den zehn ersten Jahren des Pontifikates Pius' X. hat A. M. Micheletti gesammelt:

Ius Pianum. Synopsis chronologica argumentorum, analytico-synthetica, alphabetica, gentium, locorum ac personarum ad acta et decreta a SS. D. N. Pio P. X. P. M. in primo Sacri Principatus decennio lata, vel a SS. RR. Congregationibus, Officiis ac Tribunalibus promulgata. Augustae Taurinorum 1914. *L* 15.—

Der erste Teil dieser umfangreichen Sammlung bringt in 3086 Nummern den Inhalt der Erlasse in Form von Regesten, nach der Zeit des Erscheinens geordnet. Daran schließt sich als zweiter Teil die Angabe des Inhaltes der Stücke in alphabetischer Ordnung und je nach der Wichtigkeit des Gegenstandes in größerer Ausführlichkeit. Der dritte Teil enthält ausführliche Verzeichnisse der erwähnten Stücke nach deren Eingangsworten, über Ortsnamen, den Inhalt der Synopsis und die im Wortlaut mitgeteilten Erlasse. Das Ius Pianum ist ein gutes Nachschlagewerk für die kirchliche Gesetzgebung während des genannten Zeitraumes.

Micheletti hat außer dem Ius Pianum eine Reihe von Werken veröffentlicht, die sich mit den kirchlichen Vorschriften und den pädagogischen Grundsätzen über Erziehung und Ausbildung der Kleriker befassen (Freiburg i. Br., Herder; Rom, Regensburg, Pustet).

Das Buch De ratione studiorum in sacris Seminariis (XI u. 326 S. *L* 3.50) befaßt sich mit der Studienordnung in den Diözesanseminarien nach den neueren von Rom erlassenen Bestimmungen über diesen Gegenstand. Es soll sich mit der Arbeit über die geistliche Erziehung, über Leitung und Vermögensverwaltung der Seminare zu einem größeren Werke ergänzen. Die Studienordnung umfaßt den gesamten Studiengang von der Lateinschule bis zum Abschluß der theologischen Studien. Italienische Verhältnisse schweben dem Verfasser zunächst vor. Das Trienter Konzil war bei seiner Bestimmung über Errichtung und Einrichtung der Seminare von der Absicht geleitet, den Diözesen die Heranbildung des Klerus für die Erfordernisse der Seelsorge in genügender

Zahl und wissenschaftlicher Ausbildung zu sichern. Unter dem gleichen Gesichtspunkt behandelt M. den Lehrgang des Seminars. Dabei entgeht ihm nicht die Notwendigkeit der wissenschaftlichen Weiterbildung (S. 143 f.).

Die Leitung des Seminars, Bestellung der Vorstände und Lehrer, Aufnahme und Behandlung der Zöglinge werden in dem Bande De ratione disciplinae in sacris Seminariis besprochen (XVI u. 428 S. *L* 5.—). S. 69 f. äußert Micheletti im Anschluß an neuere Erlasse des Apostolischen Stuhles den Wunsch, die zukünftigen Priester möchten schon von früher Jugend an ihre Ausbildung im Seminar erhalten; wenigstens sollten sie die Jahre des theologischen Studiums dort zubringen, um mit der Aneignung des für ihren Beruf erforderten Wissens in die Übung der priesterlichen Tugenden eingeführt zu werden. Das neue kirchliche Rechtsbuch stellt im Kanon 972 den gleichen Grundsatz auf.

De rectore Seminariorum Clericalium (XV u. 534 S. *L* 5.—) befaßt sich, wie die Aufschrift sagt, mit dem Vorsteher des Seminars, seiner Amtsführung, seiner Stellung zu Mitarbeitern und Zöglingen. Für die gedeihliche Arbeit verlangt Micheletti mit Recht die finanzielle Sicherstellung des Seminars als Voraussetzung. Treu dem Grundsatz, dem gemäß das Seminar die Heranbildung der genügenden Zahl von Geistlichen für die Seelsorge der Diözese zur Aufgabe hat, wird vor dem Mißgriff gewarnt, aus unberechtigten Nebenabsichten die Zahl der Zöglinge über Gebühr zu vergrößern (S. 372 ff.)

De regimine ecclesiastico Religiosorum necnon Seminariorum (XIV u. 599 S. *L* 12.—) gibt Anweisungen für die Leitung von Ordenshäusern und Seminarien. Bei dem Hinweis, die völkische Eigenart in der Behandlung der Gemeinde zu beachten, wird eine kurze Kennzeichnung der in Betracht kommenden Völker gegeben. S. 306 behauptet Micheletti von dem sächsischen Volk, de Saxonica gente: „Sachsen heißen alle Völker, die heutigestags das Deutsche Reich und Österreich bilden, und alle, die aus diesen Gebieten nach andern Gestaden, sei es Europas oder Amerikas, wanderten." Des weiteren unterscheidet er die Deutschen und die Österreicher; erstere wieder in Deutsche des nördlichen und des südlichen Gebietes. Die Deutschen des nördlichen Gebietes: Borussi, Hannoveriani, Mecklemburgenses, zeichnet Micheletti nach ihrer körperlichen Erscheinung folgendermaßen: „Die meisten sind beleibt, mit flächsenem oder rotem Haar geschmückt, haben blaue Augen, weißes oder rötliches Gesicht, große und breite Hände und Füße; ihre Gliedmaßen sind mehr schwer als stark." Micheletti gibt nicht an, auf welche Beobachtungen er seine eigenartigen Behauptungen stützt.

De Superiore Communitatum Religiosarum (XVI u. 656 S. *L* 8.—). befaßt sich mit den Eigenschaften und Pflichten der Vorsteher religiöser Genossenschaften. Zum Belege der Aufstellungen werden zahlreiche Stellen aus kirchlichen Schriftstellern beigebracht. Gegen Gebrechen, die durch leidenschaftliche Veranlagung veranlaßt sind und auf deren Heilung der Vorgesetzte bei seinen Untergebenen bedacht sein muß, werden außer den moralischen auch physische Mittel in Vorschlag gebracht. So wird S. 181 gegen Stolz und Ehrsucht empfohlen: „Leichte Speisen, ausgiebiger Schlaf, Landaufenthalt, langandauerndes Spazierengehen." Die Erfolge seiner Behandlung erwähnt Micheletti nicht.

Die umfangreichen Arbeiten Michelettis auf dem Gebiete der Pädagogik geistlicher Anstalten bekunden großen Fleiß, bringen eine ansehnliche Zahl nützlicher Gedanken, die dem Leser manche Anregung bieten. Das Einzelne wird freilich nicht jedermanns Billigung finden und, wenn es auch an sich berechtigt erscheint, nicht allen Verhältnissen gleichmäßig entsprechen.

Bei der Gleichartigkeit des Gegenstandes kehren in den verschiedenen Büchern dieselben Gedankengänge wieder. Diese vielen Wiederholungen sollten bei einer Neubearbeitung vermieden werden.

Zur Würdigung des vatikanischen Kirchenrechts. Von Walther von Hörmann zu Hörbach. Innsbruck 1917, R. Grabner. (122 S.) *M* 3.—

Die Entwicklung des neueren Kirchenrechts wird hier in gedrängter, scharfer Form gezeichnet. Besondern Wert erhält die Arbeit durch die zahlreichen Anmerkungen, die eine Übersicht über Quellen und Literatur des neuzeitlichen kirchlichen Rechtes bieten.

W. v. Hörmann zeichnet das neueste Kirchenrecht als vatikanisches und sieht seine Eigenart in der Spiritualisierung des Rechtes, worin sich das neuere vom mittelalterlichen kanonischen Recht abhebt. Beide Auffassungen sind von U. Stutz vertreten in seiner kurzen Darstellung des Kirchenrechts wie in dem Werke:

Der neueste Stand des deutschen Bischofswahlrechtes. Kirchenrechtliche Abhandlungen, herausgegeben von U. Stutz, Heft 58. Stuttgart 1909, Ferdinand Enke. Vgl. diese Zeitschrift Bd. 93 (1917) 624 ff.

Stutz beleuchtet das Bischofswahlrecht nach kirchlichem und staatskirchlichem Recht und leitet seine Untersuchungen in den zahlreichen Exkursen auf manch andere Frage kirchenrechtlichen und kirchenpolitischen Inhaltes. In vielen Dingen wird der Leser ihm nicht zustimmen, wenngleich Fragestellung und die Art der Lösung wertvolle Winke enthalten.

Mit dem Kirchenrecht und Staatskirchenrecht des ganzen Deutschen Reiches befaßt sich Freisen in der Arbeit:

Verfassungsgeschichte der katholischen Kirche Deutschlands in der Neuzeit auf Grund des katholischen Kirchen- und Staatskirchenrechts dargestellt von Joseph Freisen. Leipzig und Berlin 1916, B. G. Teubner. gr. 8° (XXIV u. 455 S.) Geh. *M* 12.—; geb. in Leinw. *M* 14.—

Der Verfassungsgeschichte der katholischen Kirche nach katholischem Kirchenrecht und der karitativen Tätigkeit der katholischen Kirche sind kürzere Abschnitte gewidmet, während der weitaus größere Teil des Werkes sich mit der Darstellung der Verfassungsgeschichte der katholischen Kirche nach Staatskirchenrecht befaßt.

Das Mittelalter hielt trotz vieler Einzelbildungen an dem Grundgedanken der zwei Höchstgewalten fest: des Sacerdotium, vertreten durch den Papst, und des Imperium, vertreten durch den deutschen Kaiser. Als mit dem Ende des Mittelalters und namentlich seit der Reformation die Einheit des Heiligen Römischen Reiches der Entwicklung seiner Bestandteile zu selbständigen Staaten wich, die keine andere Gewalt neben oder über sich anerkannten, bildete sich das

Staatskirchenrecht. Jeder Staat nämlich bestimmte fortan die Rechtsstellung, welche die Kirche in seinen Grenzen einnehmen sollte. Diese Festsetzung ist in den einzelnen deutschen Bundesstaaten in der verschiedensten Weise erfolgt, indem die Schranken für die Kirche bald weiter, bald enger gezogen wurden (S. v).

Die staatliche Zersplitterung in Deutschland hatte zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts in der Auflösung des alten Reiches ihren Höhepunkt erreicht. Ihr gegenüber setzte die Einheitsbewegung ein und führte in der Gründung des heutigen Deutschen Reiches zum Ziele.

Auf staatskirchlichem Gebiete dagegen besteht die Zersplitterung fort. Zwar reichen manche Organisationen der Katholiken auf karitativ-religiösem, sozialem und kulturellem Gebiete jetzt schon über die Diözesen und Landesgrenzen hinaus. Die durch den Weltkrieg geschaffene Lage macht einen noch engeren Zusammenschluß der Katholiken Deutschlands „zu einer unabweisbaren Pflicht; denn nur so ist es möglich, in der gewaltigen Umwälzung ebenmäßig den Interessen der Kirche wie des deutschen Vaterlandes in ersprießlicher Weise gerecht zu werden. Es handelt sich dabei nicht um die Gründung einer katholischen deutschen Nationalkirche. Die katholische Kirche hat durch ihren verfassungsmäßigen Mittelpunkt in Rom einen kosmopolitischen Charakter; sie ist Weltkirche und kann deshalb niemals Landeskirche sein. Die protestantische Kirche dagegen hat eine internationale Organisation niemals erstrebt und erreicht, sie ist Volkskirche und zerfällt nach den Staatsgrenzen geschieden in einzelne Landeskirchen" (S. vi und vii).

Freisen hat bereits zahlreiche Arbeiten über das katholische Staatskirchenrecht veröffentlicht. Die umfangreicheren darunter sind: „Staat und katholische Kirche in den deutschen Bundesstaaten Lippe, Waldeck-Pyrmont, Anhalt, Schwarzburg-Rudolstadt, Schwarzburg-Sondershausen, Reuß-Greiz, Reuß-Schleiz, Sachsen-Altenburg, Sachsen-Koburg-Gotha" (2 Bde. Stuttgart 1906): U. Stutz, Kirchenrechtliche Abhandlungen, Heft 25—29. Ferner: „Das Militärkirchenrecht in Heer und Marine des Deutschen Reiches" (Paderborn 1913). In dem vorliegenden Werk kommt das Staatskirchenrecht aller Staaten des Deutschen Reiches zur Darstellung. Es ist eine fleißige, verdienstliche und für die Kenntnis der kirchlichen Verhältnisse im eigenen Lande ungemein nützliche Arbeit. An mehr als einer Stelle trägt Freisen herbe Urteile über Personen und Vorgänge sowie eigene Verstimmungen in die Verfassungsgeschichte hinein. Bei einer neuen Auflage wird der Verfasser gut daran tun, sich und seinem Buche zuliebe Derartiges wegzulassen.

Bei den einzelnen Staaten wird die kirchliche Entwicklung vor der Reformation, Entstehung der Diözese oder Zugehörigkeit zu einer solchen, kurz erwähnt; dann wird der Einfluß der Reformation auf den betreffenden Landesteil angegeben und die Lage der Katholiken bis zur neuesten Zeit geschildert. In weiten Gebieten schwand seit der Reformation das katholisch-kirchliche Leben vollends. Anderswo erhielten sich nur dürftige Reste aus der katholischen Vergangenheit. Erst die neuere Zeit führte wieder Katholiken, Kaufleute oder Industriearbeiter, unter die Andersgläubigen. Die an Zahl oft geringen Zugewanderten bildeten den Anfang der neuen Gemeinden. Unter unsäglichen

Schwierigkeiten mußten Vorurteile und gesetzliche Hindernisse überwunden werden, bis an Orten, wo einst weltbekannte katholische Stifte und Klöster standen, wieder eine arme Diasporagemeinde zustande kam. Nicht selten ist ihre Entstehung der opferwilligen, durch keine Schwierigkeit verzagenden Arbeit eines hochherzigen Laien zu danken. Die sachliche Darstellung läßt den Leser die Mühen und schweren Berufsarbeiten eines Seelsorgers dieser entstehenden Pfarreien ahnen und gibt ihm Einblick in die Tätigkeit und Notwendigkeit des Bonifatiusvereins.

Die Lesung des Freisenschen Werkes über die Verfassungsgeschichte der katholischen Kirche in der Neuzeit löst einen zweifachen Wunsch aus. Den einen, daß mit der Erforschung des Rechtes und der Zustände der Kirche des Mittelalters diejenige der kirchlichen Entwicklung Deutschlands in neuerer Zeit gleichen Schritt halte. Der andere Wunsch geht auf Beseitigung der Hemmnisse, die einer freien, dem Volkswohl dienlichen Entwicklung der im katholischen Glaubensleben liegenden Kräfte mancherorts in Gesetz und Verwaltung noch entgegenstehen.

Joseph Laurentius S. J.

Entwicklungspsychologie.

1. Die geistige Entwicklung des Kindes. Von Karl Bühler. Mit 26 Abbildungen im Text. gr. 8° (XVI u. 378 S.) Jena 1918, Fischer. *M* 10.—

„Das Geringe nicht zu vernachlässigen, aber es nicht für groß auszugeben; nur für das Große sich zu begeistern, aber im Kleinen getreu zu sein", diesen Wahlspruch Lotzes stellt Bühler an die Spitze seines prächtigen Buches über die Psychologie der ersten Kindheitsjahre. Es sind in der Tat Kleinigkeiten im Sinne des Erwachsenen, von denen die psychologischen Forschungen dieses Buches ausgehen: das Schreien und Lallen des Kindes, seine ersten Greif- und Strampelbewegungen, das sinnlose Gekritzel und dergleichen. Das Große aber, das hinter all dem steht, ist die Entwicklung des Menschengeistes, der sich aus diesen Kleinigkeiten die Werkzeuge seiner Befreiung und Betätigung schafft. Im Gegensatz zu den bisherigen, in sich zweifellos höchst wertvollen Materialsammlungen der Kinderpsychologie sucht nun Bühler namentlich die Rolle des Denkens in der Entwicklung des Kindes herauszuarbeiten. Das gibt seiner Arbeit eine straffe wissenschaftliche Haltung und läßt auf Schritt und Tritt neue Probleme wie Pilze aus dem Boden schießen. Es blitzt und wetterleuchtet in jedem Abschnitt des flott und klar geschriebenen Buches. Einige Dutzend arbeitsfroher Forscher könnte das Werk alsbald mit bedeutsamen Themen für neue Forschungen versehen.

Besonders reizvoll sind die Ausführungen über die Sprache, das Zeichnen und die Phantasie. Für letzteres Kapitel verwertet Bühler eine literarpsychologische Analyse der Kindermärchen, die seine Frau, Dr. Charlotte Bühler, auf seine Anregung hin geschickt und erfolgreich ausgeführt hat und die einen neuen Zugang zu dem fast verschlossenen Land der kindlichen Phantasie eröffnet.

Sehr angenehm berührt die konziliante Art des Verfassers, mit der er abweichenden Ansichten entgegenzukommen bemüht ist. In dieser Beziehung kann

ich dem Verfasser nicht überallhin folgen, aber eine herzliche Freude muß jeder Kundige empfinden, wenn er liest, wie Bühler den heftigsten Gegner aller Denkpsychologie, den Göttinger Psychologen G. E. Müller, als Wegebereiter eben dieser Denkpsychologie feiert. G. E. Müller hatte vor einigen Jahren namentlich Bühler und Külpe wegen ihrer denkpsychologischen Forschungen sehr, sagen wir einmal, temperamentvoll angegriffen. Bühler weist nun nach, wie gerade die Untersuchungen Müllers über die Erinnerungsgewißheit zur Annahme von Denkvorgängen einfachhin zwingen. Diese Ausführungen sind ein Muster vornehmster und fördernster Polemik.

Da wir uns mit Bühlers Arbeit auch bei der folgenden Besprechung noch zu befassen haben, wollen wir hier nur noch bemerken, daß sie ihre Leser keineswegs nur unter Psychologen und Pädagogen finden will. Der Philosoph wie der Sprachforscher, der darstellende Künstler und der Dichter werden sie zu ihrem Vorteil studieren. Aber auch die gebildete Mutter und Kindergärtnerin schöpft aus diesem Buche zum wenigsten Ehrfurcht und Begeisterung für ihre hehre Aufgabe, treue Hüterin der sich entfaltenden Menschenseele zu sein.

2. Intelligenzprüfungen an Anthropoiden I. Von W. Köhler. [Abhandl. der kgl.-preuß. Akademie der Wissenschaften. Phys.-math. Klasse. 1917.] Lex.-8° (213 S. mit Figuren und 3 Tafeln.) Berlin, Kgl. Akademie der Wissenschaften. Geb. *M* 9.50

Auf Anregung der Berliner Akademie wurde auf Teneriffa eine wissenschaftliche Station zur Erforschung der menschenähnlichen Affen gegründet. Eine ihrer Aufgaben war die Untersuchung der Intelligenz dieser Anthropoiden. In der vorliegenden Abhandlung berichtet nun W. Köhler über die Ergebnisse.

Der Grundgedanke aller mit den Affen angestellten Versuche war der: die Affen müssen auf einem Umweg zu ihrem Futter gelangen oder das Futter auf einem Umweg zu sich heranbringen. Dabei werden sie möglichst in immer neue Situationen versetzt, so daß weder ein angeborner Instinkt noch eine Dressur oder eine Lebensangewöhnung sie dabei unmittelbar leiten können. Die Ergebnisse sind überraschend. Die Tiere benehmen sich in den neuen Lagen so oder doch ganz ähnlich, wie sich auch ein Mensch benehmen würde. Nur einige Beispiele! Das Futter hängt hoch an der Decke des Käfigs. Das Klettern entlang den Wänden wird den Tieren nicht erlaubt; in der Ecke des Käfigs, einige Meter entfernt, steht eine Kiste. Nach einigem vergeblichen Bemühen mit Springen eilt der Schimpanse plötzlich auf die Kiste zu, zieht sie heran oder kantet sie gar herbei und erreicht von ihr aus das Ziel. Sind mehrere Kisten da, so wird unter Umständen ein ganzer Turm erbaut. Liegen in der Kiste schwere Steine, so daß der Affe die Kiste nicht fortbewegen kann, dann nimmt er die Steine zuvor heraus. Oder eine Banane liegt außerhalb des Käfigs. Das Tier bemüht sich vergeblich, sie mit einem Stock hereinzuholen. Da erblickt es an einer andern Stelle vor dem Käfiggitter einen längeren Stock. Es begibt sich von der Futterstelle weg, zieht mit dem kleineren Stock den größeren herein, kehrt zurück und bemächtigt sich jetzt mit dem größeren Stock der Banane. Ein andermal stehen ihm nur

zwei Bambusrohre zur Verfügung, die beide zu kurz sind. Nach längerem Zuwarten und einigen aussichtslosen Versuchen mit den kleinen Rohren fügt es die beiden Teile ineinander, und nachdem ihm dieses Verfahren geläufig ist, beißt es sogar das Ende des einen Stockes zurecht, wenn es nicht in die Öffnung des andern paßt. Das sind nur ein paar der Leistungen. Die Zuverlässigkeit der Beobachtungen steht außer Zweifel. Dressur und Nachahmung ist zum wenigsten für den Durchschnitt der Fälle ausgeschlossen. Was soll man dazu sagen? Alle herkömmlichen Argumente gegen den Tierverstand, die man aus dem Nichterkennen des Verhältnisses von Mittel und Ziel, aus der Nichtbereitung von Werkzeugen hernahm, scheinen entkräftet zu sein. Man kann es dem jugendlichen Gelehrten nachfühlen, wie er unter dem lebhaften Eindruck der unmittelbaren Beobachtung zu der Ansicht kommt, die Tiere erfaßten wirklich derartige Zusammenhänge und handelten einsichtig. Nach Köhler haben die Anthropoiden wirkliches Denken, das nur in seinem Umfang wegen des Mangels der Sprache und eines reichen Vorstellungsschatzes namhaft beschränkt ist. Es bleibt nach ihm zwar ein gewaltiger, aber kein wesentlicher Unterschied zwischen diesem tierischen und unserem menschlichen Denken. Aus dieser Überzeugung heraus legt er auch seiner fesselnden, geist- und witzsprühenden Darstellung keinen Zwang an und bewegt sich in Ausdrücken, die man bis heute als anthropomorph getadelt hätte.

Allein den überraschend hohen Leistungen der Tiere stehen merkwürdige Fehlleistungen gegenüber, Fehler, die nicht rein zufällig sind, sondern aus der inneren Anlage der Tiere hervorzugehen scheinen. Sind sie auf der Suche nach einem Stock, dann werden die unglaublichsten Dinge als Stock verwendet, Hutkrempe, Steine und selbst Kisten werden versuchsweise an das Käfiggitter herangebracht, um damit eine draußen liegende Frucht hereinzuangeln. Reicht der Stock nicht aus und bedarf er einer Ergänzung, so wird gelegentlich ein zweiter, ebenfalls zu kurzer Stock *auf* den andern gelegt oder ein Tuch wird noch gleichzeitig in die Hand genommen, als ob durch solches Verfahren die unzureichende Länge ersetzt werden könnte. Ferner bereiten gewisse einfache Formen den sonst so geschickten Tieren merkwürdig große Schwierigkeiten. Ist ein Stock an einem Ende mit einem Ring versehen und der Ring über einen Stift gestreift, so hebt der Schimpanse den benötigten Stock nicht einfach ein wenig in die Höhe, sondern zerrt mit aller Gewalt in der Richtung auf sich zu, bis Stock, Ring oder Stift zerstört sind. Im Laufe vieler Versuche lernen die begabteren Tiere freilich auch von selbst den Stock abzuheben, allein das ist kein einsichtiges Lernen, sondern ein durch den Zufall bedingtes, rein assoziatives. Wichtiger aber als all dieses ist, daß die Tiere trotz ihrer scheinbaren Intelligenz selbst in *den* Dingen keine spontanen und dauernden Fortschritte machen, in denen sie aus sich selbst heraus überraschende Anfangsleistungen zustande brachten. Sie bauen zwar schließlich Türme von vier Kisten und erlernen das in verhältnismäßig kurzer Zeit, aber sie gewinnen selbst im Verlauf von zwei Jahren keinen Begriff davon, was es heißt: eine Kiste ruht auf der andern. Wenn nur die obere Kiste nicht wackelt, dann wird der Bau bestiegen trotz mancher üblen Erfahrung; wackelt die obere Kiste auch nur ein wenig, so wird an ihr herumgeschoben, und würde dadurch auch die beste Auf-

stellung zerstört. Und zu alledem: die Anthropoiden haben es in Jahrtausenden zu keinem Kulturfortschritt gebracht, der sich auch nur im entferntesten mit den Fortschritten der primitivsten Menschen vergleichen ließe.

Beide Gruppen von Tatsachen, die, welche für den Anthropoidenverstand sprechen, wie die letztgenannten, müssen erklärt werden. Es fragt sich nur, welche Erklärung mehr befriedigt: diejenige, die mit Annahme einer Intelligenz die Fehlleistungen aufhellen, oder diejenige, die ohne die Hypothese der Intelligenz die Geschicklichkeiten der Tiere deuten will. Köhler versucht das erstere: den Anthropoiden mangelt die Sprache und ein reicher Vorstellungsschatz; sie sind mehr Gegenwartswesen und nützen darum die Vergangenheit nicht aus. Dieser Erklärungsversuch kann nun durchaus nicht befriedigen. Vor allem muß der Mangel einer Sprache ganz außer Betracht bleiben. Vom extrem entwicklungstheoretischen Standpunkt aus hat ja auch dem Menschen ursprünglich die Sprache gefehlt: dank seiner Intelligenz hat er sie sich geschaffen. Hätte der Affe Intelligenz, so fehlten ihm die Ausdrucksmittel nicht: die Schimpansen Köhlers vergnügen sich sogar mit Malen. Es müßte ihnen ein leichtes sein, auf diesem Wege eine Schriftsprache zu erfinden. Es bleibt also nur der Vorstellungsmangel. Allein dieser ist durchaus nicht bewiesen, sondern ad hoc von Köhler angenommen. Gewiß verfügen die Anthropoiden nicht über so viele und so gut ausgearbeitete Vorstellungen wie der Mensch. Daß sie aber einfach Gegenwartswesen seien, das widerlegen gerade die Köhlerschen Beobachtungen am besten. Überdies ließe sich die räumliche und zeitliche Spannweite des Vorstellungskreises leicht dadurch ersetzen, daß der jeweilige Erkenntnisfortschritt in äußeren Leistungen festgelegt wird: Naturgemäß hantieren die Affen mit dem Stock; die Einsicht, daß ein zugespitzter oder sonstwie verbesserter Stock zweckdienlicher ist, könnte ja durch die Anfertigung eines solchen Werkzeuges objektiviert werden, und an dem so verbesserten Stock könnte eine neue Einsicht weitere Verbesserungen anbringen usf. Also die Erklärung Köhlers reicht nicht aus. Nimmt man nun die häufige Erfahrung hinzu, daß psychische Leistungen, die der Selbstbeobachtung nicht zugänglich sind, die mannigfachsten Deutungen zulassen, so wird die Position Köhlers noch ungünstiger. Gewinnen wir aber erst eine gewisse Distanz zu den anfangs verblüffenden Berichten und stellen den einzelnen unerwarteten Leistungen der Tiere die Tatsache des Jahrtausende währenden geistigen Stillstandes dieser Spezies gegenüber, der nicht wie bei dem primitiven Menschen überwunden werden kann, so sind wir zu dem wissenschaftlichen Urteil berechtigt: die Handlungsweisen des Schimpansen *können nicht einsichtig sein*, auch wenn wir uns außerstande sähen, sie im einzelnen zu erklären.

Auch Bühler, der sich in seiner Kinderpsychologie eingehend mit den Köhlerschen Versuchen beschäftigt, glaubt nicht an die Einsicht der Anthropoiden. Er versucht vielmehr eine geistvolle Erklärung ihres Verhaltens. Im Bewußtsein der Tiere, so meint Bühler, entsteht durch die eigenartige Situation, in der ihnen das Futter erscheint, die Vorstellung von der *Endsituation*, in der sie sich des Futters bemächtigen. So müssen wir uns ja auch das Verhalten des Hundes erklären, der sofort aus dem Zimmer ins Freie läuft, wenn wir ihm durchs Fenster Futter

in den Außenraum werfen, ohne daß er sehen kann, wohin das Futter fällt. Und doch wird niemand hier einsichtiges Verhalten annehmen. Dazu kommt aber bei den Anthropoiden noch ein weiteres. Haben sie sich so „in Gedanken" in die Endsituation versetzt, dann haben sie „Einfälle", sie machen Erfindungen, wie sich Bühler ausdrückt. Das heißt: ohne intelligente Überlegung fällt ihnen rein assoziativ die Vorstellung eines zweckdienlichen Hilfsmittels ein, und plötzlich stürzen sie auf das Hilfsmittel los, das nunmehr mit dem eigentlichen Ziel ein Ganzes bildet. Daß ihnen jedoch diese Vorstellungen kommen und sie sich dem erweiterten Ziele zuwenden, das rührt letztlich von ihren Fundamentalinstinkten her. Diese Erklärung dürfte den Tatsachen im wesentlichen genügen. Vielleicht sind sogar die „Einfälle" entbehrlich. Wir wollen versuchen, diesen Gedanken näher auszuführen.

Legt man z. B. vor ein hungerndes Pferd Futter außer Reichweite, läßt jedoch ein Seil, woran das Futter gebunden ist, bis zu dem Pferde heranliegen, so wird das Pferd gleichwohl verhungern. Es ist eben von der Natur mit keinem Instinkt versehen, sich seine Nahrung auf diesem Wege zu verschaffen. Dem auf das Baumleben angewiesenen Affen hingegen hat die Natur den Trieb mitgegeben, nicht nur nach Früchten zu haschen, sondern auch nach den schwanken Zweigen zu greifen, an denen die Früchte hängen, und das war notwendig, sonst müßte der Affe verhungern. Legt man nun, wie Köhler es tat, Früchte außer Reichweite vor die Schimpansen und führt einen Faden von ihnen bis zum Tier hin, *dann gewinnt der Faden*, wenn er nur wenigstens scheinbar mit der Banane verbunden ist, den *Funktionswert* eines Astes, und der Affe zieht die Frucht herein. Zu dieser Annahme sind wir durch die analoge Feststellung Köhlers berechtigt, daß für den Affen, der einen Stock benötigt, alles Längliche den Funktionswert eines Stockes gewinnt. Es ist das, vermute ich, die aus den Gedächtnisversuchen bekannte Erscheinung der Substitution. So mag er auch hie und da einen kräftigeren seitlichen Ast heranziehen, wenn er über sich im Baum, doch außer Reichweite, eine lockende Frucht erblickt. Er braucht den Ast, um eine Stufe höher zu klettern. Ist nun in seinem Käfig ein Ziel hoch angebracht, so kommt dem Tier die Vorstellung der Endsituation, wo er die Frucht ergreift. Wie in seinem Baumleben sieht es sich in dieser Situation nach einem seitlich unterstützenden Ast um, erblickt die Kiste: sie gewinnt plötzlich den Funktionswert des unterstützenden Astes (gerade wie nach Köhler alle möglichen Dinge, Leitern, Steine und selbst ein Gummischuh, den Funktionswert der Kiste gewinnen) und wird herangezogen. Wir haben es also nicht mit gebrauchsfertigen Instinkten zu tun, wie sie Bienen und Ameisen besitzen, sondern mit gewissen Fundamentaltrieben, die eine große Variationsbreite haben. Bühler bemerkt mit Recht, daß man erst nach genauer Kenntnis der Instinkte des Schimpansen seine Leistungen richtig bewerten kann. So staunt der Leser über die Intelligenz des Tieres, das einen Strohhalm durch Zusammenfalten versteift, um ihn als Stock benutzen zu können, und verwundert sich anderseits über die Torheit, mit der es einen Lappen als Stock verwenden möchte. Das Rätsel löst sich, wenn wir vernehmen, daß die Affen einen sehr starken Instinkt zum Nestbauen haben.

Worin besteht nun der prinzipielle Unterschied zwischen einer einsichtigen und einer nicht einsichtigen Handlungsweise? Welche Erkenntnisfunktion muß zu dem sonst allgemein angenommenen Geistesleben der Tiere hinzukommen, damit es sich zu der Stufe des menschlichen erhebt? Wasmann verlangte die Fähigkeit zu schließen. Bühler die Fähigkeit zum Urteilen, Köhler die Fähigkeit der Beziehungserfassung. Ich stimme Köhler bei, vielleicht mit dem Unterschied, daß ich die Beziehungserfassung noch viel primitiver nehme als Köhler. Wo immer die einfachste Beziehungserfassung nachgewiesen wird, da spreche ich von Denken im eigentlichen Sinne, da finde ich keinen wesentlichen, sondern nur noch einen graduellen Unterschied des geistigen Lebens. Es dürfte sich lohnen, über diese Frage in einen Gedankenaustausch mit Bühler einzutreten.

Zunächst ist der Begriff der Beziehungserfassung zu klären. Bühler gibt zwar in § 9 eine gute Erläuterung, aber im späteren Verlauf wird die dort vollzogene scharfe Scheidung wieder verwischt durch den häufigen Gebrauch des vieldeutigen Ausdruckes: „eine Beziehung verschafft sich Geltung im Bewußtsein". Ebenso befremdet, daß der Kern des dem Assoziationsmechanismus übergelagerten Denkens im Urteil gefunden wird (S. 308). Erläutern wir darum zuerst einmal, wie sich eine objektiv gegebene Beziehung, ein Sachverhalt Geltung verschaffen kann. Vorab außerhalb des Bewußtseins rein physikalisch: das beladene Lasttier wird von der schwereren Bürde mehr bedrückt, seine Gelenke werden fester aufeinandergepreßt als von einer weniger schweren. Zweitens ohne Bewußtsein rein physiologisch: der Frosch ohne Großhirn reagiert auf den stärkeren Reiz anders, lebhafter als auf den schwächeren. Drittens auf dem Weg des Bewußtseins ohne Beziehungserfassung: das Tier verhält sich einer angenehmen Speise gegenüber anders als einer unangenehmen; die Hühner bevorzugen Reis vor Weizen. Ohne Beziehungserfassung reagieren sie dank ihrer inneren Anlage anders auf den einen als auf den andern Reiz. In ihrem Bewußtsein ist beim Verkosten des Reises ein anderer Inhalt als beim Verspeisen des Weizens, ersteres ist von einem Lustgefühl höheren Grades begleitet als letzteres. Aber zur Erklärung ihres Verhaltens ist es durchaus nicht notwendig, anzunehmen, die Tiere erfaßten auch diesen Unterschied. Er verschafft sich in ihrem Bewußtsein Geltung, aber dazu braucht dort nicht ein Erlebnis angenommen zu werden, das, in Worte gekleidet, besagte: Reis besser als Weizen. Wir können noch weitergehen. Man hat bekanntlich Hunde abgerichtet, auf bestimmte Töne zu reagieren. Nehmen wir einmal an, es gelänge, Hunde auf bestimmte Tonunterschiede zu dressieren, z. B. auf den Quintenschritt. Auch dazu braucht nicht mehr als ein rein sinnliches Phänomen angesetzt zu werden. Das Intervall als solches kann charakteristische Eindrücke oder Gefühle hervorrufen, auf die das Tier reagiert, wie ja auch der Kontrast von warm und kalt zweifellos auf das Tier einwirkt. Endlich haben wir die eigentliche Beziehungserfassung, die Einsicht: Reis angenehmer als Weizen. Sie setzt ein Zusammenbringen zweier Bewußtseinsinhalte voraus, vielfach einen Vergleich: der eine Gegenstand wird im Hinblick auf einen andern betrachtet und seine Beziehung zu ihm wird erkannt. Diese Beziehungserkenntnis ist keineswegs an die Sprache gebunden. Sie braucht auch nicht ganz und gar im Abstrakten zu liegen, aber sie kann, wie ich schon früher zu zeigen versuchte[1], nicht rein aus anschaulichen Inhalten verstanden zu werden. Darum erblicke ich spätestens

[1] Das schlußfolgernde Denken 436 ff.

an dieser Stelle den Schnitt zwischen dem rein sinnlichen und dem höheren Gegenstandsbewußtsein und spreche dem Tier wahre Intelligenz zu, wenn nachgewiesen wird, daß in seinem Bewußtsein jemals das Erlebnis ist: A ist besser oder länger als B, oder auch: A liegt neben B.

Bühler nimmt eine andere Stellung ein. „... daß Sachverhältnisse das Verhalten der Affen bestimmen. Das halte ich für durchaus beweisbar und für einen wichtigen Anfang des Denkens." Offenbar versteht Bühler „bestimmen" in der letzten der von uns aufgezeigten Weisen, als eigentliches Erkennen der Sachverhalte. Das will er aber noch nicht Einsicht nennen, sondern „man müßte beweisen, daß die Schimpansen Urteile bilden", bevor man ihnen menschliche Intelligenz zuschreiben kann. Was muß nun nach Bühler zur Erfassung eines Sachverhaltes hinzukommen, damit wir ein Urteilserlebnis haben? ... „nach unserer Auffassung eben vor allem die Überzeugung" (S. 281). Und was ist diese Überzeugung? Die Einsicht in die Begründung des Urteils (S. 253 ff.). „Denn nur jene Einrichtung der spezifischen Urteilsableitung und Urteilsbegründung ... ist imstande, die weitgehende Befreiung des Geistes von der Augenblickssituation, wie wir sie am Menschen sehen, zustande zu bringen" (S. 281).

Wir wollen hier nicht die Urteilstheorie Bühlers prüfen — ich sehe das Kernerlebnis des Urteils nicht in der Gewißheit, sondern in der Setzung, der Behauptung eines Sachverhaltes —, wir fragen uns vielmehr: 1. Sind Beziehungserfassungen in unserem Sinne zur Erklärung des Verhaltens der Schimpansen notwendig? Denn nur so kann man ihr Vorhandensein beweisen. 2. Ist wirklich das Erlebnis der Gewißheit, die Einsicht in den Begründungszusammenhang das Prinzip des menschlichen Fortschrittes, das befreiende Moment des Geistes von der Augenblickssituation?

Die erste Frage ist sicher zu verneinen. Erklärt ja doch gerade Bühler die Leistungen der Schimpansen, wie wir und doch wohl auch er selbst meint, hinreichend aus den echten Einfällen. „Der Einfall im prägnanten Sinne des Wortes ist eine blinde, d. h. uneinsichtige Leistung des Assoziationsmechanismus" (S. 279). Und wir dürfen hinzufügen: Die Leistungen der Schimpansen *können nicht auf Beziehungserfassungen beruhen*. Denn sonst ergibt sich der Widerspruch, daß auf der einen Seite eine überaus große Zahl geläufiger und verhältnismäßig hochstehender Beziehungserfassungen zu beobachten ist, während in andern Fällen ein merkwürdiges Versagen dieser Fähigkeit eintritt.

Wir fragen zweitens: Ist in dem Gewißheitserlebnis ein neues, befreiendes Moment gegeben, das in der Beziehungserfassung nicht enthalten wäre? Was muß z. B. zu der echten Beziehungserfassung „A größer als B", die an anschaulichen Inhalten gewonnen wird, noch hinzukommen, damit diese Erkenntnis auch gewiß sei? Eine solche Beziehungserfassung braucht zunächst gar keine Gewißheit: sie ist weder gewiß noch ungewiß, sie ist unbezweifelt. Sie kann nur noch *eine* Art der Gewißheit erlangen, nämlich die allgemein philosophische, indirekte: wenn solche unmittelbare Relationserfassungen falsch sein können, dann ist überhaupt am Denken zu verzweifeln. *Dieser* Zuwachs an Gewißheit kann natürlich nicht das befreiende Moment in der geistigen Entwicklung sein. Wenn es darum für die Beziehungserfassungen am Anschaulichen keine weitere Begründung gibt, dann ist nicht einzusehen, warum sich auf solchen Einsichten nicht weitere Erkenntnisse und Fortschritte aufbauen sollten.

Denkt Bühler aber nur an einen *mittelbaren* Begründungszusammenhang, so ist einmal zu beachten, daß, ehe ein solcher möglich ist, schon mancher Fortschritt

gemacht sein muß. Sodann enthält der Begründungsvorgang, wie ich zu zeigen versucht habe[1], im wesentlichen nichts anderes als Gedächtnisleistungen und Beziehungserfassungen, und zwar genügen für viele Gebiete rein anschauliche Gedächtnisleistungen. Voraussetzung ist freilich noch ein gewisser Umfang des Bewußtseins. Aber diesen Faktor macht auch Bühler für den Erkenntnisfortschritt nicht verantwortlich. (Bei den Affen dürfte er in hinreichendem Maße vorhanden sein.) Somit ist es wiederum die Beziehungserfassung, auf die wir als Prinzip des Fortschrittes stoßen, und darum ist es unwahrscheinlich, daß ein Wesen, dem diese Fähigkeit überhaupt geschenkt ist, ohne Fortschritt bleiben kann.

Durchmustert man endlich die ersten Fortschritte im geistigen Leben des Kindes, von denen uns Bühler so anziehend berichtet, so z. B. die ersten Entdeckungen am Spiegel (S. 73 u. 106), die erste einsichtsvolle Namenverwendung (S. 114 ff.), das animistische Verhalten des Kindes (S. 105), die spontane Entdeckung von Ähnlichkeiten in den Zeichenprodukten und ihre Benennung (S. 137) u. a. m., alles Erlebnisse, die wirklich eine Befreiung aus der Augenblickssituation bedeuten, so gewinnt man durchaus nicht den Eindruck, als ob da regelmäßig ein Urteils- oder ein Gewißheitserlebnis hätte vorausgehen müssen. Dagegen ist keiner dieser Fortschritte möglich ohne eine Beziehungserkenntnis. An diesen Beispielen ersieht man aber auch, wie einschneidend die hohe Bewertung des Urteilserlebnisses für die ganze Auffassung der frühkindlichen Entwicklung wird. Sie war auch, nebenbei gesagt, daran schuld, daß Bühler bei Besprechung des Schließens nur den Syllogismus berücksichtigte und die sog. unmittelbaren Folgerungen ausschloß, wodurch er sich für sein späteres Kapitel über die Entwicklung des Denkens mancherlei entgehen ließ.

Übrigens scheint Bühler doch wieder unserer Grundauffassung zuzustimmen, wenn er die Stelle, wo die Einsicht in der fortschreitenden Entwicklung entspringen muß, mit den Worten bezeichnet: „Dort, wo es gilt, in neuen Situationen die Brauchbarkeit eines Mittels (Werkzeuges) zur Erreichung eines gegebenen Zieles zu erkennen“ (S. 305). In einer solchen Situation befindet sich z. B. der Schimpanse, der vor seinem Käfig einen ausreichend langen Stock liegen sieht. Zu der Erkenntnis der Brauchbarkeit dieses Werkzeuges dürfte doch auch Bühler weder Urteils- noch Gewißheitserlebnisse verlangen. Es bleibt also wiederum nur die Beziehungserfassung übrig, die wir nach dem Gesagten allerdings beim Affen nicht voraussetzen.

Haben wir im allgemeinen das Richtige getroffen, dann müssen wir den beiden geistvollen Forschern für einen wichtigen Erkenntnisfortschritt danken. Einmal sehen wir jetzt in der Beziehungserfassung den Angelpunkt des gesamten intellektuellen Lebens. Ich hoffe andern Ortes zu zeigen, wie auf der Beziehungserfassung die Dingauffassung, die Kategorien, die Begriffe (bei Bühler finde ich S. 264 denselben Gedanken, nur daß er auch hier statt der Beziehungserfassung die Urteilsfunktion einführt), die Gestaltwahrnehmung und der Unterschied zwischen Wahrnehmung und Vorstellung beruht. Zweitens wissen wir, was wir aus unserem Geistesleben auf jeden Fall wegnehmen müssen, um uns einigermaßen eine Vorstellung von dem Seelenleben der Tiere zu machen. In dieser Hinsicht gelangen wir auf anderem Wege zu einer erfreulichen Übereinstimmung mit den trefflichen Untersuchungen von H. Volkelt „Über die Vorstellungen der Tiere“ (1914), die den Tieren die Dingerfassung absprechen und nach unserer

[1] A. a. O. S. 280 u. 288 ff.

Deutung der Köhlerschen Versuche, grundsätzlich wenigstens, auch auf die Menschenaffen anwendbar sind. Endlich geben uns die fein erdachten Versuche Köhlers ein anschauliches Bild von dem, was die rein sinnliche Vorstellungswelt, verbunden mit einigen angebornen Instinkten, zu leisten vermag.

Johannes Lindworsky S. J.

Pädagogik.

Erziehungsaufgaben des Neuen Deutschlands. Von Otto Baumgarten. 8° (213 S.) Tübingen 1917, Mohr. *M* 3.—

Aus der Flut der jüngsten pädagogischen Literatur ragen diese fünfzehn Vorlesungen des Kieler Theologen hoch empor. Setzen sie sich doch mit den Erziehungsproblemen, die uns auf der Seele brennen, auseinander in wahrhaft plastischer Sprache und mit einer Überfülle anregender Gedanken. Vorbildlich ist, wie hier scharfe Gegensätze sich ausgleichen. Baumgarten ist Idealist, der an Ewigkeitswerte, an ihre Werbekraft und Erfüllbarkeit glaubt; dabei aber bekennt er sich zu einem energischen Realismus, der sich innerhalb der Grenzen des durchschnittlich Erreichbaren hält (S. 7). Baumgarten ist Aristokrat, nicht des Blutes, aber des Edelmenschentums oben und unten, überzeugt, daß nur eine Auslese zu den steilen Höhen des Ideals emporgeführt werden kann; er hat aber auch eine demokratische Ader, der Hauptteil seines Buches ist der Erziehung des Volkes geweiht. Baumgarten hat endlich den Mut der Überzeugung, auch gegen den Terror der Zeitströmung, und scheut vor scharfen Verdikten nicht zurück. Aber er verlangt und übt auch verständnisvolles Eingehen auf die Ansichten des Gegners, seelischen Takt gegenüber seiner Überzeugung und Ehre. So hat er uns ein Buch geschenkt, das man mit Genuß und reicher Anregung liest. Hätten wir ihrer nur viele! Es stünde besser um den konfessionellen Frieden, um gegenseitiges Verstehen und gemeinsame Arbeit.

Aus dem reichen Inhalt sei kurz angeführt, daß Baumgarten für das Frauendienstjahr, aber gegen das Frauenstimmrecht ist; daß er die Einheitsschule, die Höherschraubung der Volksschule, einen gemeinsamen Lehrerstand ablehnt; daß er gegen den überspannten Nationalismus, gegen „die Dogmatisierung des Deutschen", scharf Front macht. Auf weiteres Interesse hat Anspruch seine Stellung zum Bevölkerungsproblem, zur sexuellen Frage, zum Katholizismus.

Der dauernde Rückgang der Geburtenziffer macht ihm schwere Sorgen. Wenn er die Ursachen außer im Sinken des Glaubens und den Begleiterscheinungen unserer Hochkultur auch in einem gesteigerten Verantwortlichkeitsgefühl gegenüber der Zukunft des Nachwuchses und in einer steigenden sittlichen Empfindlichkeit der Eheleute findet, so mag das in manchen Fällen ebenso wahr sein, wie es sicher ist, daß die Stärke eines Volkes nicht in der Zahl als solcher, sondern in seinen sittlichen Eigenschaften liegt. Aber eben deshalb hätte eine grundlegende Unterscheidung gemacht werden müssen. Enthaltsamkeit in der Ehe, aus edeln Gründen geübt, ist erlaubt, ja sittlich heldenhaft. Aber nur den Sinnengenuß suchen, und hindern, daß Gottes Schöpfersegen das Wunder der Menschwerdung erneuere, das ist ein frevelhafter Eingriff in das Heiligtum der Natur, ein

Axthieb, geführt gegen die Wurzeln der sittlichen wie der physischen Volkskraft. Und darum, so notwendig eine gesunde Wohnungspolitik, Zurückdrängung des Luxus und andere Reformen sein mögen, das Haupt-, ja das einzig wirksame Mittel bleibt die Wiederbelebung des praktischen Christentums. Sehr glücklich ist die Behandlung der sexuellen Frage. Mit hohem sittlichen Ernst wendet sich Baumgarten gegen jene doppelte Moral, die dem jungen Manne erlaubt, was sie dem Mädchen unbedingt verbietet, die sein Kapitulieren vor dem Trieb nicht nur entschuldigt, sondern geradezu als notwendig erklärt. Nein, erklärt er, die Unversehrtheit ist möglich, wenn man nur auf die höchst überflüssigen Reizungen der Sinnlichkeit durch übermäßigen Alkoholgenuß, scharfe, pikante oder zu viel Speise, zu enge, schlecht sitzende Kleidung, prickelnde Lektüre und Geselligkeit verzichten will. Ja, „zum Edelmenschen muß in einem geschlechtlich gesunden Volke gezählt werden die Unbeflecktheit des eigenen und Nichtbefleckung des andern Geschlechts und das Erleben der Ehe als eines heiligen Geheimnisses" (44). Darum haben vor allem die Mütter die erhabene Aufgabe, der Kinder Schamhaftigkeit und Keuschheit wie ein Kleinod zu schützen. Der Staat aber muß „mit der durchschnittlichen Herrschaft des unbeherrschten Triebes rechnen und danach streben, das Versuchungsgebiet tunlichst einzuengen und die Folgen seiner illegitimen Befriedigung möglichst abzuschwächen" (50.) Auf einen sehr wunden Punkt legt er den Finger, wenn er über die Zustände beim Militär klagend die Forderung erhebt: „Es muß vor allem bei den akademischen und militärischen Volkserziehern das unbegründete Vorurteil gebrochen werden, als ob sexuelle Selbstbeherrschung eine utopische und naturwidrige Forderung aszetischer Leute sei" (52).

Sehr sympathisch berührt die vornehme, objektive Beurteilung katholischen Wesens und Lebens. Leise Sorge klingt aus der Konstatierung, daß der Katholizismus während des Weltkrieges seine Macht ungemein verstärkt hat und im kommenden Mitteleuropa wohl noch weiter verstärken wird. „Der Katholizismus, eines der stärksten Organisations-, Massengliederungsprinzipien der Weltgeschichte, hat im Felde und Daheim wie noch nie gezeigt, daß er in seiner Vereinigung mit dem deutschen Geist eine wirkliche Beherrschung des Massengeistes bewirkt. Er hat Weltoffenheit und elastische Anpassungsfähigkeit genug, um den Bedürfnissen des modernen sozialen Lebens, auch des steigenden Staatssozialismus und der naturwissenschaftlichen Technik weit entgegenzukommen" (108). Er gesteht ihm ruhig sein Recht auf die konfessionelle Schule zu; es handle sich hier nicht, wie unkirchliche Laien es meist auffassen, um die Sicherung des konfessionellen Religionsunterrichtes, sondern um die Erhaltung des katholischen Schulgeistes (118). Der Burgfrieden zwischen den Konfessionen dürfe zwar den Krieg nicht überdauern, da er unser Volk zur Oberflächlichkeit und Gleichgültigkeit gerade in den innersten Punkten des persönlichen Lebens verurteilen würde (117); aber es müßten doch in Zukunft auch die Katholiken von den alten Erbpächtern des preußisch-deutschen Staatsgedankens als volle Glieder des nationalen Staates anerkannt werden (123). In der Volkspädagogik und Massenpsychologie reicht er dem Katholizismus die Palme vor dem Protestantismus, gesteht ihm aber auch in der Einzelpädagogik Meisterschaft zu: „Wir versenken uns in die großen

katholischen Seelen und erkennen mehr und mehr die Massenpsychologie und Einzelpädagogik der großen Völkererzieherin Rom. Und so werden wir alles vermeiden, was ihr ihre Arbeit an den Seelen stören könnte. . . . Sie disziplíniert doch wenigstens äußerlich die Massen und hält die Brücken frei zu tieferer, persönlicher Religion. Und daß sie nicht imstande sei, ebenso wie die protestantische, rein persönliche Pädagogik, die Auslese zu erfassen und zu starker Metaphysik zu führen, das läßt sich angesichts der starken Beteiligung der Laien, auch Juristen und Mediziner, der Kauf- und Handelsleute, der Fabrikanten und Arbeiter am Katholischen Volksverein, an Zentrum und Karitasarbeit nicht aufrecht erhalten" (204 f.) Für uns ist das ja freilich nichts Neues; aber trotzdem begrüßen wir es herzlich als das Morgenrot einer besseren Zeit, die uns in gegenseitigem Verstehen und Achten gemeinsam arbeiten sieht am Wohl unseres Volkes. Das Zeichen allerdings, unter dem wir streiten, ist grundverschieden. Baumgarten sieht es im „Helden Jesus, der das höchste Symbol, den Vaternamen Gottes, den Kindesnamen des Sünders, das Heiligtum des Schmerzes, die Selbstopferung der Edelsten für die Geringsten durch Wort und Tat in die Geschichte einführte" (213). Unser Banner zeigt sein himmlisch schönes Haupt, bedeckt mit der Krone ewiger Gottheit. **Viktor Hugger** S. J.

Kunstgeschichte.

Handbuch der altchristlichen Epigraphik. Von Carl Maria Kaufmann. Mit 254 Abbildungen sowie 10 schriftvergleichenden Tafeln. gr. 8° (XVI u. 514 S.) Freiburg 1917, Herdersche Verlagshandlung. *M* 18.—; geb. in Leinwand *M* 20.—

In seinem mit Recht gerühmten Handbuch der christlichen Archäologie (² Paderborn 1913) hatte Carl Maria Kaufmann klagen müssen: „Der christlichen Archäologie fehlt noch immer ein Lehrbuch der altchristlichen Epigraphik, ein Werk, das über die einseitige Betrachtung der abendländischen Inschriften hinausgehend nicht nur das an Zahl und Gehalt durchaus ebenbürtige Material sichtet und mitverarbeitet, welches die Länder des griechischen Sprachengebietes uns überliefert haben, sondern auch die epigraphischen Schätze des Orients, namentlich den koptischen und syrischen Kreis, naherückt" (S 661). Diese Lücke hat der verdiente Verfasser jetzt selbst ausgefüllt durch ein Werk, das unsern Erwartungen nicht nur entspricht, sondern sie übertrifft. In richtiger Erkenntnis dessen, was dem Bedürfnis vieler Studierenden und namentlich der Theologen entspricht, entschloß sich Kaufmann, nicht ein vielbändiges und teures Werk zu schreiben, sondern den ganzen reichen Stoff in einem handlichen Lehr- und Lernbuche darzubieten. Mit Freude begrüßen wir diesen Entschluß; weckt er doch die Hoffnung, daß recht viele, die bisher der christlichen Epigraphik fernstanden, nun auch angelockt werden, aus den reichen Schätzen dieser Wissenschaft zu schöpfen. Bislang konnten den jungen Studierenden wohl die Rätsel der Paläographie, der riesige Umfang der Corpora Inscriptionum, die Mühe des selbständigen Sonderns zwischen Wichtigem und Unwichtigem von einer eingehenderen Beschäftigung mit diesem Wissenszweige abschrecken. Das

Buch Kaufmanns bahnt ihm jetzt den Weg, führt ihn mit kundiger, sicherer Hand durch das ungeheure Gebiet und macht durch seine klare Einteilung und Gruppierung wie durch das liebevolle Verweilen bei besonders ansprechenden Texten das Studium zu einem Genuß.

Die Bedeutung des in dem neuen Handbuch Behandelten hebt der Verfasser gleich auf der ersten Seite schön hervor: „Inhaltlich gewährt die altchristliche Epigraphik so unmittelbaren und unverfälschten Einblick in die Lebens- und Glaubensverhältnisse des Urchristentums, daß daneben alle übrigen Denkmäler verblassen, und mehr noch als der Historiker schöpft hier der Theologe aus einem Jugendborn, in dessen Spiegel ihm das liebe Antlitz seiner Mutter, der Kirche, in herrlicher Frische entgegenstrahlt. Aber auch sonst gilt für unsere Texte, was ein Altmeister epigraphischer Forschung, Theodor Mommsen, von den paganen sagt: Die Inschriften sind nicht Denkmäler der Literatur, sondern des Lebens!"

Kaufmann hat den reichen Inhalt des Buches auf elf Abschnitte verteilt. Der erste gibt eine allgemeine Einführung in Begriff und Aufgabe der altchristlichen Epigraphik, nennt die Quellen und Fundstätten der Inschriften und bietet in geschichtlicher Reihenfolge eine Aufzählung und Charakteristik der bisher erschienenen Inschriftensammlungen und der übrigen Literatur. So ist zugleich eine Art kurzer Geschichte der christlichen Epigraphik gegeben. — Der zweite Abschnitt befaßt sich mit der äußeren Erscheinung der Inschriften, mit Material, Form und Technik, Paläographie, Sprache und Datierung. Schon hier tritt uns eine willkommene Eigenschaft der Behandlung entgegen, die sich durch das ganze Buch hindurchzieht: das stete Ineinandergreifen von Wort und Bild. Was der Verfasser vorbringt, erläutert er sofort an einem im Bilde vorgeführten Beispiel; umgekehrt: es steht kein Bild im Buch, dem nicht eine sorgfältige Erklärung beigegeben wäre. Es liegt auf der Hand, wie sehr gerade diese Art ein Lehrbuch empfiehlt.

Im dritten Abschnitt erhalten wir eine Übersicht über die Grabschriften, nach Ländern geordnet. Es ist von hohem Reiz, an der Hand der Beispiele zu verfolgen, wie sich die Gedanken und Gefühle der Christen am Grabe ihrer Lieben in den verschiedenen Zeiten und Ländern aussprechen. Rom und Italien, Griechenland und Kleinasien, Syrien und Ägypten, Nordafrika, Gallien, Germanien ziehen an unserem Blicke vorüber. Bei jedem einzelnen Gebiet ist die entsprechende Literatur sorgfältig verzeichnet.

Mit dem vierten Abschnitt beginnt der Verfasser, sich dem Inhalt der Inschriften überhaupt zuzuwenden. Er beginnt mit ausgewählten Texten zur vita profana et socialis. Apostelerinnerungen tauchen auf; wir lernen die Berufsstände kennen, denen die Christen angehörten, vom kaiserlichen Beamten und Glied der höchsten Aristokratie bis zum Handwerker und Sklaven. Auch Soldaten, Ärzte, Künstler, Theologen und Philologen fehlen nicht in der Liste. Wir werfen einen Blick in das christliche Familienleben und erfreuen uns an Zeugnissen warmer Eltern-, Kindes- und Freundesliebe.

Besonders wertvoll für den Priester und Theologen ist der fünfte Abschnitt, der eine reiche Auswahl dogmatischer Texte bringt. Mit Recht steht am Anfange dieses Abschnittes der Satz: „Die Theologie der Inschriften ist das Rückgrat der gesamten monumentalen Theologie" (S. 132). Beachtenswert sind auch die Sätze: „Wenn wir hier zeigen, was die epigraphischen Texte auf diesem hochinteressanten Forschungsgebiete offenbaren, so darf nie übersehen werden, daß es sich um völlig spontane Äußerungen handelt. Das Glaubensleben, Kirche und Dogma treten keineswegs ex professo oder gar mit ad hoc verfaßten Dokumenten vor den Beschauer und Leser. Diese Tatsache erklärt die Lücken, erhöht den Wert des Gebotenen und erhebt es zum unantastbaren Zeugnis" (ebd.). Mit den Akklamationen beginnend, geht Kaufmann der Reihe nach die Totengebete, Litaneien und Anatheme durch, um dann mit besonderer Liebe und Ausführlichkeit auf die dogmatischen Texte einzugehen. Fast alle wichtigeren Sätze der christlichen Glaubenslehre leuchten uns aus den Inschriften entgegen: Gott, Dreifaltigkeit, Christus, der Heilige Geist, Eucharistie (Aberkios- und Pectorius-Inschrift!), Taufe, Firmung, Buße, Ehe, Vita beata, Communio sanctorum, Anrufung der Heiligen und Engel, Fegfeuer, Zwischenzustand, Hölle, Auferstehung, Reliquienkult, Marienverehrung. Wir müssen es uns leider versagen, einzelnes aus dem vielen Schönen herauszugreifen; wir können nur jedem Prediger und Katecheten, jedem katholischen Theologen und Priester sagen: Geh hin und schöpfe aus diesem alten und immer jungen Born!

In engem Zusammenhang mit den dogmatischen Texten stehen die über Kirche und Hierarchie, über die der sechste Abschnitt uns unterrichtet. Wir verfolgen hier die Rangstufen in der alten Kirche vom Katechumenen bis zum Bischof und Papst. Mit besonderer Ausführlichkeit sind die Inschriften der Papstgrüfte in San Callisto behandelt, ebenso die inschriftlichen Nachrichten über Mönchtum und Virgines sacrae. — Mit dem siebenten Abschnitt wendet sich Kaufmann den Graffiti zu. Wir erhalten einen guten Einblick in die Bedeutung und den Inhalt dieser alten Kritzeleien, die in manchen Fällen die Führer zu wichtigen Entdeckungen wurden. So noch in allerjüngster Zeit bei den Ausgrabungen im Gebiet der Basilika des hl. Sebastian zu Rom, wo die zeitweilige Ruhestätte der Apostelfürsten gerade durch uralte Graffiti mit Sicherheit festgestellt werden konnte (S. 304).

Die vier letzten Abschnitte endlich führen einige besondere Inschriftengruppen vor Augen, die wegen ihres Inhaltes oder ihrer Form besonderes Interesse verdienen. Dahin gehören die im achten Abschnitt behandelten Königs- und Siegesinschriften, wie die des Kaisers Konstantin, des äthiopischen Herrschers ʿEzânâ von Aksûm, des Nubierkönigs Silko; ferner die Arykandainschrift, jenes Denkmal glühenden Hasses einer kleinasiatischen Gemeinde gegen das Christentum. — In die epigraphische Dichtung führt uns der neunte Abschnitt ein. Auf 12 Seiten gibt der Verfasser zunächst eine meisterhafte Zusammenfassung dessen, was man im allgemeinen über Ursprung, Form und Verfasser altchristlicher Grabgedichte wissen möchte. Es folgen im Wortlaut und von Übersetzung und Erklärung begleitet 42 damasianische tituli. — Der zehnte

Abschnitt bringt 23 nachdamasianische Inschriften von dichterischer Form, namentlich Märtyrerelogien, historische Inschriften, Basilikentitel. — Der letzte Abschnitt fügt diesen eine Anzahl ausgewählter Bauinschriften hinzu: Weihe-, Boden-, Haus- und Herbergsinschriften. Die älteste aller geographischen Karten, die berühmte Mosaikkarte von Madaba, macht den Beschluß. —

Schon die hier gebotene kurze Übersicht zeigt, wie reich, mannigfaltig und wertvoll der Inhalt des neuen Handbuches ist. Sollen wir seine Vorzüge in wenige Worte zusammenfassen, so wäre zu nennen die vollkommene Beherrschung des gesamten abend- und morgenländischen Materials, die schulmännische Sichtung und Auswahl, die Treffsicherheit in der Wahl der Beispiele, das schon oben hervorgehobene stete Ineinandergreifen von Wort und Bild, die sorgfältigen Literaturangaben, die mannigfachen ausdrücklichen Anregungen zu eigenem, selbständigem Forschen, endlich die nicht selten durchbrechende Wärme der Darstellung, die an geeigneter Stelle dem Christen und besonders dem katholischen Priester auch den sittlichen und religiösen Wert jener alten Denkmäler zu freudigem Bewußtsein bringt. So stellt sich das neue Handbuch würdig neben seinen älteren Bruder, das Handbuch der christlichen Archäologie vom gleichen Verfasser, und verdient gleich jenem das Lob, eine Musterleistung deutscher Gelehrsamkeit, deutschen Fleißes und deutschen schulmännischen Sinnes zu sein.

Für die schöne Ausstattung und die sorgfältige Wiedergabe so vieler, oft schwer zu druckenden Inschriften verdienen Verlag und Druckerei uneingeschränktes Lob.

Wenn wir auf einige Punkte hinweisen, worin das Handbuch unseres Erachtens noch eine Verbesserung erfahren könnte, so kann es sich nach dem Gesagten nur um Dinge von untergeordneter Bedeutung handeln. Ein Wunsch betrifft die Sprache und den Satzbau. Der Verfasser ist durchweg bemüht, auf engem Raume möglichst viel zu sagen. Infolgedessen sind die Sätze nicht selten zu sehr mit Beifügungen, Zwischenbemerkungen u. ä. beladen, was die leichte Lesbarkeit hemmt. So wenn es heißt: „Als Merkzeichen hohen Alters, wohl der Zeit um 300, kann bei der 1888 in St. Maximin entdeckten Inschrift des Kleinasiaten („Morgenländers") Ursicinus die Verwendung der Christussigle als compendium scripturae gewertet werden." (S. 91.) Oder: „In geschickter Überarbeitung des bisher in entsprechenden heidnischen Texten üblich gewesenen Formulars berichtet der sich zum Glauben an den einen ‚Herrn des Himmels, der im Himmel und auf Erden siegreich ist über das, was ist', bekennende königliche Sieger über seine kriegerischen Erfolge..." (S. 320.) — Ein anderer Umstand, der das Verständnis erschwert, ist die Neigung zu abstrakter Redeweise. Man lese etwa den Satz: „Die Verwirklichung des letzten Zweckes christlicher Soteriologie kennzeichnet den eschatologischen Gedankengang der altchristlichen Epigraphik." (S. 204.) Der Sinn dieses Satzes ist nicht ganz leicht herauszufinden. — Endlich möchten wir den Verfasser bitten, eine gute Zahl Fremdwörter aus seinem Buche herauszuschaffen. Ein Handbuch wie das vorliegende muß ja freilich eine beträchtliche Zahl solcher Eindringlinge mit sich führen, weil sie nun einmal Fachausdrücke sind und es Aufgabe eines Lehrbuches ist, den Leser mit den Fachausdrücken bekannt zu machen. Wir finden es darum gerechtfertigt, wenn Ausdrücke wie Epitaph, Epigramm, Stele, Cippus, Nekropole, Graffito, Bisomus und viele ähnliche sozusagen auf jeder Seite vorkommen. Es wird aber des Guten etwas zuviel, wenn zu diesen unvermeidlichen noch eine ganze Reihe entbehrlicher hinzu-

kommt, wie „oblonger" Stein, „bilinguer" Text, „promiskuale" Anwendung, „neutral paganes Formular", „Spontaneität der Texte", „pagane Reminiszenzen", „sub divo gelegene Grabareen" u. ä. Wenn der Verfasser an die Stelle derartiger „Ausländer" überall ein gutes deutsches Wort setzt, so erwirbt er sich ein Verdienst um seine Leser wie um unsere liebe Muttersprache.

Mißverständnisse können bisweilen auch entstehen durch die Art, wie der erste Satz eines Abschnittes an das Voraufgegangene anknüpft. Im allgemeinen beziehen sich die einleitenden Worte auf die Überschrift, z. B.: „Taufe. Für sie haben die epigraphischen Texte ..." (S. 180), oder: Ecclesia catholica. Die Bezeichnung war ... im dritten Jahrhundert bereits ein halboffizieller Terminus der Kirchensprache ..." (S. 232). Aber nicht immer ist's so. So heißt es S. 395: „Die Clematiusinschrift. Diesem Denkmal tritt würdig eine ungefähr gleichzeitige germanische Bauurkunde zur Seite ..." (S. 395). Mit „diesem Denkmal" ist hier das letzte Beispiel des voraufgegangenen Unterabschnittes gemeint.

Das Verzeichnis der Siglen und Abbreviaturen (S. 39—40) möchten wir lieber an einer leicht auffindbaren Stelle, z. B. am Schluß des Buches, sehen, weil der Anfänger es öfter nachzuschlagen hat.

Bei der Literatur über die Rufnamen der alten Christen (S. 36 Anm. 1) wäre noch hinzuweisen auf den schönen Aufsatz von K. A. Kneller S. J. „Was die ältesten christlichen Eigennamen erzählen" (Stimmen aus Maria-Laach LXII 171—182 272—286).

Einige Druckfehler. Alle im Handbuche gebotenen Inschriften auf ihre getreue Wiedergabe zu prüfen, war dem Besprecher leider nicht möglich. Doch wird es dem Verfasser gewiß willkommen sein, wenn wir die Druckversehen verzeichnen, die beim Lesen von selbst auffielen. S. 24, Z. 4 von oben lies ΕΥΤΠΡΑΣΑΓ statt ΕΥΤΠΡΑΣΓΑ; S. 75, Z. 3 der Transkription lies ἁγίου[π- statt ἁγίο[υπ-; S. 92, Grabschrift der Eusebia: die Transkription gibt das EIPINI des Textes mit εἰρίνῃ wieder, was wohl εἰρήνῃ heißen muß (oder εἰρίνι); S. 95, Grabmal der Leutegund, Transkription, lies conderunt bzw. con(di)derunt statt condiderunt; S. 120, Grabschrift des Eusebios, Z. 3 im Text steht ΟΙΝΟΦΟΡΟΥ, wohl verdruckt für ΟΙΝΟΦΟΡΟΥ; S. 134, letzte Zeile lies „in Gottes Frieden" statt „in (Gottes) Frieden", ähnlich wie nachher richtig geschrieben ist „so meinen sie den Grabesfrieden"; S. 144, Schutztafel des Victorinus: der Text liest ΒΙΚΤΩΡΙΝΟΝ, die Umschrift Βικτορῖνον; S. 145 unten die Worte Ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ ... μνήσθητι ... sind wohl zu übersetzen: „O Gott, du Allmächtiger ... erinnere dich ..." statt „Der Gott, der Allmächtige ..."; ebenso S. 147 oben, S. 149 „Herr, du Gott unserer Väter" ...; S. 153, Transkription Z. 1, lies ἀξιῶ τὸν θεὸν τὸν ὕψιστον; ebd. letztes Wort lies ταχίστην statt ταχίστη; S. 164 unten, Transkription, lies ὁ υ(ἱὸ)ς (τ)οῦ Θ(εο)ῦ; S. 171, Aberkiosinschrift, Z. 13 lies ΚΑΙ ΠΑΡΕΘΗΚΕ statt ΠΑΡΗΘΗΚΕ; ebd. in der Übersetzung fehlt das πανμεγέθη = den sehr großen; ebenso in V. 15 das διὰ παντός = beständig; S. 173 Anm. 4 lies Hebr. 13, 14 u. 12, 22 statt 22, 12; S. 201, Inschrift aus Hadrianoi, der Text hat in Z. 9 ΤΕΡΤΙ, die Transkription τερέ[ων]; S. 222 unten, die Inschrift hat EVTICIVS, die Transkription Eutycius; S. 234 oben ist die Rede von „der Apostelgruft der sog. Platonia, wo Petrus und Paulus vorübergehend beigesetzt waren". Nach den neuesten Ausgrabungen ist es die Basilika selbst und nicht die Platonia, die die heiligen Leiber barg; S. 241, Z. 8 von oben lies Damasi sui pappae ... —

Es erübrigt uns nur noch der eine Wunsch: Mögen die reichen Schätze, die das neue Kaufmannsche Handbuch bietet, in möglichst weitem Maße von Studierenden wie von Gebildeten aller Art ausgebeutet und unser Wissen und Leben aufs neue befruchtet werden von der ewig jungen und frischen Quelle altchristlichen Glaubens und Lebens! Wilhelm Leblanc S. J.

Deutsche Literatur.

In Franzens Poetenstube. Umbrische Reisegeschichtlein von Heinrich Federer. 1. bis 20. Tausend. Einbandzeichnung von Professor Georg Schiller. 12° (VI u. 90 S.) Freiburg 1918, Herdersche Verlagshandlung. In Pappband *M* 1.20

Gebt mir meine Wildnis wieder! Umbrische Reisegeschichtlein von Heinrich Federer. 1. bis 20. Tausend. Einbandzeichnung von Professor Georg Schiller. 12° (VI u. 90 S.) Freiburg 1918, Herdersche Verlagshandlung. In Pappband *M* 1.20

Die beste Charakteristik dieser zwei Bändchen gibt uns der Verfasser selbst, wenn er in der Einleitung schreibt: „Lieber Leser! Ich führe dich nach Umbrien. — Und indem ich weiß, daß du mit Italien im Kriege stehst. — Aber nicht mit dem Italien dieser Blätter! Nicht mit den lieben Kindern von Spello, noch mit Franz von Assisi oder dem Volks- und Gottesfreund Bernardino. Auch nicht mit den stillen Hirten am Gran Sasso, den müden Saffranzupferinnen von Aquila oder den Abruzzenfamilien, die der Hunger nach Amerika jagt. — Nicht mit der lieben Agna von Trevi, noch mit dem armen Einsiedler und noch ärmeren Papst Peter Morone. Nicht einmal mit des Königs Prinzeßchen, und schon gar nicht mit den Pilgern der Sabinergebirge, den Jüngern Sankt Benedikts oder den einsamen Bauern der Campagna. — Die haben den Krieg nie gewollt. Die teilten ihr letztes Brot mit dir und sagten zum Abschied: Pace! so echt, wie das Friedenswort sonst nirgends schallt. Glaube mir, sie leiden wie du!"

Federer hat recht; diese ernst-heiteren 17 Geschichtlein haben ebensowenig mit dem Kriege zu schaffen wie ihr schweizerischer Verfasser. Es sind sinnige Betrachtungen über Menschenglück und Menschenleid, muntere Schilderungen des italienischen Natur- und Volkslebens, zwanglose Plaudereien über kleine Erlebnisse und zufällige Beobachtungen, die der Dichter auf den vielen Fahrten durch sein geliebtes Umbrien machte. Die Bändchen zählen nicht zu den gewichtigsten Werken Federers, aber aus jedem dieser Geschichtlein, aus jeder der mit Temperament und Humor geäußerten Ansichten über Menschen und Landschaft spricht ein heller Geist von eigenartiger Prägung und herrlicher Gestaltungskraft. Wir wundern uns daher gar nicht, noch viel weniger nehmen wir Anstoß daran, wenn Federer seine köstlichen Büchlein mit einer Rechtfertigung des uns Nordländern oft kaum verständlichen kindlich-sorglosen italienischen Volkscharakters versieht und das Kapitel „Glückliche Faulenzer!" mit den frisch-fröhlichen Sätzen beschließt: „Die Analphabeten der Welt ... ich nehme jetzt das Wort weiter und nenne jeden so, der nicht auf die Kultur des Papiers, der Tinte und des Schulbakels schwört, die

Analphabeten sind allein noch die sonnigen, kurzweiligen Originale der Menschheit und des Lebens, die andern sind fast nur noch Kopien oder Kopien der Kopie. Jene schwingen noch etwa die Fackel des Genies durchs vielzimmerige Welthaus. Diese tragen die Stubenlampe des Talents mit vorsichtigen Pantoffelschritten über ihren abgezirkelten Weg. Diese kennen das Tote, jene das Lebendige besser; diese schreiben und lesen und dozieren prachtvoll, jene leben noch prächtiger. Wer beides könnte, wäre der rechte Mensch." **Alois Stockmann** S. J.

Kriegsschriften.

Stark wie der Leu, gläubig und treu! Meine Erlebnisse und Eindrücke als Divisionspfarrer der K. B. 1. Inf.-Div. durch 29 Kriegsmonate an der Westfront. Von Dr. Richard Hoffmann. 8° (VIII u. 232 S.) München 1917, Max Kellerer. *M* 2.50; geb. *M* 3.50

Dieses Buch bildet eine willkommene und wertvolle Ergänzung zu Buchbergers „Die bayrische Feldseelsorge im Weltkrieg" [1]. Was hier, dem ganzen Zweck des Buches entsprechend, mehr theoretisch zur Darstellung kommt, wenn auch durchflochten von anmutigen Beispielen und lehrreichen Berichten von Feldgeistlichen, ist in der vorliegenden Schrift aus unmittelbarer Anschauung oder vielmehr aus unmittelbarem Miterleben geflossen. Der Verfasser, der bekannte tüchtige Konservator am bayrischen Nationalmuseum, stand fast zweieinhalb Jahre als Divisionspfarrer im Felde, hat all die furchtbaren Leiden und heimlichen Freuden kennengelernt, von denen das Kriegsleben voll ist und hat in treuer, opferreicher Arbeit für das Seelenheil seiner Soldaten an seinem Posten ausgeharrt, bis ihn der Ruf „Zurück in die Heimat" traf, wo man seiner dringend bedurfte. Mit Schwung und natürlicher Frische schildert uns Dr. Hoffmann seine Erlebnisse seit den ersten Mobilmachungstagen. Er hat Auge und Herz am rechten Fleck. Als Kunstforscher ist er es ja gewohnt, den Blick offen zu halten und auf ästhetische Reize in Landschaft und Kunst mit feinen Nerven zu reagieren. Aber er fühlt auch die Leiden seiner Soldaten und all den Jammer jugendlicher Menschenschicksale wie auch das tiefe Unglück der französischen Zivilbevölkerung im besetzten Gebiet herzlich mit. Der Nachdruck wird, wie sich das bei einem Priester von selbst versteht, auf das religiöse Leben im Felde gelegt, und so manches rührende und beglückende Beispiel zieht an unsern Augen vorüber. Wie erbaulich sind nicht die mitgeteilten Züge aus dem Leben des so früh verblichenen Prinzen Heinrich von Bayern! So bietet das Buch eine erquickende Lektüre und reiche Abwechslung, zu der auch die zwölf schönen Bilderbeilagen beitragen. Ausstattung und Druck sind außergewöhnlich gut.

[1] Vgl. das Januarheft 1917 dieser Zeitschrift S. 471 ff.

Josef Kreitmaier S. J.

Umschau.

Neue Beiträge zur Frage nach der Zweckmäßigkeit in der Natur.

Die Frage nach den Ursachen der Zweckmäßigkeit in der Natur ist alt; sie ist eine jener grundlegenden Fragen, welche zur äußersten Stellungnahme zwingen und biologische Prinzipien und philosophische Anschauungen auf Herz und Nieren prüfen. Daher das nie rastende Bemühen in den Lagern der naturphilosophischen Schulen, die Zweckmäßigkeit im Sinne ihrer Lehre zu erklären. Es ist ja kein Geheimnis, daß es ein Kampf zwischen „Schulen" ist, welche, voraussetzungslos in der Erforschung des Tatsachenmaterials, programmatisch ihre Grundanschauungen (seien sie mechanistisch, neulamarckistisch oder psychovitalistisch) verfechten, sobald es sich um die letzte Deutung der Tatsachen handelt. Daher ist der Kampf ein sich tot laufender.

In einer sehr anregenden Schrift leitet neuerdings Becher[1], wie uns scheint, den alten Kampf in ein neues, offenes Geleise, indem er eine bisher kaum berücksichtigte Gruppe von Erscheinungen einführt, die sog. fremddienliche Zweckmäßigkeit. Becher unterscheidet selbstdienliche Zweckmäßigkeit (die im Dienste des Individuums selbst steht, wie z. B. das Raubtiergebiß), artdienliche (welche nicht dem Organismus, aber doch seiner Art zugute kommt, wie die Milchdrüsen der Säugetiere, die Brutpflege-Instinkte) und fremddienliche (welche einem fremden Wesen nützlich ist). In der theistischen Teleologie ist letztere ein geläufiger Begriff, da in ihrer Auffassung ja die niederen Geschöpfe auf die höheren hingeordnet und für deren Bedürfnisse zweckmäßig geschaffen sind. Diese Auffassung „spielt in der Naturwissenschaft gegenwärtig keine Rolle mehr." Wenn schmackhafte Früchte sich Mensch und Tier zum Genuß anbieten, so sollen damit nur die Samen verbreitet werden; leuchtende, duftende, honigspendende Blüten locken Insekten zur Bestäubung an usw. So stehen nach Becher (und überhaupt allen nicht-theistischen Biologen) auch diese anscheinend fremddienlichen Zweckmäßigkeiten lediglich im Dienste der eigenen Art. Man vergißt dabei, daß diese Auffassung eigentlich erst zu beweisen wäre; nichts hindert ja, daß die artdienliche Zweckmäßigkeit gleichzeitig höheren Zwecken untergeordnet sei. Aber nun gibt es zweckmäßige Erscheinungen, deren fremddienlicher Charakter nicht erst aus metaphysischen Betrachtungen erschlossen zu werden braucht, sondern die offen der Beobachtung freistehen, sozusagen exakt faßbar sind: die Pflanzengallen; an diesen kann daher auch die neuere Biologie nicht vorübergehen. Merkwürdigerweise ist sie bislang

[1] Prof. Dr. E. Becher, Die fremddienliche Zweckmäßigkeit der Pflanzengallen und die Hypothese eines überindividuellen Seelischen. Leipzig 1917, Veit & Co.

daran vorbeigegangen, und Bechers Verdienst ist es, diese hochbedeutsame Frage auf den Plan geworfen zu haben.

Zunächst gibt Verfasser einen ausführlichen (auf Zoozezidien, d. h. durch Tiere verursachte Gallen, beschränkten) Tatsachenbeweis. Die Gallbildung beginnt, wenn bestimmte Insekten das Pflanzengewebe anstechen und in die Wunde ihre Eier legen; es bilden sich Wucherungen von bestimmter Form um das Ei, welche außen derbwandig, oft dicht behaart sind, während die innere Wand der „Larvenkammer" aus zarten, plasmareichen Zellen bestehen, welche von der ausschlüpfenden Larve abgeweidet werden. Eigentümlicherweise wird der abgeweidete Teil stetig und in kürzester Zeit wieder ersetzt, solange die Larve der Nahrung bedarf. Nicht selten werden für den Schmarotzer eigene „Nährhaare" ausgebildet, wie z. B. bei der Galle des *Eriophyes similis* (auf Schlehdorn), welche außen mit starken, dickwandigen Haaren versehen ist, während an der Innenwand nur wenige, dünnwandige, weitlumige, sehr plasmareiche Haare entstehen, förmliche Säcke voll Nahrung für die junge Milbe. Die Gallen bieten ferner dem Gaste Obdach, eigens für ihn gebaute Wohnhäuser. Diese sind oft noch durch besondere Vorkehrungen (Stachelhaare u. a.) gegen äußere Feinde geschützt (vgl. die bekannten Rosenbedeguare). Höchst bedeutsam sind die Öffnungsmechanismen, durch welche den entwickelten Gallgästen der Austritt aus der Galle ermöglicht wird. Bei den Blattroll-, Beutel- und einfachen Umwallungsgallen kommt die Öffnung ohne Gewebszerreißung zustande, indem durch Austrocknung und dadurch erzielte ungleiche Verkürzung der Gewebsschichten schon vorhandene Spalten und Löcher erweitert werden (Kuckucks- und Ananasgallen an Fichten). Bei anderen reißt die Galle an einer oder mehreren Stellen unregelmäßig oder blumenartig auf. Überraschender noch sind jene Gallen (manche Fliegengallen an Espen und Salweiden), bei welchen schon in der ersten Anlage ein Ausführungsgang für später vorbereitet wird, indem das mächtig entwickelte Gallenmark die Larvenkammer nicht vollkommen umschließt, sondern an bestimmter Stelle einen engen Schacht offen läßt; letzterer ist von außen nicht sichtbar, solange die Oberhaut darüber gespannt ist, die erst dann reißt, wenn für das Insekt die Zeit des Ausschlüpfens gekommen ist. Das Schönste an zweckmäßiger Fürsorge für das Gallinsekt finden wir in den „Deckelgallen" ausgeprägt. So bildet z. B. die durch *Cecidomyia cerris* auf *Quercus austriaca* verursachte Galle ein festes rundes Gehäuse, welches auf der Blattoberseite als bespitzter Kegel, unten als dicht behaarte Scheibe vorragt. Im Herbste trennt sich von der unteren Seite ein kreisrundes, deckelartiges Stück ab, wie mit dem Messer ausgeschnitten; die Larve fällt heraus, dringt in die Erde und spinnt sich dort ein. Noch sei einer brasilianischen Galle gedacht, von welcher schon Kerner sagt, daß, wer sie nicht mit eigenen Augen gesehen habe, versucht sein könne, die Schilderung derselben für eine Fabel zu halten. Die Raupe der *Cecidosis eremita* lebt in kugelrunden Gallen auf den Blättern von *Duvalia longifolia* [1].

[1] Wohl eine Verwechslung mit *Duvaua dependens*. Becher zitiert nach Kerner, demzufolge auch das Insekt schon als Raupe die Galle verlassen soll. *Longifolia*

Wenn die Zeit des Ausschlüpfens der Motte herannaht, wird an dem inzwischen verholzten Kugelgewölbe ein Pfropfen sichtbar, der sich von innen nach außen konisch erweitert und an der Oberfläche kragenartig übergreift, daher von außen durch Feinde nicht eingedrückt werden kann, während das Insekt von innen ihn leicht auszustoßen vermag.

Die Zweckmäßigkeit der Gallen für das Gallinsekt ist unleugbar; sie ist aber auch fremddienlich, d. h. dem Insekt, nicht der Pflanze nützlich; in zahlreichen Fällen ist eine offenkundige Schädigung der Wirtspflanze erwiesen, derart, daß das Gallinsekt als Feind der Pflanze angesehen werden muß. Damit ist der Tatsachenbeweis geliefert.

Nach einer kurzen Würdigung unserer bislang noch sehr dürftigen und sehr hypothetischen Kenntnisse über die Ätiologie der Gallen (Kausalerklärung) wendet sich der Verfasser der teleologischen Seite der Frage zu. Man hat versucht, die einzelnen Wachstumsvorgänge durch besondere Annahmen einzeln kausal zu erklären. „Wir haben gegen derartige kausale Hilfshypothesen nichts einzuwenden; sind wir doch der Ansicht, daß der ganze Bildungsvorgang der Galle und all ihrer zweckmäßigen Einrichtungen streng kausal gesetzmäßig erfolgt. Aber mit jener Hilfsannahme wäre das teleologische Problem ... noch nicht erledigt. ..." „Unser Problem ist gerade, wie es zu erklären sei, daß die Gallbildungsursachen nicht nur hier und da einmal etwas zufällig Zweckmäßiges, sondern eine Fülle auffälliger, zum Teil komplizierter, fremddienlich-zweckmäßiger Einrichtungen hervorbringen." Nun nimmt der Verfasser Stellung zu den verschiedenen biologischen Prinzipien, die etwa zur Erklärung herangezogen werden könnten.

Das Zuchtwahlprinzip wird abgelehnt; es versagt den Gallen gegenüber ganz, abgesehen von den übrigen allgemeinen Bedenken gegen die Selektionstheorie. Es zielt nur auf die Erklärung selbst- oder artdienlicher Zweckmäßigkeit; eine Erhaltung und Summierung von Variationen, die für die Pflanze schädlich sind, finden in ihm keinen Platz, werden vielmehr ausgeschlossen. Die Selektion züchtet keine Selbstmörder, wie Heikertinger sich ausdrückt. Angesichts dieser Unmöglichkeit hat man daher versucht, die fremddienliche Zweckmäßigkeit der Galle auf selbstdienliche zurückführen; die Gallbildung sei ein Versuch, den Schmarotzer einzukapseln und aus dem eigenen Leibe zu entfernen. Man wird kaum in der Lage sein, diese Erklärung ernst zu nehmen. Diese Einkapselung müßte dann doch früher erfolgen, bevor das Insekt entwickelt ist, und in einer Weise, daß es zum Verhungern verurteilt würde; wie sehr das Gegenteil geschieht, wurde oben dargetan. Ebenso läßt sich nicht annehmen, die Pflanze wähle von

---

habe ich in Südbrasilien nicht angetroffen; sie fehlt auch in J. Dutras Verzeichnis der „Arvores do Rio Grande do Sul" (Annuario do Estado do Rio Grande do Sul, 1900—1909), ist also jedenfalls dort selten, während *dependens* der beherrschende Baum des südlichen *Capão* ist und stets bedeckt mit zahlreichen Gallen der *Cecidosis eremita*. Der Schmetterling verläßt die Galle erst als Imago. Vgl. auch die ausführliche, schöne Schilderung von H. Dieckmann S. J. in „Natur und Kultur", 8. Bd., Jahrg. 1910/11, S. 485 mit Originalabbildungen.

zwei Übeln das kleinere, indem sie den Parasiten an eine bestimmte Stelle fessele und dadurch von weiterer Schädigung abhalte; denn sie ernährt ihn doch und trifft doch Schutzeinrichtungen, von welchen die Larve im Innern kein Bewußtsein hat. Aber selbst wenn der Pflanze durch die Gallbildung ein geringer Vorteil erwüchse, so hätten die dahin zielenden Variationen doch keinen Selektionswert: die Pflanzen, welche nicht in der Richtung der Gallbildung variierten und deshalb auch nicht von Gallparasiten befallen würden, ständen ja im Kampf ums Dasein ungleich besser als die variierenden, und die Variationen müßten als schädlich wieder rückgängig gemacht werden, längst bevor es zur Ausbildung einer vollständigen Gallbildungspotenz gekommen wäre.

Auch der neulamarckistische Psychovitalismus hat bislang keine fremddienlichen Zwecke zu erklären versucht. Nach ihm sind alle Organismen beseelt, empfindungsfähig. Durch äußere, besonders schädliche, unlustbringende Einflüsse werden sie zu allerhand „Probierreaktionen", auch gestaltbildenden, angeregt, welche meist unnütz sind, zuweilen aber zufällig auch nutzbringende Vorgänge aufweisen. Letztere werden lustvoll verspürt, gedächtnismäßig festgehalten und bei passender Gelegenheit wiederholt, eventuell in „verbesserter Auflage". So „lernt" das Lebewesen auf Einflüsse zweckmäßig antworten. Dabei wurde natürlich bisher vorausgesetzt, daß nur die das eigene Wohl fördernden Reaktionen lustvoll verspürt werden. Also abgesehen von den allgemeinen Schwierigkeiten gegen die lamarckistischen Theorien, zumal der eingestandenermaßen ganz fraglichen Vererbungsmöglichkeit des Gelernten, findet die Gallzweckmäßigkeit in ihnen keinen Raum. Becher versucht deshalb den Psychovitalismus durch die „freilich seltsam anmutende" Hilfsannahme zu erweitern, daß die Pflanze auch das Wohl und Wehe des Parasiten lust- bzw. unlustvoll verspüre und darauf in altruistischer Weise mit „Probierreaktionen" antworte. Aber diese ersten Reaktionen, gesteht auch Becher ein, selbst wenn sie einen ersten Schritt zu zweckmäßiger Gallbildung bedeuteten, würden doch zunächst von dem Parasiten nicht lustvoll verspürt und deshalb von der Pflanze wieder eingestellt werden; auch würden die etwa eintretenden Lustgefühle zeitlich weit hinter den Reaktionen zurückliegen und von der Pflanze eher mit ganz anderen Reaktionen in Zusammenhang gebracht werden, mit welchen sie zur Zeit des Lustgefühls gerade beschäftigt wäre. Übrigens vergißt Becher, daß die Annahme aus anderen Gründen ganz unhaltbar ist. „Unwillkürlich drängt sich uns das Bild auf, die Antilope, die der Löwe in nächtlicher Steppe zerreißt, müsse im Augenblicke ihres Todes die Befriedigung des Löwen lustvoll verspüren" (Heikertinger); Becher antwortet zwar darauf, das Lustgefühl könne ja durch das stärkere Gefühl der Todesangst überwogen werden, aber niemand wird uns auch die Annahme zumuten dürfen, daß der von Ungeziefer geplagte Hund das Behagen der Parasiten lustvoll verspüre. Trotz seiner Hilfsannahme lehnt auch Becher die psycholamarckistische Erklärung als unbefriedigend ab.

Zuletzt kommen noch Schopenhauer, Bergson, v. Hartmann, Driesch, Reinke und der Theismus zur Sprache; Reinke nähert sich der Lösung, wenn auch ohne sie zu erreichen. Seine „Dominanten" sind unbewußt intelligent wirkende

Faktoren, welche das Geschehen in den Organismen leiten, ohne selbst physikalische Arbeit zu leisten (ähnlich wie Drieschs Entelechie) und dadurch das Energiegesetz in Frage zu stellen; ihren Urgrund haben sie in der Weltvernunft — Gott; weiter geht Reinke nicht, sein Gottesbegriff bleibt des näheren unbestimmt. Welche Schwierigkeiten Becher gegen diese Auffassung hat, tritt nicht klar hervor, was bei der sonst ausgezeichneten Klarheit seiner Ausführungen auffällt.

Der Theismus kann wie Reinke die fremddienliche Zweckmäßigkeit ebenso leicht erklären wie die selbstdienliche. Becher teilt nicht die Schwierigkeiten vieler Forscher, die den Theismus als „metaphysisch" ablehnen. „Wir können in der Wissenschaft, auch in der Biologie, gar nicht auskommen, ohne die Erfahrung weit zu überschreiten". Aber das „Gegeneinanderwirken" zweckmäßiger Einrichtungen scheint ihm gegen eine einheitliche Weltvernunft mit harmonischer Zwecksetzung zu sprechen. „Die Natur verleiht auf der einen Seite einem viel verfolgten Tier schnelle Bewegungsorgane, Schutzfärbung, Schutzinstinkte usw., anderseits seinem Verfolger aber auch Schnelligkeit, feine Sinnesorgane, Überlistungsinstinkte usw. Warum diese sich widersprechenden und einigermaßen sich paralysierenden Maßnahmen?" (Wir meinen, auch rationelle Karpfenzucht und Einsetzen von Hechten paralysieren sich einigermaßen, ohne eine einheitliche Zwecksetzung des Züchters auszuschließen; vollkommen wirksamer Schutz würde die halbe Tierwelt zum Hungertode verurteilen, und eine Tierwelt ohne Gefahren würde degenerieren.) Auch Mißbildungen, Disharmonien und unzweckmäßige Einrichtungen sind Becher ein Stein des Anstoßes; aber auch der Theismus zwingt nicht zur Annahme einer absolut vollkommenen Welt, er schließt den Optimismus vielmehr aus.

Nun stellt Becher seine „Hypothese eines überindividuellen Seelischen" auf, indem er „rückblickend versucht, die verschiedenen Hypothesen so zu verbinden, daß ihre Vorteile nach Möglichkeit vereint, ihre Nachteile ausgeschieden werden." Er vereinigt die psycholamarckistische Annahme beschränkter seelischer Fähigkeiten in den Einzelwesen mit der Hypothese eines überindividuellen, höheren Seelenlebens, welches „mit seinen Verzweigungen in die lebenden Einzelwesen hineinragt", etwa derart, „daß ein kleiner Schößling von ihm, der aus dem Seelischen in den Eltern entsproßt und sich ablöst, bei der Entstehung eines organisierten Gebildes zu diesem in engere Beziehung tritt, um es zweckmäßig leitend zu beeinflussen." Das Unharmonische, Dysteleologische, das „Dumme" in der Welt erklärt sich dann aus der Winzigkeit des in Einzelwesen wirkenden Seelischen, der Widerstreit der Organismen aus der Individualisierung der seelischen Teilwesen, das gelegentlich Altruistische aus ihrer Zugehörigkeit zu einem selben seelischen Stamm, dem seelischen Überindividuellen. Welcher Art letzteres ist, wird nicht zu erläutern versucht.

„Nach all unseren Rechtfertigungsbemühungen bleibt der vorgeschlagene Erklärungsversuch doch ein gewagter, und man mag ihm gegenüber darum einstweilen einige Zurückhaltung üben. Diese schließt aber weitere Erwägung, Erprobung und Ausgestaltung der Hypothese nicht aus; sie scheinen mir trotz aller Zurück-

haltung sehr am Platze, weil es um die anderen Wege zur Erklärung der Gallzweckmäßigkeit so schlecht bestellt ist."

Ob die den seelischen Teilprinzipien zukommende Intelligenz (bewußte oder nur objektivierte) hochgradig oder beschränkt ist, läßt der Verfasser in der Schwebe. Dadurch wird leider seine ohnehin sehr vorsichtig hingestellte Hypothese noch unbestimmter. Wenn man einmal zur Leitung der organischen Bildungstätigkeit seelische Faktoren heranzieht — und darin können wir Becher beipflichten — dann sind ihnen auch die Gesamtleistungen zuzusprechen; diese setzen aber so tiefe Kenntnisse und Beherrschung der feinsten Mittel voraus, daß unsere Wissenschaft von heute noch weit davon entfernt ist, die Vorgänge auch nur kausal erklären zu können. Man wird schwerlich den Pflanzen selbst diese Intelligenz als bewußt zuschreiben können — die Pflanze wäre intelligenter als der Mensch —, sondern als bewußte nur dem Überindividuellen. Und einem so hochgradig intelligenten Wesen, sei es geartet wie immer, wird man zutrauen können, daß er das Disharmonische in der Natur hätte vermeiden können — wenn es gewollt hätte; Disharmonie von Einzelerscheinungen braucht noch nicht Disharmonie im ganzen Naturplan zu sein. Wenn Becher diesen Schritt weiter ginge, dann stände er auf dem Boden der Reinkeschen Dominantentheorie, welche, philosophisch ausgebaut, zum theistischen Vitalismus hinüberführt.

Jedenfalls scheint es uns ausgeschlossen, daß mechanistische Selektion und reiner Psycholamarckismus sich mit den von Becher angeführten Tatsachen und Überlegungen befriedigend auseinandersetzen können. Die Gallbildung ist „harmonisches Spiel entlegener Kräfte, fremder Strebungen... Zwei Tatsachenreihen, jede selbständig und beziehunglos, geben ihre Eigenrichtung auf. Sie konvergieren, durchdringen sich, verschmelzen zu einer Resultante mit einem Endpunkt. Dieser Endpunkt ist *Cecidosis eremita* und ihre gedeihliche Entwicklung. Aber dieser Zeitpunkt ist Zielpunkt, Strebepunkt. Kein bewußtes Streben, bewahre, aber Streben, denn die Konvergenz ist grundgelegt in den Keimzellen des Tieres und der Pflanze, muß es sein. Wenn auch das Wie außerhalb unseres Gesichtsfeldes liegt, die Tatsache besteht. Für sie bürgt die Regelmäßigkeit und Konstanz der Gallbildung, für sie der in seiner Sphäre unfehlbare Instinkt der Cecidozoide. Es fragt sich: von wem grundgelegt? Wir antworten: Von einem außerhalb und über beiden konvergierenden Reihen stehenden Faktor. Das liegt im Begriff der Konvergenz zweier an sich paralleler Eigenrichtungen; denn das Biegen und Beugen bedeutet einen Eingriff in die innerste Struktur und Tendenz der Pflanze wie des Tieres. Von einem mit hoher Weisheit ausgestatteten Faktor. Denn das pünktliche Ineinandergreifen der beiden Reihen mit ihren verwickelten Prozessen fordert gebieterisch einen ordnenden, zwecksetzenden Verstand. Einen Verstand, der menschliches Berechnen und Einsehen berghoch überragt" (H. Dieckmann a. a. O.).

Eine seltsam verblüffende Kritik widerfuhr Becher von seiten Heikertingers (Biol. Zentralbl. Bd. 37, 1917, S. 333 ff. sowie Naturwiss. 1918, S. 181 ff.), der mit Berufung auf Kant die Zweckmäßigkeit überhaupt als Forschungproblem

ablehnt. Zweckmäßigkeit ist ihm nichts als eine menschlich-subjektive Art, die Dinge zu sehen, die Erscheinungen der Organismenwelt zu ordnen. Kant sagt: „In der Tat ist auch für die Theorie der Natur oder die mechanische Erklärung der Phänomene derselben, durch ihre wirkenden Ursachen, dadurch nichts gewonnen, daß man sie nach dem Verhältnis der Zwecke zueinander betrachtet." Das ist selbverständlich, hat aber mit Bechers Problem nichts zu tun. Wer über eine mechanische Erklärung, über die wirkenden Ursachen nicht hinaus will, für den ist mit der Kausalerklärung alles beendet, für den muß die teleologische Frage „ein Scheinproblem in der naturwissenschaftlichen Erfahrungsforschung" sein. Aber es gibt Menschen, die über die Erfahrungsforschung hinausstreben, die mehr zu fragen haben, und Becher ist einer von ihnen. Er fragt, woher denn in den auffallenden Gallbildungen jene Wirkursachen stets so zusmmengefügt sind, daß sie konstant dasselbe merkwürdige Gebilde erzeugen; in der Erforschung dieser ordnenden Ursache liegt das teleologische Problem. Man mag es aus der Erfahrungsforschung verbannen, aber es bleibt vorhanden; zufällig und von selbst fügen sich blinde Kräfte nicht stets zum gleichen geordneten Ganzen. Aber Heikertinger will sich nicht bloß auf Erfahrungsforschung beschränken, er leugnet die objektive Gültigkeit des Zweckmäßigkeitsbegriffes überhaupt; wir selbst schaffen den Begriff der Zweckmäßigkeit, in der Natur finden wir ihn nicht". Allerdings nicht den Begriff finden wir dort, wohl aber die objektiv zweckmäßigen Gebilde, und deren konstantes Auftreten fordert eine Erklärung. Die Frage ist ernst, kein „Scheinproblem, das der eigene Geist irregehend geboren und das er nun ratlos bestaunt". Wenn dem so wäre, sagt Becher sehr treffend in seiner Entgegnung (Naturwiss. a. a. O.), dann „sind also große Naturforscher aller Zeiten, vor allem Aristoteles, der Vater der Zoologie und der Logik, Darwin, alle die Physikoteleologen, Alt- und Neudarwinisten, Lamarckisten, Neo- und Psycholamarckisten, Vitalisten, Psychovitalisten, die dies Problem in den Vordergrund ihres Forschens gerückt und mit heißem Bemühen bearbeitet haben, von einem bloßen Scheinproblem genarrt werden!"

Ferdinand Theißen S. J.

„Literarischer Troß".

An diesen kräftigen Ausdruck, den der verstorbene Literaturkenner Erich Schmidt als verwerfendes Werturteil zu verwenden gewohnt war, erinnerte jüngst wieder Freiherr K. v. Persall bei einer Besprechung von ein paar Ullstein-Büchern, die er empfehlen zu dürfen vermeinte (Lit.- und Unterhaltungsblatt, Kölnische Zeitung, Beilage 28, 1917). Persall erhitzt sich gegen den Professor wegen dessen allzu strenger Auslese, und er warnt drohend die Kritik, es nicht zu übersehen, daß die Literatur, und namentlich die erzählende, doch in engem Zusammenhang stehe mit der allgemeinen Zeit- und Gesellschaftskultur und aus diesem Zusammenhange heraus wichtige Einflüsse zu üben vermöge. Die ausschließlich ästhetisch-philosophische Betrachtungsweise dürfe seines Erachtens über den Hörsal hinaus nicht in weiterer Öffentlichkeit sich geltend machen, sonst bekämen wir ein Spezialistentum, eine Fachsimpelei, die in ihrer Einseitigkeit die Kunst um fruchtbare

Werte eines Kultureinflusses bringe. Dann sänftigt Perfall seine Erregtheit etwas mit der prunkenden Erklärung: „Wir freuen uns auch über eine Dichtung von ausschließlich ästhetischem Wert und wissen zu rechter Zeit literarische Feinschmeckerei ebenso zu genießen wie die Leute, die ihr Ästhetentum mit besonderem Nachdruck betonen. Aber wir wissen es nicht minder zu schätzen, wenn ein gut geschriebenes Buch uns etwas zu sagen weiß von dem tieferen Wesen deutschen Lebens und uns Spiegelungen daraus gibt, die noch nach anderer Richtung wirken als nur nach der ästhetischen. Die Kunst ist doch nicht bloß für die Universitätsprofessoren und ihre Schüler oder für uns Zeitungsmenschen da."

Dennoch würde nicht bloß der ernste Erich Schmidt, sondern noch manch ein anderer viel weitherzigerer Beurteiler das von Perfall belobte Kleeblatt v. Ompteda, v. Zobeltitz und Höcker ganz unbedenklich unter den „literarischen Troß" verweisen, und das mit vollstem Recht. Denn mit Kunst haben die drei gepriesenen Romane nichts, gar nichts zu tun. Perfall selbst hält sie nicht für Höhepunkte der deutschen Literatur, aber er empfiehlt sie sehr gern als gute Lektüre der Aufmerksamkeit des Publikums. So darf man auch Stahlfedern, Stecknadeln und sonstige erwünschte Gebrauchsgegenstände anpreisen. Wohl wird mit Bedauern zugestanden, daß es unter dem „Troß" weitere Tiefenstufen gibt, wie schon unsere Sprache mit den Zusammensetzungen Troßknecht, Troßbub andeutet, und es wird anerkannt, daß die in Frage stehenden drei Vertreter zur besseren Sorte gehören. Wie glimpflich aber die von Perfall verwarnte Kritik — die Waschzettelgepreise stehen als Marktschreierrufe ganz außerhalb — ihres Amtes waltet, dafür liefert das jüngste Buch[1] der vielgenannten Klara Viebig den sprechendsten Beweis; und das soll hier nachträglich wie an einem Schulbeispiel gezeigt werden.

Wie ist denn die vielseitige Schriftstellerin so „berüchtigt" berühmt geworden? Die Erklärung dafür, zugleich aber auch das literarische Todesurteil hat Rudolf Eucken, ohne natürlich einen Namen zu nennen, in seinen „Geistigen Strömungen der Gegenwart" (4. Auflage, 1913, 341 ff.) geschrieben. Drei beherzigenswerte Kernsätze seien daraus hervorgehoben: 1. „Eine überwiegende Formkunst wird leicht zu einem Virtuosentum, das vor allem darauf bedacht ist, wenn nicht andern, so doch sich selbst das eigene Vermögen zu zeigen; das aber erzeugt eine Vorliebe für das Abweichende, Paradoxe, Überspannte, und mit dem Suchen dessen gerät man leicht, indem man seine Freiheit beteuert, nur in eine andere Art der Abhängigkeit von andern und auch von der eigenen Stimmung. Nur da besteht wahrhaftige Unabhängigkeit, wo das Schaffen ganz und gar von einer inneren Notwendigkeit des eigenen Wesens hervorgeht; dazu aber muß der Mensch etwas auszusprechen, ja zu offenbaren haben. Der bloßen Virtuosenkunst aber fehlt eine solche Notwendigkeit." 2. „Daß die Kunst das Geschlechtliche mit sichtlicher Vorliebe in den Vordergrund rückt und möglichst lange bei ihm verweilt, es so reflektiert und so raffiniert bis zur Ekelhaftigkeit ausmalt, das ist mehr ein Zeichen sittlicher Fäulnis als technischen Könnens, das kann durch keine ästhetische Theorie verteidigt werden." 3. „Im allgemeinen ist zu sagen, daß

[1] Töchter der Hekuba. Ein Roman aus unserer Zeit. Berlin (Fleischel). *M* 5.—

unsere Literatur, die Literatur eines der größten Kulturvölker, nicht auf der Höhe der Zeit steht, daß sie dem modernen Menschen in dem Kampf um eine geistige Selbsterhaltung und um einen Sinn seines Lebens wenig Hilfe gewährt. Es ist eine Pflicht, dies offen auszusprechen." — Beschämend klingt diesem harten Urteilsspruch über „eines der größten Kulturvölker" gegenüber die Schilderung, die jüngst ein Forscher von der Dichtkunst der Mundas, eines indischen Urvolks, entworfen hat (J. B. Hoffmann S. J., Memoirs of the Asiatic Society of Bengal II 88). „Nicht das geringste Verdienst dieser Poesie", heißt es dort, „besteht wohl darin, daß von den Hunderten der Lieder, die allabendlich nach vollbrachtem Tagewerk über das ganze Land ertönen, keines durch einen (schmutzigen) Ausdruck oder eine ungeziemende Anspielung entstellt ist. Horaz drückte bloß das Urteil des allgemeinen ästhetischen Empfindens aus, als er, Gedichte mit Honig vergleichend, sagte, daß, wie nur ganz süßer Honig aufgetragen werden sollte, so Gedichte, die nicht ganz rein seien, besser nicht gemacht wären. So fühlt dieses einfache Naturvolk aus innerem Drang, was der große Römer aus Überlegung für die Dichtung forderte."

Die Anwendung auf die Werke Klara Viebigs, angefangen vom „Weiberdorf" bis zu dem neuesten Roman, ergibt sich von selbst; sie hieß und heißt mit Recht „die begabteste Schülerin Zolas in Deutschland", und mit dieser Bezeichnung erschöpft sich ihr ganzer Ruhm.

Aber woher kommt es doch, daß selbst sonst ernste Beurteiler den sog. Modegrößen gegenüber ganz unglaublich schüchtern sich gebärden? So wagt von einem guten halben Dutzend von Besprechungen der letzten Leistung Viebigs nur eine einzige klar und wahr und wohlbegründet das freie Schlußwort: „Mit unangenehmen Gefühlen legt man das gänzlich verfehlte Buch beiseite. Weder der Krieger an der Front noch die Mehrzahl der Frauen in der Heimat werden der Verfasserin dafür Dank wissen." In einem literarischen Ratgeber dagegen steht folgende Empfehlung: „Einen wahrhaft bedeutenden Roman hat Klara Viebig wieder hervorgebracht in „Töchter der Hekuba", einem der wenigen Kriegsbücher, denen man Dauer prophezeien kann. Es ist die pathetische und doch heldenhafte Klage um das große Kriegsleid der deutschen Frauen aus den verschiedensten Ständen. Die Viebig bleibt auch hier die konsequente Realistin und verschont uns nicht mit den weniger erhebenden Bildern, sie malt unerbittlich die Wirklichkeit. Aber weil sie eine Künstlerin ist, erwächst aus dem Ganzen das ergreifendste Miterleben. Ein tiefes Buch, freilich nicht für Ungefestigte." Vielleicht wäre die ratgebende Würdigung etwas anders ausgefallen, wenn der Berichterstatter es gemacht hätte, wie es ein gewissenhafter Lehrer täte, müßte er seinen Schülern ein Urteil über Viebigs Buch geben; er legte sich bei der abermaligen Durchsicht des Romans zehn Blätter zurecht mit den Namen der zehn geschilderten Frauen, zeichnete dann Zug um Zug die einzelnen Gestalten kurz nach: bis auf zwei Ausnahmen alle ekelhaft und widerlich. Aber mit einem flüchtigen Drüberlesen und eiligem Hinschreiben des raschen Eindrucks wird schwerlich ein gewissenhafter literarischer Rat gegeben.

Noch auffallender lautet das Urteil in der bekannten Zeitschrift für Volksbüchereien. In dieser Zeitschrift stand vor drei Jahren ein geradezu vernichtendes

Wort über die Schriftstellerin Viebig: „Für Leute von literarischem und sittlichem Geschmack ist Viebig abgetan." Das wurde näher also begründet: „Die Literaturkundigen wissen schon, daß die Klara Viebig sich seit langem selber abschreibt — sie wühlt in sexuellen Vorwürfen, die mit den Haaren herbeigezogen werden — ist roh — jeder Läuterung und Verklärung bar — verhöhnt die deutsche Heimat und die Religion." Und jetzt? Man traut seinen Augen kaum, solchen Lobpreis zu lesen. Ob die Auffassungen des literarischen Ratgebers Einfluß geübt haben? Nach einer übersichtlichen, mit hellen Farben gegebenen Darlegung des Inhaltes wird das Endurteil über den Roman also zusammengefaßt: „Man könnte der Verfasserin vorwerfen, sie hätte ihrem Werke einen stärkeren Einschlag vaterländischer Begeisterung geben sollen, indem sie mehr von den Heldentaten derer an der Front, vom stillen, entsagenden, in Gottes Willen sich schickenden Heldentum vieler Mütter und Bräute, sowie von den Werken der Nächstenliebe und der religiösen Erneuerung erzählte. Die Lektüre des Buches hätte dann tröstend und erhebend gewirkt wie Dörflers ‚Der Weltkrieg im schwäbischen Himmelreich'. Gewiß, Dörflers Buch wirkt erhebend, während ‚Töchter der Hekuba' niederdrückt. Jenes ist die zur Poesie optimistisch verklärte Wirklichkeit, aber dieses ist die Wahrheit des Realismus. Die Autorin hat allerdings gespart mit den helleren Lichtern, aber sie hat ebenso oder noch mehr gespart mit den ganz tiefen Schatten. [Und die Dombrowski?! Anm. des Schreibers.] Das Außerordentliche nach beiden Richtungen hin ist vermieden. Es ist die Darstellung des Denkens und Handelns des Durchschnitts, und zwar so typisch, daß sie nicht bloß auf Berlin, sondern schon auf jede mittlere Provinzstadt vollkommen zutrifft. Deswegen wird gerade dieses Buch für den Historiker des Weltkrieges einmal vom allergrößten Wert sein; aber ein Volksbuch ist es nicht." Einleitend hatte der Verfasser nach vieler Anerkennung auch schon bemerkt: „Freilich, ein Buch, das man jedem Leser in die Hände geben könnte, sind die ‚Töchter der Hekuba' trotzdem nicht geworden." — Wenn man nicht wüßte, wo der Schreiber dieses Urteils sich aufhält, so könnte man ihn im äußersten Thule vermuten; sonst könnte er Viebigs Schilderung aus der noch halb ländlichen Vorstadt Berlins doch unmöglich auf jede mittlere Provinzstadt vollkommen zutreffend finden. Nein, da braucht man kein Prophet, noch eines Propheten Kind zu sein, um trotz der Versicherung vom geschichtlichen Werte des Viebigschen Romans mit Bestimmtheit vorauszusagen: Das abstoßend niederdrückende Buch wird von dem gereinigten Lebensernst nach dem Kriege unter vielem andern Schutt unbarmherzig weggefegt; höchstens wird vielleicht später einmal ein besonders „kunstsinniger" Spürkäfer es aus dem Wust herausfinden für eigenartige „Kunstliebhaber", so wie man heute manches aus der Schmutzliteratur vergangener Zeiten wieder ausgräbt. Ein gewöhnlicher, auch nur halbwegs aufmerksamer Leser mußte doch den tieferen Grund herausfinden, weshalb „alle diese leidbeschwerten, sorgenbedrückten Frauen nicht über ihr Leid und die beklemmende Enge der Erdensorgen hinwegkommen", wie es ein anderer ruhiger Beurteiler kurz und klar ausspricht: „Keine von ihnen hat ein tieferes Verhältnis zum Urquell aller tröstenden Kraft, zur Religion, zu Gott. Nur einmal erinnert sich eine flüchtig eines Gebetes ihrer Kinder-

jahre, aber ein vertieftes, verinnerlichtes Leben in Gott fehlt völlig. Darum ist es kein Wunder, daß sie in ihren Nöten stecken bleiben, daß sie nicht jene Geduld und Ergebung in Gottes Willen finden, die den Sieg über das trübste Leid und alle zermalmende Wucht der Angst in der Welt behalten" (Unterhaltungsblatt des Reichsboten 1917, Nr. 215). Und solche gottentfremdete Frauen aus einer Berliner Vorstadt sollen typisch sein für alle deutschen Frauen? Nein, tausendmal nein und wieder nein!

Noch einer letzten Besprechung der „Töchter der Hekuba" sei gedacht; sie kommt vom einem eingeschworenen Verehrer Viebigs, dem Berner Professor Harry Mayer. „Gleich allen ihren früheren Werken", wird gleich anfangs bemerkt, „ist auch ihr neuestes mit dem pathetisch-idealistisch anmutenden Titel ein durch innerliche Notwendigkeit bedingtes echtes Kunstwerk realistischer Gattung und bedeutet nichts Fremdartiges oder Sprunghaftes in ihrer zu sicherer Reife emporgediehenen Entwicklung." Mit vielem gelehrten Beiwerk aus der großen Weltliteratur soll der Erweis dafür gebracht werden, und der Schluß lautet: „Das alles ist beste Klara Viebig. Die bodenständige Kleinwelt aus ‚Die vor den Toren' und ‚Eine Handvoll Erde', Mühe und Sorge der Dienenden aus dem ‚Täglichen Brot', das tiefe Heimatgefühl aus den ‚Kindern der Eifel' und dem ‚Schlafenden Heer', das leidenschaftliche Triebleben aus den ‚Naturgewalten' und ‚Absolvo te', selbst die echt rheinische Sorglosigkeit der ‚Rheinlandstöchter', und zwar in der Person Annemaries von Loßberg: all diese früher angeschlagenen Motive klingen hier zusammen in einer großen Symphonie, deren beherrschendes Hauptmotiv heißt: Der Weltkrieg" (Literar. Echo XX 1). Hier steht das als hohes Lob angerechnet, was andere als gerechten Tadel aussprechen, daß nämlich Klara Viebig nur noch mit farbigen Platten arbeitet und sich selbst abschreibt. Der Wahrheit eine Gasse!

Aus der Zusammenstellung geht offenbar hervor, wie übel beraten sich unsere heutige Beurteilungskunst erweist. Wer hat den Mut, einem sog. literarischen Tagesgötzen gegenüber ein freies Wort klipp und klar zu sagen? Was Rudolf Eucken von der deutschen Literatur im allgemeinen geklagt hat, daß sie nicht auf der Höhe stehe, gilt im besondern von unserer Bücherbesprechung; sie gewährt dem modernen Menschen in dem Kampf um eine geistige Selbsterhaltung und um den Sinn seines Lebens wenig Hilfe. — Die oben genannte Stimme, die das Buch Viebigs — es ist trotz des Titels kein eigentlicher Roman — schlankweg als gänzlich verfehlt ablehnt, wird durch das laute Gewirre anderer übertönt, und doch hat diese eine Stimme vollständig recht, und ihr Ausspruch erscheint zudem in die gelindeste und vornehmste Form gekleidet: „Klara Viebig wollte uns die Stimmungen der deutschen Frau in der Kriegszeit schildern und Bilder aus dem Heimatsleben hinter den großen schützenden Schlachtfronten vorführen. Dafür bot sich ihr ein dankbarer Stoff in reichster Fülle. Sie konnte berichten vom stillen Opfermut der deutschen Mütter, die ihr Liebstes hergaben, vom Heldensinn der Frauen, die ihre Männer in den Krieg ziehen sahen und bange Wochen und Jahre durchlebten, bis sie, wie dies leider so oft geschah, die schreckliche Nachricht ereilte, die das Opfer ihres ganzen Lebensglücks grausam

besiegelte; sie konnte erzählen vom harten Leben der Frauen und Töchter unserer Landwirte, die mit schwachen Kräften schwere Feldarbeit verrichten müssen, oder von den Mühen der Krankenschwestern, der Arbeiterinnen in den Fabriken, der vielen tapferen Mädchen, die sich opferfreudig in die große Arbeitsfront stellten. Aber Klara Viebig wußte entweder mit solchem Stoff nichts anzufangen, oder sie verfolgte mit Absicht und Berechnung wesentlich andere Ziele. Wie dem auch sein mag, sie hat jedenfalls ein Buch geschrieben, dessen Inhalt trotz mancher formellen Vorzüge ihrer realistischen Technik äußerst unerfreulich anmutet. Vom ganzen Kriegsleben hinter der Front berichtet sie vornehmlich nur über das durchschnittliche Jammergestöhn jener Frauen in unsern Großstädten, deren Leben zwischen der Sorge um Nahrungsmittel und ihren sinnlichen Leidenschaften hin und her pendelt; alles Häßliche und Unerfreuliche, das in dieser Kriegszeit sich an die Oberfläche drängt, hat sie mit auffallender Einseitigkeit in das grelle Tageslicht ihrer rücksichtslosen Darstellungskunst gestellt. Der Ehebruch der Kriegerfrau, jene Begleiterscheinung des Krieges, die wohl am bittersten auf die Seele brennt, hat bei Viebig, wie dies von ihr nicht anders zu erwarten war, eine besonders eingehende und abstoßende literarische Ausnützung erfahren (Köln. Volksztg. 1917, 925.) Dem Schlußsatz, daß weder der Krieger an der Front noch die Mehrzahl der Frauen in der Heimat der Verfasserin Dank wissen werden, muß noch hinzu ergänzt sein: am allerwenigsten schließlich der Literaturfreund; denn ebenso unmöglich wie Aufnahmen aus einem schmutzigen Vorstadtviertel, mögen sie noch so buntfarbig zusammengestellt sein, Kunst bedeuten, darf Viebigs Buch, ohne künstlerischen Aufbau lose gefügt, Anspruch auf literarischen Wert erheben. Zudem könnte Ed. Engel für seine Schrift „Sprich Deutsch!" manch weiteres abschreckendes Beispiel daraus gewinnen.

Anhangsweise sei noch kurz auf einen neuen Roman Jak. Schaffners „Der Dechant von Gottesbüren" (434 S., Berlin, Fischer. *M* 3.50; geb. *M* 5.—) hingewiesen. Aber wer ist denn Schaffner? Eine sog. moderne Größe, d. h. einer von der Legion neuzeitiger Schriftsteller, die bei uns wie die Pilze aufschießen, ein zweiter Rosegger, nur nicht vom Fingerhut, sondern vom Knieriemen zur Feder gekommen, kein Österreicher, sondern ein Schweizer, nicht als Katholik protestantisierend, sondern als Protestant katholisierend, und zwar besonders in diesem neuen Roman, wie übereinstimmend seine zahlreichen Lobredner versichern. Gewiß, der Dechant ist ein katholischer Geistlicher in einem kleinen Hessenstädtchen; aber die ganze Schilderung des Katholischen müßte eher als Verhöhnung gelten, wenn nicht der religiöse Ernst und die redliche Absicht Schaffners von allen Seiten gut beglaubigt wären. Freilich, wie so etwas möglich ist, bleibt ein scheinbar unlösliches Rätsel. Nur wem einmal zufällig „Der Bücherschatz des (protestantischen) Lehrers — wissenschaftliches Sammelwerk zur Vorbereitung und Weiterbildung", herausgegeben von K. O. Beetz in Gotha und A. Rude in Nake, in die Hände geraten ist, der kann einigermaßen das Zerrbild des katholischen Wesens und Lebens begreifen, wie es dem protestantischen Schulkind in mehr als einem Unterrichtsfache sozusagen eingeimpft wird. Das läßt sich wohl kaum mehr oder

doch äußerst schwer wieder richtigstellen. So erklärt sich vielleicht Schaffners Darstellung katholischer, insbesondere religiöser Zustände: seine bodenlose Unkenntnis wurzelt, so scheint es, in gutgemeinten Vorurteilen.

Der Roman als solcher behandelt eine recht dürftige, fast langweilige Liebesgeschichte, ähnlich wie Schaffners frühere Erzählung „Das Schweizerkreuz": der Mann zwischen zwei Frauen, mit traurigem Ausgang. Nur ist in den zwei Entwicklungen die Umrahmung verschieden: dort im „Schweizerkreuz" mehr politisch, hier ganz religiös. Katholischen Lesern wird „Der Dechant von Gottesbüren" wohl schwerlich zum Ärgernis gereichen, er wird eher ein mitleidiges Lächeln oder Bedauern erregen, als zur flammenden Entrüstung reizen. Protestanten dagegen mögen dadurch in ihren Vorurteilen über alles Katholische nur noch mehr bestärkt werden. Insofern gehört Jak. Schaffners neuer Roman wohl zum „literarischen Troß", aber doch der harmloseren Art. Auf dem Waschzettel, der auf dem Umschlag selbst aufgedruckt steht, wird das „Kellerische an diesem vollen und tiefen Buch" hervorgehoben. Natürlich finden die prüfenden Besprechungen „Keller" und wieder „Keller" als höchstes Lob heraus. Das scheint doch „literarischer Troß" der allerschlimmsten Sorte, wenn urteilslos ein vorgesagter Ton in allen Stimmhöhen nachgeleiert wird.

Nikolaus Scheid S. J.

Von liberalen Einflüssen im Geistesleben der deutschen Katholiken.

Professor Karl Muth hatte in dem Kapitel „Klassisch oder romantisch" seiner bekannnten Schrift „Die Wiedergeburt der Dichtung aus dem religiösen Erlebnis" von einer „Erhöhung des Klassischen zum Romantischen" gesprochen (S. 87). Dagegen war Christoph Flaskamp in einem hier (92 [1916/17] 322) als zutreffende Wertung der Romantik bezeichneten Vortrag für die Überlegenheit des Programms der deutschen Romantiker über das der deutschen Klassiker eingetreten. Muth äußerte sich über diesen Vortrag in seiner Monatschrift „Hochland" (Februar 1917); er blieb bei seiner Auffassung. Darauf antwortete Flaskamp mit einer neuen Schrift (Die deutsche Romantik. Ein Nachwort. Warendorf 1917). Der Gegenstand des Streites ist zwar nicht unwichtig, aber weit wichtiger ist das bei dieser Gelegenheit von beiden Seiten ausgesprochene Einverständnis über eine dringliche Zukunftsaufgabe der deutschen Katholiken.

Flaskamp wiederholt in seinem „Nachwort", er wünsche wohl „eine Kraft, die tatsächlich im Vollgeiste der alten Romantik schaffen würde" (24), aber „die heutige und verflossene Neuromantik" sei „nicht Geist vom Geiste der Romantik" (25). Nicht die „möglichst ausgereifte, vollendete Ausschöpfung und entsprechende Formung eines künstlerischen Vorwurfs" spricht Flaskamp den Klassikern ab, im Gegenteil ist er eben deshalb „ein großer Verehrer Goethes" (33), aber er betont mit Recht, daß der romantische Gedanke geschichtlich weiter und philosophisch viel tiefer greift als die Weltanschauung der Klassiker. „Was ich will", sagt Flaskamp, „ist nur das, daß der neueuropäisch-liberale Geist aus unserem Volke verschwinde und an seine Stelle ein wahrhaft deutscher, der ganzen Fülle seiner geschichtlich über-

kommenen Menschheitsaufgaben in Triebsamkeit und Verantwortlichkeit sich bewußter Geist trete, wie er in der späteren Romantik, nach dem Ausstoßen der jugendlichen, aber durchaus folgerichtigen Tumulte, stark und zielsicher lebte, und daß vor allem die breite Grundlage, die die Romantik für den Neubau unserer Kultur legte, nicht wieder aufgegeben werde" (25 f.).

Obgleich Muth sich der von Flaskamp vertretenen Auffassung der Romantik nicht anschließen kann, erklärt doch auch er im „Hochland" an der oben angeführten Stelle: „Mit der Forderung einer Absage an die neueuropäisch-liberale Bildung sind wir vollkommen einverstanden." Professor Muth darf in Anspruch nehmen, daß er durch seine Zeitschrift mit Erfolg um die Verwirklichung dieser Worte bemüht ist. Sie enthalten in der Tat eine Aufgabe, die wir nie aus den Augen verlieren dürfen, und die gerade jetzt von besonderer Wichtigkeit ist. Flaskamp spricht davon in einer andern Schrift (Weltkrieg und Weltreligion. Warendorf 1917), wo er fordert, daß unser Volk in seiner rückschauenden Selbstbesinnung nach dem Kriege nicht bei der Reformation Halt mache. „Denn vor der Reformation und ihren Folgen", schreibt er, „die eine Deformation unserer Volkseinheit herbeiführten, liegt zunächst einmal schon der Abfall in den Weltgeist der Renaissance und des Humanismus, dann aber, was für den neuen Auf- und Ausbau das wichtigste ist, die einheitliche Wesenheit unseres Volkes, seine Geburt, seine Kindheit, sein Jugend- und Jungmannsalter, das Mittelalter. Es ist unsinnig zu denken, daß ein Mensch, und ebenso, daß ein Volk ohne organischen Zusammenhang oder ohne die organische Wiederverknüpfung mit diesem seinem Vorleben seine männliche Gegenwart und damit den Hauptteil seiner menschheitlichen Lebensaufgabe voll und wahr auswirken könne" (17 f.).

Es wäre verfehlt, das hier lautwerdende Verlangen nach einer umfassenden Nachprüfung landläufiger Ansichten über deutsche Geistesgeschichte als einen Angriff auf den Protestantismus zu deuten. Wie schon Ernst Troeltsch es als eine Selbsttäuschung der Protestanten bezeichnet hat, wenn sie sich mit der „modernen" Welt im Einklang fühlen, so sagt auch Flaskamp: „Der neueuropäische Liberalismus hat mit dem Christentum nichts mehr zu tun, ist in seinen scharfen Bildungen gegen das Christentum gerichtet, ja gegen geschichtlich geformte Religion überhaupt; die durch die Reformation von der christlichen Einheit abgetrennten christlich-religiösen Richtungen aber haben im Grunde nichts mit dem neueuropäischen Liberalismus zu tun" (28).

Daß dieser im Grunde religionsfeindliche Liberalismus auch auf das Denken der deutschen Katholiken einen gefährlichen Einfluß zu gewinnen droht, bestätigt eine bemerkenswerte Äußerung von Professor Martin Spahn. In der „Sozialen Kultur" (München-Gladbach [1916] 36 212) schreibt dieser selbständige Beobachter unserer Entwicklung: „So schließe ich, nicht ohne wiederum einer Klage Ausdruck zu geben, die ich schon vor vier Jahren in besonderem Augenblicke nicht unterdrücken zu dürfen glaubte. Unser katholischer Nachwuchs in Wissenschaft und Praxis hat im letzten Menschenalter fast durchweg zu Füßen liberaler Lehrer gesessen, gleichviel ob es sich um Volkswirtschaft, Staatsrecht oder neuere Geschichte

handelt. Er hat sich mit den Kenntnissen auch die Sehweise der Lehrer angeeignet. Die verheißungsvollen Ansätze unabhängiger Meinungsbildung von Görres bis etwa zu Jörg und Ketteler sind darüber wieder fast ganz verkümmert. Wir sind ärmer, als wir es bei Beginn des Kulturkampfes waren. Länger als bis zum Ende des Krieges wird die Rechenschaft darüber nicht hinausgeschoben werden dürfen."

Also war die Sorge wohlbegründet, die unsere Bischöfe drängte, in ihrem gemeinsamen Hirtenbrief vom Allerheiligenfeste 1917 Freiheit zur Errichtung höherer katholischer Schulen zu fordern und Einspruch dagegen zu erheben, „daß unsere Studenten auf den Hochschulen vielfach genötigt sind, die sog. Geisteswissenschaften, deren Auffassung und Darstellung ganz vom religiösen Standpunkt des Forschers abhängt (Philosophie, Geschichte, Religionsphilosophie und Religionsgeschichte), bei religiös indifferenten, andersgläubigen oder ungläubigen Professoren zu hören."[1]

[1] Siehe Hirtenbrief der Erzbischöfe und Bischöfe Deutschlands. Allerheiligen 1917, Nr. I.

Jakob Overmans 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., 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.

†

P. August Lehmkuhl.

Wieder hat der Tod einen unserer treuen und bewährten Mitarbeiter der Zeitlichkeit entrissen. Nicht nur Mitarbeiter war er; er ist der letzte jener wackeren Streiter, die in schwerer Zeit aus warmer Liebe zur heiligen Kirche und zu den Katholiken Deutschlands sich zusammentaten, um durch die „Stimmen aus Maria-Laach" in die dunklen Wirrnisse sich bekämpfender Meinungen die Grundsätze der gesunden Vernunft und der christlichen Offenbarung leuchten zu lassen.

P. Lehmkuhl, zu Hagen i. W. am 23. September 1834 geboren, von der Natur mit einem durchdringenden Verstande, einem unbezwingbaren Willen und einem treuen Gedächtnis, durch Erziehung und Gnade mit tiefinnerster Glaubensüberzeugung, mit feinstem Empfinden für alles sittlich Gute und religiös Wahre ausgestattet, war wie kein Zweiter berufen, die hinter andern Fächern der katholischen Geisteswissenschaften zurückgebliebene Moraltheologie zu neuer Blüte zu bringen. Er veröffentlichte, durch die gewöhnlichen philosophischen und theologischen Studien seines Ordens, sodann durch ein fünfjähriges exegetisches und dogmatisches Lehramt, zumal aber durch eine zehnjährige Professur der Moraltheologie in den Ordensschulen zu Maria-Laach und zu Ditton-Hall (England) dazu trefflich vorbereitet, in den Jahren 1883 und 1884 seine große, allseits, auch von höchster kirchlicher Autorität anerkannte und belobte, nunmehr in über vierzigtausend Exemplaren über die ganze Welt verbreitete Theologia moralis.

Das Werk war epochemachend durch die Selbständigkeit des ganzen Aufbaus, durch die tiefeindringende Begründung der Sätze, durch die organische Weiterführung der moraltheologischen Gedanken, durch die glückliche Verbindung der neuzeitlichen Probleme mit den unsterblichen Weisheitsschätzen der Alten.

Daß P. Lehmkuhl die Fähigkeiten zu einer so bedeutungsvollen Tat besaß, hatte sich zum Teil schon an den kleineren Arbeiten gezeigt, die er vordem in Zeitschriften veröffentlichte. Und wir dürfen darunter an erster Stelle nicht ohne gerechte Befriedigung diese Blätter nennen, die damaligen „Stimmen aus Maria-Laach": ex ungue leonem. Es waren vor allem die Aufsätze: „Das Kirchengut und sein Rechtsträger" (8 [1875] 258 ff. 431 ff. 512 ff.; 9 [1875] 56 ff.), „Der Episkopat und das neue preußische Kirchenvermögensgesetz" (ebd. 446 ff.), „Gewissens- und Kultusfreiheit" (11 [1876] 184 ff. 249 ff. 402 ff. 532 ff.), „Die kirchliche Sendung" (12 [1877] 297 ff. 410 ff.), „Der Gehorsam gegen die menschlichen Gesetze" (13 [1877] 298 ff. 388 ff.), die des Verfassers Talent offenbart, ihm die Achtung weiter Kreise gewonnen und so der Theologia moralis die Wege in die breite Öffentlichkeit bereitet hatten.

Auch nachdem Lehmkuhl dank seiner Theologia moralis zum gefeierten Moralisten geworden war, bewies er sich lange Jahre hindurch als treuen Mitarbeiter dieser Zeitschrift. Die Registerbände füllen mit der Aufzählung seiner Beiträge ganze Seiten.

Seine trotz schwacher Gesundheit geradezu unverwüstliche Arbeitskraft ließ ihn auch zum Mitarbeiter anderer Zeitschriften werden.

Indessen widmete er seine Hauptkraft neben der steten Verbesserung und Neuausgabe seiner Moraltheologie auch andern selbständigen Werken. Darunter seien besonders genannt die zwei Bände Casus Conscientiae, die 1902/03 zum erstenmal, 1913 zum viertenmal erschienen. Die andern Werke, zumal die aszetischen, oder gar die Neuausgaben der Werke anderer Verfasser, hier auch nur aufzuzählen, würde zu weit führen.

Die Dankbarkeit aber verlangt von uns den Hinweis auf die Beiträge, die Lehmkuhl zum Sammelwerke „Die soziale Frage, beleuchtet durch die Stimmen aus Maria-Laach" geliefert hat. Es sind die Ergänzungshefte „Arbeitsvertrag und Streik" (1889, ^{4}1904), „Die soziale Not und der kirchliche Einfluß" (1892, ^{4}1905), „Die soziale Frage und die Staatsgewalt" (1892, ^{4}1911), „Die internationale Regelung der sozialen Frage" (1893, ^{3}1896).

Neben seiner schriftstellerischen Tätigkeit, deren Ergebnisse vor aller Augen liegen, übte P. Lehmkuhl eine ebensogroße, man könnte sagen, noch regere und reichere Tätigkeit im stillen. Bei dem Weltruf, den er als Moralist besaß, ist es nicht zu verwundern, daß er viel, sehr viel, ungeahnt viel von kirchlichen Behörden und Privaten, von Ordenspersonen

beider Geschlechter, von Geistlichen und Laien, von Ärzten und Juristen um Gutachten, um Entscheidungen in Gewissensfällen, um Ratschläge bei der Festsetzung von Ordensregeln usw. usw. angegangen wurde.

Man kann nur darüber staunen, daß er all diesen Anforderungen genügen konnte. Und er hat es getan, und zwar immer mit der größten und liebenswürdigsten Bereitwilligkeit.

Den psychologischen Grund für diese Schaffensfreude würden wir vergeblich in der Sucht nach menschlichem Ruhme suchen. P. Lehmkuhl hatte seine Kräfte aus innerster Überzeugung mit einem eisernen numquam retro in den Dienst der höchsten Ideale gestellt. Christus und die katholische Kirche waren sein ein und sein alles. Um Gottes Segen auf seine Arbeiten herabzuziehen, suchte er sich selber Gott stets wohlgefälliger zu gestalten durch die unentwegte Übung der christlichen Tugenden: was er in seinen Schriften andern empfahl, das tat er auch selbst. Er war Ordensmann, und vom ersten Tage seines Eintrittes (15. Oktober 1853) ab unternahm er jede seiner Arbeiten als Sohn des Gehorsams und vollzog die großen und kleinen Übungen der Tagesordnung mit einer Treue und Hingabe, die sich bis zur Ängstlichkeit steigerte. Er war vom 20. August 1862 ab Priester, und während der fast 56 Jahre seines Priestertums war jeder seiner Gedanken priesterlich.

Als ihn am Beginn dieses Jahres Altersschwäche zwang, die Feder ruhen zu lassen, lebte er nur noch den Freuden eines gottinnigen Priesters, dem Gebete, der geistlichen Lesung und vor allem der Feier der heiligen Eucharistie. Solange seine Füße ihn trugen, feierte er selber das heilige Meßopfer. Als er auch darauf verzichten mußte, war die heilige Kommunion seine größte Sehnsucht und Freude. Nach einem mehrtägigen schlafähnlichen Zustande, der Folge seiner Altersschwäche, verschied er am 23. Juni 1918 mittags ohne Todeskampf im Ignatiuskolleg zu Valkenburg in Holland und fand seine letzte Ruhestätte im Garten des Kollegs, wo er mit P. Theodor Granderath, P. Tilmann Pesch, P. Gerhard Gietmann, P. Joseph Knabenbauer, P. Stephan Beissel, P. Ludwig Dressel und andern verewigten Mitarbeitern unserer Zeitschrift dem Auferstehungsmorgen entgegenharrt.

R. I. P.

Die Xaverius-Missionsbewegung.

Eine missionarische Kraftwirkung von seltener Lebensfülle ist mitten im Weltkriege von der altehrwürdigen Kaiserstadt Aachen ausgegangen: die Wiederbelebung des Franziskus-Xaverius-Missionsvereins, des deutschen Zweiges des allgemeinen Vereins zur Verbreitung des Glaubens. Eine Bewegung von ausgeprägter Eigenart und tief einschneidender Bedeutung ist mit ihr in unserem heimatlichen Missionswesen in die Erscheinung getreten, so daß man begonnen hat, von ihr als der Xaverius-Missionsbewegung zu sprechen. Kaum mehr als anderthalb Jahre alt, hat sie in kurzer Zeit so rasche und mächtige Kreise gezogen, daß sie der Missionshistoriker als eines der bedeutsamsten, wenn nicht das bedeutsamste Ereignis auf dem Gebiete heimatlicher Missionsbetätigung während des Krieges bezeichnen wird. Einen Gradmesser für ihr rasches Umsichgreifen bietet die mit erstaunlicher Schnelligkeit aufsteigende Auflageziffer der kleinen illustrierten Monatschrift „Die Weltmission der katholischen Kirche", die als Träger der neuen Bewegung im Januar 1917 gegründet wurde. Am Ende des ersten Jahres ihres Bestehens betrug sie bereits 250 000, und nach weiteren sechs Monaten (Mai 1918) bewegte sie sich schon in raschem Tempo auf eine halbe Million zu: ein Erfolg, der vielleicht in der Geschichte des ganzen deutschen Zeitschriftenwesens einzigartig dasteht.

Angesichts einer so machtvollen Entfaltung, die man nicht mit Unrecht „überraschend", ja „verblüffend" und „lawinenartig" genannt hat, erhebt sich auch für den unbeteiligten Außenstehenden die Frage, wie das alles möglich war. Lag es an der geschickten Ausnutzung einer besonders günstigen „Konjunktur"? oder an glücklicher, zielbewußter Führung und der Verwendung besonders zugkräftiger Werbemittel? oder an der Unterstützung mächtiger äußerer Faktoren? Oder trug die Bewegung in sich selber die Elemente einer gewissen Unwiderstehlichkeit, die sie über alle toten Punkte und äußeren Hemmnisse hinwegtrug?

Ohne Zweifel hat all dies zusammengewirkt. Eines aber verdient wohl besondere Hervorhebung: die Bewegung war die Folge einer fast naturgemäßen Entwicklung und war als solche, fast möchte man sagen, unausbleiblich. Sie war in ihren Voraussetzungen in einer Weise vorbereitet, daß sie sich fast aufdrängte.

I.

Wer unmittelbar vor dem Kriege und noch während desselben die allgemeine Missionslage in der Heimat ins Auge faßte, dem bot sich in kurzen Strichen folgendes Bild dar:

Wie im Volke so im Klerus hatte in den letzten Jahrzehnten eine begeisterte Missionsbewegung eingesetzt, durch die wir die Bewunderung anderer Nationen

erregt hatten. Noch wenige Wochen vor Ausbruch des Weltkrieges hatte die unter dem französischen Klerus weitverbreitete Halbmonatschrift Revue du Clergé français auf den raschen Aufschwung des Missionswesens in Deutschland hingewiesen und die ganze Bewegung wegen ihrer alle Schichten der Bevölkerung umfassenden Allgemeinheit und zielbewußten Durchführung als mustergültig für die Katholiken Frankreichs hingestellt. Sie hatte von einem großzügig angelegten Kreuzzug gesprochen, der alle deutschen Katholiken vom schlichten Landvolk bis hinauf zu den akademisch Gebildeten um die Fahne der Weltmission scharen werde. Während Frankreich, durch Entvölkerung geschwächt und durch Parteihader zerfleischt, seines Kreuzritterberufes vergesse, träume Deutschland von geistlicher Welteroberung. Während in Frankreich durch die Kirchenverfolgung die Zahl der Missionäre fortwährend im Rückgang begriffen sei, mehrten sich im deutschen Volke die Berufe, die Missionsgaben und Missionshäuser. Die deutschen Katholiken, so schloß der Verfasser, begrüßten dies wie eine Fügung der Vorsehung, indem sie sagten, das katholische Deutschland sei berufen, die Lücken zu füllen, die die französische Kirchenverfolgung in das Missionswerk gerissen habe. (15. Juni 1914.)

So erfreulich nun dieser großartige Aufschwung war, so haftete ihm doch nach dem Urteil und Empfinden weiter Missionskreise ein sehr empfindlicher Mangel an: die Missionsbewegung war noch nicht Gemeingut unseres ganzen Volkes geworden, weil der ordentliche Seelsorgeapparat der Heimat noch nicht in den Dienst der Mission getreten war. Wir hatten zahlreiche blühende Missionshäuser, die durch ihre rührigen Hilfsvereine im Bunde mit andern Organisationen mehr allgemeinen Charakters (Frauen-Missionsvereinigung, Peter Claver-Sodalität usw.) eifrig und verdienstvoll unter dem Volke für die Mission warben. Aber sie konnten ihre Tätigkeit nur entfalten, wo man sie zuließ. Sie waren im Grunde nur geduldet, und damit haftete der Mission der Charakter eines Werkes der Übergebühr und, man möchte sagen, eines bloßen Anhängsels an die heimatliche Seelsorge an. Wir hatten eine vielversprechende missionswissenschaftliche, eine akademische und eine Priester-Missionsbewegung, aber noch war nicht das ganze Volk seelsorglich bis in die letzte Pfarrei hinein vom Missionsgedanken erfaßt. Ja, so begeistert der Priester auch war, es fehlte ihm am seelsorglichen Organ, um diese Begeisterung in einfacher, zielbewußter Weise unter seiner Herde praktisch zu betätigen. Kurz, wir waren noch kein Missionsvolk in des Wortes eigentlichem Sinne, d. h. wir nahmen trotz der begeisterten Missionsliebe am Werke der Verbreitung des Glaubens als Volk noch nicht eine unserer religiösen Überzeugungskraft und unserer Weltgeltung würdige Stellung ein. Dieses große Ziel konnte nur erreicht werden, wenn der von der Kirche gerade zu diesem Zweck ins Leben gerufene eigentlich kirchliche Missionsverein zur Verbreitung des Glaubens, der sich ganz an die ordentliche Seelsorge anlehnend Volk und Klerus in gleicher Weise ins Missionsinteresse zieht, bei uns neu belebt wurde. Dies war ja der Grund, warum die Päpste gerade diesen Missionsverein stets so dringend empfohlen, so sehr belobigt und mit so überaus reichen Vorrechten ausgestattet hatten, warum Papst Leo XIII. ihn „den ersten unter allen Missionsvereinen ... durch besondere

Fügung der Vorsehung entstanden" genannt hatte, und warum Pius X. von ihm als „im eminenten Sinne ein Werk der Kirche ... als der sichtbaren Vorsehung Gottes für die katholische Mission" gesprochen hatte.

Aus der klaren Erkenntnis dieses unbestreitbaren Mangels in unserer deutschen Missionsbewegung erklärt sich das oft genannte Hirtenschreiben der zu Fulda versammelten Bischöfe vom 13. Dezember 1910 über die Wiederbelebung des Xaverius-Vereins zur Verbreitung des Glaubens. Es gipfelte in dem Satze: „Wir verordnen, daß für den Xaverius-Verein in allen Diözesen, wo er noch nicht vorhanden ist, eine entsprechende Organisation geschaffen und der Verein gemäß seinen Satzungen in den Gemeinden eingeführt werde." In gleicher Weise sind von dieser Überzeugung die so eindringlichen Worte getragen, die Kardinal von Hartmann an die 600—700 Priester richtete, die sich zu wichtigen dreitägigen Beratungen über die Missionsaufgaben des deutschen Klerus auf dem Missionskursus zu Köln (September 1916) versammelt hatten: „Wir können", so führte Se. Eminenz aus, „die Missionstätigkeit der Kirche nicht wirksamer unterstützen, als wenn wir den großen Zentralvereinen — dem Xaverius-Verein und dem Werke der heiligen Kindheit —, die für die Verbreitung des Glaubens Enormes geleistet haben, unser Interesse zuwenden und die Gläubigen ermuntern, sie ernstlich zu unterstützen. Darum haben auch die deutschen Bischöfe auf der letzten Konferenz den Beschluß gefaßt, daß die Verbreitung dieser beiden Vereine erneut gefördert und daß in den Vorstand des Xaverius-Vereins zu Aachen jeder Bischof einen Vertreter entsenden soll."

Damit waren vom Episkopat die Richtlinien einer grundlegenden Neuorientierung des heimatlichen Missionswesens klar und bestimmt gezeichnet worden. Die beiden angeführten Hirtenworte bilden die Leitsätze der neuen Xaverius-Missionsbewegung, deren tiefster Sinn der ist: der Missionspflege unter dem Volke soll der Charakter einer bloßen Liebhaberei genommen und der einer seelsorglichen Pflichtsache gegeben werden. Die Missionspflege soll zu einer Sache des gesamten Volkes durch die ordentliche Seelsorge gemacht werden.

Diese Entwicklung war in den letzten Jahren auch von unsern bedeutendsten Missionsschriftstellern als einer der wichtigsten Schritte vorwärts in der Ausgestaltung unseres heimatlichen Missionswesens mit steigender Eindringlichkeit gefordert worden. Allen voran hat P. Anton Huonder S. J. kraftvoll und überzeugend darauf hingewiesen in seiner Schrift „Der Verein der Glaubensverbreitung" (Freiburg 1913), deren ausgesprochener Hauptzweck die Wiederbelebung des Xaverius-Vereins war, die freilich in einigen Einzelforderungen Widerstand hervorrief[1]. In ähnlicher Weise redete auch P. Friedrich Schwager S. V. D.

[1] Inzwischen hat P. Huonder nachdrücklich erklärt, daß ihm eine Schädigung der Missionsgesellschaften durchaus ferngelegen habe und daß die bisher so gesegnete und wirkungsvolle Werbearbeit der Missionsgesellschaften durch die von ihm so eindringlich geforderte Neubelebung des Xaverius-Vereins keineswegs überflüssig werde. „Mit dem Monopol — das häßliche Wort hätte nicht geprägt werden

der Notwendigkeit der Wiederbelebung des Xaverius-Vereins eindringlich das Wort. So führte er in seinem Referat über „Die pastoralen Mittel zur Hebung des heimischen Missionssinnes", das er im Jahre 1912 auf der Missionskonferenz des Münsterschen Diözesanklerus hielt, unter anderem folgendes aus:

„Da habe ich zunächst zu gedenken der alten, eigentlich kirchlichen Missionsvereine, des Vereins der Glaubensverbreitung oder des Xaverius-Vereins, wie wir ihn hier zu nennen pflegen, und des Vereins der heiligen Kindheit Jesu. Daß diese beiden allgemeinen Missionsvereine in jeder Pfarrei bestehen und blühen, das, meine Herren, sollte eine Ehrensache für jede Gemeinde sein. Am wenigsten befriedigend steht es in dieser Hinsicht mit dem Xaverius-Verein. Zwar hat der hochwürdigste Episkopat in dem Hirtenschreiben vom 13. Dezember 1910 ausdrücklich den Wunsch ausgesprochen, daß dieser Verein in allen Pfarrgemeinden eingeführt werden möge, und so hat der Verein stellenweise schon einen merklichen Aufschwung erlebt. Im Stadtdekanat Münster z. B. sind die Einnahmen des Vereins ums Doppelte gestiegen. Aber, meine Herren, der Wunsch des Episkopats ist bis jetzt bei weitem nicht überall erfüllt, und selbst in manchen Gemeinden, wo der Verein besteht, führt er ein höchst kümmerliches Dasein, wie seine geringen Jahreseinnahmen beweisen. Hier müßte vor allem systematisch eingesetzt werden, und es dürfte, falls sich eine ständige Kommission der Diözesankonferenz bilden sollte, eine ihrer Hauptaufgaben sein, auf die allgemeine Einführung des Vereins in der ganzen Diözese hinzuwirken.... Um aber in der Jugend auch nach der Schulentlassung den Missionssinn wachzuhalten, ist dringend zu empfehlen, daß die Kinder wenigstens zwei Monate vor der Entlassung aus der Schule dem Xaverius-Verein zugeführt werden und daß in den Jünglings- und Jungfrauenvereinen eigene Gruppen des Xaverius-Vereins gegründet werden, denen die Schulentlassenen dann sofort beitreten können." [1]

Ähnlich befürwortete P. Hermann Fischer S. V. D. in seinem bekannten trefflichen Büchlein „Jesu letzter Wille" (3. Aufl. Steyl, 1912, 123) die Wiederbelebung des Xaverius-Vereins, den er die „Hauptstütze der Missionen" nennt: „Was könnte dieser Verein leisten, wenn er in die mehr als 1000 Diözesen der katholischen Welt (ohne die Missionsgebiete!) eingeführt und gut geleitet würde!" Und Erzabt Norbert Weber schrieb: „Zu beklagen ist nur eines, daß diese Kinder (die dem Kindheit-Jesu-Verein angehören) nicht in geschlossenen Reihen, wenn sie die Schule verlassen, in den großen Verein der Glaubensverbreitung eintreten, den Franziskus-Xaverius-Verein, der die Erwachsenen aller Zungen und aller Länder zu einer großen katholischen Liga gegen den Unglauben sammeln will." [2]

Was nun diesen und andern Kennern unseres heimatlichen Missionswesens lange als schöner Traum vorgeschwebt und was der Episkopat als seinen aus-

---

sollen — des Xaverius-Vereins ist es also nichts. Es wäre nicht zum Vorteil der allen gemeinsamen Sache, es ist auch nicht die Voraussetzung, damit der Xaverius-Verein blühe und gedeihe." Siehe „Die Katholischen Missionen" (Jahrg. 1916/17) 134 ff.

[1] Missionskonferenz und Missionsvereinigung des Münsterschen Diözesanklerus (Münster 1912, Aschendorff) 30 ff.

[2] Menschensorge für Gottes Reich (Freiburg 1913, Herder) 232.

drücklichen Wunsch in gemeinsamen Beschlüssen und in eigenen Hirtenschreiben an Klerus und Volk feierlich bekundet hatte, ist heute in schwerer Schicksalsstunde und in überraschend kurzer Zeit zur Wirklichkeit geworden. Um die Wende seines diamantenen Gründungsjubiläums[1] ist der Verein, nachdem er so lange „ein kümmerliches Dasein" gefristet hatte, zu neuem herrlichen Leben erwacht. In Hunderten, ja Tausenden von Gemeinden hat er seinen Einzug gehalten, und die von ihm ausgehende „übersprudelnde" Bewegung hat lebenweckend selbst in solchen Gebieten gewirkt, die außerhalb seines Wirkungskreises lagen, in Elsaß-Lothringen, Bayern, Österreich und Polen, ja sogar im neutralen Auslande. Er hat sich eine eigene Jugendabteilung angegliedert, in die die Kinder bei der Schulentlassung übertreten können, und hat besonders auch unter der studierenden männlichen und weiblichen Jugend durch Schaffung einer eigenen Abteilung für höhere Schulen eine mächtig um sich greifende Missionsbewegung in Fluß gebracht[2]. In den einzelnen Diözesen hat er nach den Statuten des allgemeinen Glaubensvereins die Gründung von Diözesanausschüssen im Einvernehmen mit den Oberhirten bewirkt; hat für die östlichen Bistümer ein Landessekretariat des Ostens geschaffen und hat einen Freundschaftsvertrag mit dem bayerischen Ludwig-Missionsverein geschlossen. Mitten in den wirtschaftlichen Kriegsnöten hat er ein neues Vereinsorgan geschaffen, das mit ungewöhnlicher Werbekraft zugleich mit der allgemeinen Missionsbegeisterung den Vereinsgedanken zielbewußt in alle Schichten des Volkes trägt. Aus einem bloßen stillen Sammelverein ist er durch Angliederung eines Generalsekretariats ein großer Aktionsverein geworden, der alle erprobten Missionswerbemittel (Flugblätter, Lichtbilderei, Bibliothek, Verlagsabteilung, Markensammelstelle, Museum usw.) in seinen Dienst gestellt hat. Kurz, er ist ein großes deutsches Missionszentrum geworden, und wenn nicht alles trügt, so wird er statt der bisherigen 600 000 Mark Jahreseinnahme — von denen über die Hälfte aus den Diözesen Metz und Straßburg allein kamen! — einige Millionen jährlich für die Mission aufbringen; ja es steht zu erwarten, daß unser deutsches katholisches Volk im allgemeinen Glaubensverein bald ebenso an der Spitze aller katholischen Nationen marschieren wird wie unsere missionsbegeisterten Kinder schon seit Jahren im Kindheit-Jesu-Verein.

II.

Groß und herrlich war das zu erreichende Ziel, aber auch die Schwierigkeiten, die sich seiner praktischen Durchführung entgegenstellten, waren keineswegs gering. Das Vereinsarchiv legt Zeugnis dafür ab, wie die Wiederbelebungsfrage seit Jahrzehnten den Verwaltungsrat beschäftigt hatte. Wenn der endgültige

---

[1] Die staatliche Genehmigung wurde am 7. Dezember 1841, die kirchliche am 14. Januar 1842 erteilt.

[2] Die zu diesem Zwecke geschaffene Sonderausgabe der „Weltmission" für Studierende zählte innerhalb drei Monaten nach ihrem erstmaligen Erscheinen (Januar 1918) über 28 000 regelmäßige Abnehmer an höheren Knaben- und Mädchenschulen.

Entschluß nur sehr langsam heranreifte, so lag dies vor allem daran, daß man sich dabei vor eine Reihe der schwierigsten Fragen gestellt sah, die alle grundsätzlich vorher gelöst werden mußten, sollte nicht das ganze Unternehmen mit einem kläglichen Mißerfolg enden oder nach einem vielversprechenden Anlauf im Sande verlaufen. Nicht wenige dieser Fragen gestalteten sich aber besonders verworren, wenn man, durch sehr dringende Gründe bewogen, die Wiederbelebung noch während des Krieges in Angriff nehmen wollte.

An erster Stelle stand die Frage nach der Gestaltung des Verhältnisses zum allgemeinen Verein der Glaubensverbreitung, von dessen Zentralleitung man durch die Kriegsverhältnisse abgeschnitten war. In den letzten Jahren waren ja Stimmen laut geworden, die einer Loslösung des deutschen Zweiges von Lyon und einer Rekonstruktion auf nationaler Grundlage das Wort redeten. Man kritisierte den Verein wegen seines französischen Organs, seiner französischen Geldverteilung und französischen Oberleitung. Man riet, die fremdländischen Fesseln endlich einmal abzuwerfen. Sollte man diesen Stimmen Gehör leihen? Schien nicht in der Tat der geeignete Augenblick gekommen, sich von einem Verein loszumachen, der zwar, wie man sagte, seiner Idee nach international und katholisch, in Wirklichkeit aber französisch war? Oder aber sollte man den deutschen Xaverius-Verein als lebendigen Zweig am Baume des allgemein katholischen Vereins belassen und es als das nächste Ziel betrachten, den allgemeinen Glaubensverein, der in allen katholischen Ländern bestand, im deutschen Volke bodenständig zu machen und ihm die dazu unerläßliche Freiheit der Werbetätigkeit innerhalb der zur Zugehörigkeit wesentlichen Punkte zu sichern? Welches waren diese wesentlichen Punkte, und was war darüber in den amtlichen Erlassen der Kirche zu finden? Gehörte zu ihnen auch das Halten und Lesen der Annales, die der Glaubensverein in Zehnergruppen an seine Mitglieder verteilen ließ? Und waren vielleicht von der Oberleitung des Glaubensvereins dem deutschen Zweige rechtlich oder tatsächlich gewisse Sonderrechte in dieser Leitung oder in andern Punkten von Anfang an oder im Laufe der Zeit eingeräumt worden?

An zweiter Stelle erhoben sich eine Reihe nicht minder wichtiger und schwieriger Fragen, die die Stellung des neuzubelebenden Xaverius-Vereins zu den zahlreichen schon bestehenden Missionsorganisationen in der Heimat betrafen. Es konnte kein Zweifel darüber bestehen, daß der Verein neben ihnen Daseinsberechtigung hatte. Aber wie sollte er sich mit ihnen in das heimatliche Missionsleben einbauen? Bestand für ihn überhaupt noch die Möglichkeit, sich an der Seite so vieler blühender, seit Jahren verdienstvoll arbeitender Vereine Geltung zu verschaffen? Oder aber war der günstige Augenblick zur Neubelebung vielleicht schon unbenutzt verstrichen, und mußte man sich damit abfinden, gerade den kirchlichen Zentralverein trotz der ringsum wachsenden Missionsbegeisterung noch mehr in den Hintergrund gedrängt zu sehen? Zwar lag in dem Umstand, daß er sich so eng an den Seelsorgeapparat anlehnte, eine nicht zu unterschätzende Gewähr, daß er sich durchsetzen konnte; aber bestand nicht die Gefahr, daß gerade durch die Anwendung dieses kirchenamtlichen Druckes vieles

seit Jahren bestehende Gute in seinem Sein und Wirken gefährdet würde? Und war nicht etwa dieser dadurch beim besten Willen verursachte Schaden größer als der durch Wiederbelebung des Xaverius-Vereins erzielte Nutzen?

Und dann, wenn alle diese Fragen grundsätzlicher Natur in einem der Wiederbelebung günstigen Sinne entschieden waren, erhoben sich Schwierigkeiten des praktischen Vorgehens. Zwar war Aachen vom Zentralrat in Lyon selber als Sitz des deutschen Zweiges des Werkes der Glaubensverbreitung stets angesehen und bezeichnet worden, und es waren auch von Anfang an in allen nord- und westdeutschen Diözesen die Aachener „Jahrbücher" immer versandt worden[1]. Aber in Wirklichkeit hatte es dem Xaverius-Verein seit Jahrzehnten gerade an der so notwendigen inneren Einheit gefehlt. Fast überall, wo man in den Diözesen Nachforschungen anstellte, bot sich das Bild größter Unordnung, Zersplitterung und Auflösung. Da erhob sich denn die Frage: Sollte man nicht vorerst versuchen, alle Diözesen einheitlich um Aachen als geschichtlich gegebenem Mittelpunkt zu organisieren und so die Wiederbelebungsversuche einzuleiten, oder war es ratsamer, diese schwierige Frage der organisatorischen Vereinheitlichung vorerst ganz in den Hintergrund treten zu lassen und einfach damit zu beginnen, den Verein durch rührige Werbetätigkeit dem Volke gleichsam wieder zum Bewußtsein zu bringen und den Vereinsgedanken durch Umgestaltung der veralteten und dem deutschen Geschmack und Empfinden völlig entfremdeten „Jahrbücher" zielbewußt in die breitesten Schichten des Volkes zu werfen? Mit andern Worten: Sollte die Wiederbelebung durch die Vereinheitlichung oder die Vereinheitlichung durch die Wiederbelebung erstrebt werden?

Lauter Fragen, bei denen klares Sehen nicht leicht war, über die man aber trotzdem sich klar werden mußte, wollte man nicht gleich von Anfang an einen falschen Weg betreten, der letzten Endes vom Ziele weit abführte.

Der über Erwarten große Erfolg der letzten anderthalb Jahre, der Anklang und der Beifall, den die Xaverius-Bewegung bei Klerus und Volk, beim hochwürdigsten Episkopat und besonders auch in Rom gefunden hat, legen lautes Zeugnis ab, daß die Leitung des Vereins[2] in der Lösung all dieser Fragen und in der weit ausschauenden Festlegung der Grundlinien ihres Vorgehens sehr glücklich gewesen ist. Mit Dank gegen Gott und mit großer Genugtuung kann sie auf das wohlgelungene große Werk zurückblicken. Mit ganz besonderer Freude wird sie auch auf die huldvollen Worte der Anerkennung und der Teilnahme, die ihr unlängst von Rom aus zuteil geworden sind. Zu der Generalversammlung, die zwecks weiteren Ausbaus des Vereins zu Fulda am 26. und 27. Mai dieses Jahres

[1] Im Gegensatz zu den Straßburger „Annalen", die seit der Zeit, da Elsaß-Lothringen noch französisch war, nur in den Diözesen Straßburg und Metz zur Verteilung kamen.

[2] Sie bestand aus dem sog. Verwaltungsrat, dem folgende Herren angehörten: Prälat Dr. F. Fels als Dirigent; Stiftsherr P. Pies als Schatzmeister; Dechant R. Dörner; Stiftsherr Dr. O. Paschen und Chefarzt Dr. Gatersleben. Inzwischen ist der Verwaltungsrat zu einem Generalvorstand erweitert worden.

stattfand, hat der Heilige Vater dem Vorstand seinen apostolischen Segen gespendet, und in einem huldvollen Schreiben spricht der Apostolische Nuntius von München von dem Xaverius-Verein als von einem „ausgezeichnet geleiteten Missionswerk", das immer mehr sich ausbreiten und in allen Schichten der Bevölkerung tiefere Wurzeln schlagen möge. Besonders anerkennend ist auch das Schreiben des neuernannten Kardinalpräfekten der Propaganda, Kardinals von Rossum, vom 6. Juni 1918 an den Vorsitzenden des Generalvorstandes, Prälaten Dr. Felix R. Fels in Aachen, in dem er ihm für seine schwere und verdienstvolle Arbeit dankt[1].

III.

Es bleibt nun übrig, auf die Eigenart des Wesens und der Ziele der Xaverius-Bewegung des näheren einzugehen. Sie liegen klar ausgesprochen in den amtlichen und halbamtlichen Kundgebungen und Veröffentlichungen des Vereins (Denkschriften, Sitzungsberichte, Flugblätter, Vereinsorgan usw.) und besonders auch in den Kundgebungen des hohen Präsidenten des Vereins, des Kardinals von Köln. Wir können sie in folgende Sätze zusammenfassen:

1. Der Xaverius-Verein hält fest am lebenspendenden Zusammenhange mit dem allgemeinen kirchlichen Vereine zur Verbreitung des Glaubens. Schon vor dem Kriege war im heimatlichen Missionswesen eine scharf ausgesprochene nationale Richtung hervorgetreten, die durch die allgemeine Entfremdung der Völker im Weltkriege noch verschärft worden war. Sie fand ihren stärksten Ausdruck in der Forderung: „Deutsches Geld nur für deutsche Missionsunternehmungen; deutsche Missionäre nur für deutsche Schutzgebiete!" Schon die einfache Überlegung, daß „nur deutsch undeutsch ist", mußte vor Unterstützung solcher Forderungen warnen[2]. Wer aber dazu aus der Missionsgeschichte namentlich der Neuzeit wußte, welches Unheil die Überspannung des nationalen Prinzips im Missionswerke angerichtet hatte, dem mußte daran gelegen sein, gerade mitten im unseligen Völkerringen dem allgemeinen katholischen Gedanken zum Durchbruch zu verhelfen. War nicht gerade die Mission berufen, in der Zeit furchtbarsten Völkerhasses wieder völkerversöhnend zu wirken? So konnte der Entschluß nicht schwer werden, den Zusammenhang mit dem allgemeinen kirch-

[1] Siehe „Kölnische Volkszeitung" Nr. 484 vom 21. Juni 1918. Das Schreiben ist auch für die Missionsarbeit der deutschen Katholiken im allgemeinen von großer Bedeutung, indem es mit großer Anerkennung von dem deutschen Volke spricht, das „in diesen sturmbedrängten und schwierigen Zeiten mehr wie früher noch seinem tiefen, rein übernatürlichen Glauben Ausdruck gegeben hat in einem ganz merkentschieden Aufschwung der Missionstätigkeit", der zu einem Teil dem Xaverius-Verein zu verdanken sei.

[2] Auch von protestantischen Missionsschriftstellern wurden diese Forderungen entschieden abgelehnt. Ebenso trat ihnen Dr. Solf, Staatssekretär des Kolonialamtes, vom nationalen Standpunkt aus bei verschiedenen öffentlichen Gelegenheiten scharf entgegen.

lichen Verein auch in Zukunft fest und sicher zu wahren. So sprach denn auch der Dirigent des Verwaltungsrates, Prälat Dr. Fels, schon auf der ersten Sitzung der Diözesanvertreter am 14. Dezember zu Köln in einem grundlegenden Referat es aufs klarste aus, daß das Ziel der Neubelebung nicht sei, den Xaverius-Verein loszulösen von dem allgemeinen Glaubensverein und ihn zu einem völlig unabhängigen national-deutschen Missionsverein zu machen. In nicht weniger bestimmten Worten erklärte auch Kardinal von Hartmann in seiner programmatischen Rede bei der diamantenen Jubiläumsfeier in Aachen (21. Oktober 1917): „Es liegt dem Xaverius-Verein gänzlich fern, von dem Weltverein zur Verbreitung des Glaubens sich trennen zu wollen. Wohl wollen wir unsere deutschen Missionäre unterstützen — aber wir wollen nicht den Riß erweitern, der die Völker gegenwärtig spaltet. Im Gegenteil, wir hoffen, durch den Xaverius-Verein mithelfen zu können, diesen Riß zu überbrücken, zumal wir dadurch dem Herzenswunsch des Friedensfürsten auf Petri Stuhl entsprechen.“ [1]

2. Aber bei allem Festhalten am allgemeinen katholischen Gedanken, der dem Xaverius-Verein und dem katholischen Missionswerk überhaupt zugrunde liegt, sucht die Xaverius-Bewegung auch den gesunden nationalen Gedanken, der in der Tiefe der Volksseele wurzelt, dem Missionswerk dienstbar zu machen. Sie will beide gegenseitig befruchtend und stärkend wirken lassen, um die Missionssache zu dem zu machen, was sie sein soll: die Sache Gottes und der Kirche, aber auch die Sache des ganzen Volkes.

Aus diesem Bestreben ergeben sich nun eine Reihe wichtiger Teilziele und Einzelforderungen. Die erste ist die Freigabe der Werbetätigkeit innerhalb des Rahmens der allgemeinen Vereinsziele. Wenn der Verein unter unserem Volke zur Vollblüte gebracht werden soll, so muß er unter ihm heimisch und bodenständig gemacht werden. Dies kann aber nicht geschehen, wenn ihm der Verein in seinen Werbemitteln, besonders in seinem Vereinsorgan, in so ausgesprochen fremdländischem Charakter entgegentritt. Der Verein der Glaubensverbreitung ist so katholisch wie die Kirche, die ihn ins Leben gerufen hat und ihn als das von der Vorsehung bestimmte Werkzeug für die Verwirklichung ihrer großen katholischen, übernationalen Ziele betrachtet. Wie daher die Kirche selber sich an die nationale Eigenart der Völker, in deren Leben sie sich einbauen will, und an ihre Denk- und Empfindungsweise in kluger Weise anpaßt, so muß es auch ihr allgemeiner Missionsverein tun. Unter diesem Gesichtspunkte trat der Verwaltungsrat des Xaverius-Vereins an die Zeitschriftenfrage heran, die für die Wiederbelebung geradezu eine Lebensfrage war. Wenn man den Verein aus seinem jahrzehntelangen Traumleben wirksam wecken wollte, so bot sich, solange die Vereinheitlichung aller Diözesen noch nicht zustande gebracht war, als einziges Mittel die Umgestaltung seiner „Jahrbücher“. Diese waren eine wörtliche Übersetzung der Annales; sie waren so durchaus französisch empfunden und erzählten dem deutschen Volke so blutwenig von seinen eigenen Glaubens-

[1] Siehe „Die Weltmission der kath. Kirche“, Dezember 1917, 265.

boten und der allenthalben im Vaterlande sich regenden Missionsbegeisterung, daß es nicht verwunderlich war, daß man ihre Annahme in vielen Pfarreien einfachhin verweigerte. Selbst für französische Verhältnisse stand diese Zeitschrift schon lange nicht mehr auf der Höhe. Namentlich ihre Verteilung in Zehnergruppen, die meist gar nicht bestanden, war längst überholt. So klagten die Annales selber in der Einleitung zum Jahrgang 1907: „Wie oft bleiben unsere Annalen vergessen liegen in den Händen derjenigen, deren Pflicht es wäre, sie den nachfolgenden Lesern weiterzugeben? Und wie oft trifft man auf Stöße solcher vergessener Annalenhefte im Staube der Pfarrhöfe und Sakristeien, in Wohnhäusern und Arbeitsräumen, ja selbst in der Küche und in der Rumpelkammer!" Was sollte dann erst das Schicksal dieser selben Zeitschrift in Deutschland und andern Ländern sein! Konnten nicht die vielen Tausende von Mark, die jährlich für Druck und Versand gezahlt werden mußten, bessere Verwendung für die Missionen finden? Jedenfalls stand man vor der betrübenden Tatsache, daß gerade der größte kirchliche Missionsverein kein volkstümliches, seiner Bedeutung würdiges Organ besaß, und daß seine Mitglieder sich schon seit Jahrzehnten gezwungen sahen, zu andern Missionsblättern zu greifen.

Hier mußte an erster Stelle Wandel geschaffen werden. Aber konnte und durfte man auch? Eine Reihe wichtiger Fragen wurde damit aufgerollt. Es galt vor allem, Wesentliches vom Unwesentlichen klar zu scheiden. Zunächst erhärtete eine eingehende Prüfung aller einschlägigen kirchlichen Erlasse die Tatsache, daß die Annales offizielles Vereinsorgan in irgendwelchem technischen Sinne *nicht* waren. Sie stellten lediglich eine Sammlung von Briefen und Zuschriften solcher Missionäre dar, die vom Verein mit Gaben bedacht worden waren, und die zweimonatlich vom Zentralrat als Gegengabe an die Mitglieder in Zehnergruppen verteilt wurden. Weder der Bezug noch das Lesen der „Jahrbücher" gehörte demgemäß zu den wesentlichen Punkten der Zugehörigkeit zum Verein. Auf eine eigene, diese Punkte betreffende Anfrage hatte Rom kurz und klar geantwortet: *Sufficit, ut opera praescripta adimpleantur.* Als solche wurden aber nur bezeichnet das tägliche Vereinsgebet und der wöchentliche Vereinsbeitrag (1 sou = 4 Pfennige). Folglich konnte man rechtmäßiges Mitglied des Vereins sein, ohne die Annales auch nur zu kennen[1]. Wenn nun ganze Pfarreien, ja selbst ganze Diözesen und Landesgruppen (comitatus regionales) die „Jahrbücher" wegen ihrer Rückständigkeit und Mangelhaftigkeit ablehnten, so geschah dies unbeschadet der Zugehörigkeit ihrer Mitglieder zum Verein. Denn als wesentliche Bedingung der Zugehörigkeit einer Landesgruppe wird einzig und allein die Überweisung der Gelder an die Zentrale in Lyon verlangt, von den „Annalen" ist nirgendwo die Rede.

---

[1] Sonst hätte ja nach der oben aus den Annales angezogenen Stelle der Verein selbst in Frankreich nur verhältnismäßig wenige Mitglieder gezählt. Die eigentliche Idee des Glaubensvereins war ja nur, das katholische Volk zur Unterstützung des Missionswerkes durch Gebet und Almosen aufzurufen.

Folglich stand von dieser Seite einem Verzicht auf die „Jahrbücher" nichts im Wege. Aber vielleicht bestanden betreffs der Drucklegung und des Bezuges der „Jahrbücher" geschäftliche Abmachungen mit Lyon? Nein, laut Vereinsarchiv in keiner Weise. Folglich war man auch hier frei[1], sofern man es nur vermied, für die Umgestaltung ordentliche Mitgliederbeiträge ohne vorhergehende Rücksprache mit der Zentralleitung in Lyon zu verwenden. Dieser Schwierigkeit konnte aber durch die freiwillige Erhöhung des Mitgliederbeitrages von 4 auf 5 Pfennige wöchentlich aus dem Wege gegangen werden. Denn dank dem großen Entgegen-

[1] Ganz anders lagen freilich die Dinge mit Bezug auf eine zweite deutsche Ausgabe der Annales, die im Gegensatz zu den Aachener „Jahrbüchern" den Titel „Annalen" trugen, und die von Lyon durch einen eigenen Vertrag mit genauen Bestimmungen betreffend Drucklegung, Inhalt, Erscheinungsfrequenz usw. dem Ordinariat Straßburg übertragen worden war. Da ein solcher Vertrag zwischen Aachen und Lyon nie geschlossen wurde, so war Aachen gerade da frei, wo Straßburg gebunden war. Es ist überhaupt für die richtige Beurteilung der Annalenfrage von größter Bedeutung, diese beiden deutschen Ausgaben der Straßburger „Annalen" und der Aachener „Jahrbücher des Xaverius-Vereins" nicht zu verwechseln. Die Tatsachen sind kurz folgende: Lyon hatte in den vierziger Jahren mit Straßburg einen Vertrag geschlossen betreffend Übersetzung und Drucklegung der Annales für die deutschsprechenden Teile von Elsaß-Lothringen, das damals noch französisch war. Aber schon viele Jahre früher (1834) hatte Lyon das Recht der Benutzung seiner Annales dem Universitätsprofessor Ritter in Breslau gegeben, der die erste deutsche Missionszeitschrift des 19. Jahrhunderts als Privatunternehmen herausgab unter dem Titel „Jahrbücher". Diese Zeitschrift, die, wie gesagt, mit Lyon in keinerlei vertraglichem Verhältnis stand, wurde vom neugegründeten Xaverius-Verein 1843 als sein Organ übernommen. Mit der Drucklegung wurde vom ersten Verwaltungsrat die Firma Dumont-Schauberg in Köln betraut, die sie 59 Jahre lang (bis 1893) besorgte. Nachdem nun im Jahre 1893 Verhandlungen mit der Firma Herder in Freiburg betreffend Übernahme der „Katholischen Missionen" als Vereinsorgan an Stelle der „Jahrbücher" gescheitert waren, entschloß man sich, lediglich aus Gründen der größeren Billigkeit, die Drucklegung der „Jahrbücher" der akatholischen Kölner Firma zu nehmen und sie der Straßburger Firma Le Roux zu übertragen, da diese ohnedies schon seit Jahren eine zweite deutsche Ausgabe der Annales druckte. Es sei aber ausdrücklich bemerkt, daß Lyon dem Aachener Verwaltungsrat in dieser Druckübertragung von Köln nach Straßburg ganz freie Hand ließ. Straßburg hatte somit das Druckrecht sowohl der „Annalen" als auch — seit 1893 — der Aachener „Jahrbücher", aber auf Grund zweier ganz unabhängiger Rechtsverträge. Nachdem der Vertrag mit Aachen rechtmäßig gelöst war, war dieses frei, entweder seine „Jahrbücher" einer andern Firma zu übertragen, oder sie in neugestalteter Form durch neuen Vertrag der Firma Le Roux zurückzugeben, oder aus Gründen, die dem Verwaltungsrat freistanden, mit einer andern Firma in Verbindung zu treten. Da nun Straßburg sein Recht auf Druck der „Jahrbücher"-Ausgabe nur aus seinem Vertrag mit Aachen herleiten konnte, so ist und bleibt dem Erscheinen der „Jahrbücher" bei der Firma Le Roux in Straßburg nach Auflösung dieses Vertrages jegliche rechtliche Grundlage entzogen.

kommen der Firma Herder konnte die neue Zeitschrift, die man zu gründen in Aussicht nahm, aus dieser freiwillig von den Mitgliedern gezahlten Mehrsumme hergestellt werden.

3. Nach eingehenden Besprechungen entschloß man sich denn, eine neue, dem Geschmack und Empfinden des deutschen Volkes zusagende volkstümliche Missionszeitschrift als „Neue Folge der Jahrbücher" herauszugeben[1]. Sie sollte, was die „Jahrbücher" niemals gewesen, ein edel-volkstümliches Werbeorgan werden. Deshalb sollte sie monatlich statt alle zwei Monate erscheinen, sollte hübsche, technisch gut gelungene Illustrationen bringen und bei aller Betonung des allgemeinen katholischen Charakters der Weltmission einen warmen patriotischen Ton anschlagen und das Wirken vor allem der deutschen Missionäre zur Darstellung bringen. Die Missionsblätter der einzelnen Missionsgenossenschaften sollte sie nicht ersetzen oder verdrängen, sondern ergänzen. Namentlich sollte sie die Liebe zum Missionsberuf in der Jugend und bei den Eltern wecken. Mit der Schriftleitung wurde die Redaktion der „Katholischen Missionen", mit der Drucklegung die Herdersche Verlagshandlung betraut. Eine Reihe sehr triftiger Gründe sprachen für diese Wahl. Denn diese Zeitschrift war, wie ihr Untertitel besagte, in engem Anschluß an den Verein der Glaubensverbreitung gegründet worden und war in den vier Jahrzehnten ihres Bestehens immer das halbamtliche Organ des Glaubensvereins in Deutschland gewesen. Ja es waren sogar während der letzten Jahrzehnte zu wiederholten Malen Verhandlungen gepflogen worden, um die „Katholischen Missionen" entweder in unveränderter Form oder in einer kleinen Ausgabe den Mitgliedern an Stelle der unbeliebten „Jahrbücher" zu geben. Wo es sich jetzt um die Wiederbelebung des Glaubensvereins in Deutschland handelte, lag wohl nichts näher, als gerade diese Zeitschrift mit der Schriftleitung des neuen Vereinsorgans zu betrauen. Denn sie mußte durch ihre langjährigen innigen Beziehungen zum Zentralrat in Lyon die Gewähr bieten, daß die Wiederbelebung im Sinne des allgemeinen Glaubensvereins sich vollzog. Zugleich sprachen aber auch Gründe rein geschäftlich-praktischer Natur dafür. Denn Redaktion und Verlag der „Katholischen Missionen" verfügten neben einem ausgedehnten Stab von Missionsschriftstellern über einen großen Reichtum von redaktionellen und technischen Hilfsmitteln (Bilder, Bibliothek, Nachrichtendienst aus Heimat

[1] Gegen diese von Aachen unternommene Umgestaltung der „Jahrbücher" und die Gründung einer neuen Zeitschrift mit neuem Titel waren anfänglich von Straßburg Bedenken geäußert worden. Aber schon bald (auf einer gemeinsamen Sitzung in Mainz am 24. Juli 1917) hat es diese Bedenken aufgegeben und sich bereit erklärt, auch seine Ausgabe der „Annalen" eingehen zu lassen und durch die „Weltmission" zu ersetzen. Auch die anfänglich von ihm in Zweifel gezogene Identität des Xaverius-Vereins mit dem allgemeinen Glaubensverein wurde rückhaltlos anerkannt. Die auf dieser Sitzung einmütig beschlossene Gemeinsamkeit der Arbeit für die Wiederbelebung des Glaubensvereins in Deutschland scheiterte schließlich nur an der praktischen Frage der Gründung eines Landessekretariats für Elsaß-Lothringen und Luxemburg in Straßburg.

und Übersee usw.), deren baldige Beschaffung dem Verein unter den Umständen sehr schwierig, wenn nicht unmöglich war. Wenn Redaktion und Verlag der „Katholischen Missionen" nach reiflicher Überlegung des Für und Wider sich zur Annahme des Angebotes bereit erklärten, so bestimmte sie dazu vor allem die Erwägung, daß es sich um ein großes Werk in großer Zeit handelte, das vom deutschen Episkopat und vom Heiligen Stuhl in so feierlicher Weise gewünscht war, und daß sie es sich und ihrer Vergangenheit schuldeten, dem Verein gerade in dieser kritischen Lage zu Diensten zu sein[1].

Inzwischen hat die kaum anderthalb Jahre alte Zeitschrift einen wahren Siegeszug über die deutschen Lande angetreten und eine begeisterte Xaverius-Bewegung ins Volk getragen. Schon dieser Erfolg zeigt, daß der Verwaltungsrat des Xaverius-Vereins auch in der Lösung der verwickelten Zeitschriftenfrage einen glücklichen Griff getan hat. Ja er hat damit auch für andere Ländergruppen bahnbrechend gewirkt. Der im übrigen vom allgemeinen Glaubensverein unabhängige Ludwig-Missionsverein hat ebenfalls seine Ausgabe der „Annalen" eingehen lassen und an ihrer Stelle die neugegründete Zeitschrift des Aachener Brudervereins als sein offizielles Organ in einer eigenen Ausgabe übernommen. Auch der österreichische Xaverius-Verein steht vor der Übernahme derselben anstatt der „Annalen", und bereits ist sein Vorgehen auch für andere Länder vorbildlich geworden. Große Bedeutung ist in dieser Hinsicht ohne Zweifel dem Umstand beizumessen, daß der Kardinalpräfekt der Propaganda in seinem bereits obenerwähnten Schreiben an den Generalvorstand des Xaverius-Vereins mit besonders anerkennenden Worten auf die neue Zeitschrift hinweist. „Besonders habe ich mich gefreut", so schreibt er, „über ihre Zeitschrift ‚Die Weltmission der katholischen Kirche'. Die gediegene Art, auf welche diese Zeitschrift redigiert wird, und das zielbewußte Streben derselben haben mir die Überzeugung gegeben, daß sie der Sache der Missionen großen Nutzen bringen wird. Sie wird ohne Zweifel nicht nur die materiellen Mittel für die Missionsarbeit beschaffen, sondern auch Missionsberufe wecken, weiter die Liebe und das Interesse für die Missionen unter dem katholischen Volke lebendighalten und so auf doppelte Weise der heiligen Kirche und den Seelen Vorteil und Segen bringen. Von ganzem Herzen segne ich daher den Franziskus-Xaverius-Missionsverein und seine ausgedehnte Tätigkeit."

Wenn so der Xaverius-Verein namentlich in der Zeitschriftenfrage für Freiheit der Werbetätigkeit eintritt, so tut er damit nichts anderes, als was lange vor ihm der deutsche Zweig des Kindheit-Jesu-Vereins durchgesetzt hat. „Warum", so fragt P. Huonder, „hat der deutsche Kindheitsverein sich so blühend entwickelt? Sicher

[1] Vertraglich darf in der „Weltmission" nichts erscheinen, das nicht die Billigung der Vereinsleitung gefunden hat. Zu diesem Zwecke legt die Schriftleitung sowohl das Manuskript wie die Druckbogen vor. Die Umschlagseiten werden von der Zentrale selber besorgt (für die Ausgabe für höhere Schulen vom Religionslehrerausschuß, für die bayerische Ausgabe von der Zentraldirektion des Ludwig-Missionsvereins in München).

nicht an letzter Stelle auch deshalb, weil die deutschen ‚Jahrbücher' ganz auf die deutschen Kinder zugeschnitten sind und ihnen hundertmal besser munden, als es eine Übersetzung der Annales de la Sainte-Enfance tun würde." [1] Aber auch noch in einer andern Hinsicht erstrebt der Xaverius-Verein ein Zugeständnis, das dem deutschen Kindheitsverein bereits seit vielen Jahren von seinem Pariser Zentralrat gemacht wurde: die Entsendung von deutschen Vertretern in den Zentralrat zu Lyon. Niemand wird diese Forderung für unbillig finden, und wir wissen, daß wir deutsche Katholiken damit einem dringenden Wunsche auch anderer Nationen entgegenkommen. Der katholische, internationale Charakter des Weltvereins muß auch in der Zusammensetzung seiner obersten Leitung zur Geltung kommen.

Einen weiteren berechtigten Wunsch haben die deutschen Katholiken mit Bezug auf die Verteilung der Gelder. Nicht als ob sie nur geben wollten, um wieder für die eigenen Missionen gleichviel zurückzuerhalten. Nein, sie empfinden es sogar als eine für sie beschämende Tatsache, daß der Verein der Glaubensverbreitung in der Vergangenheit fast ebensoviel an deutsche Missionen und für die deutsche Diaspora zurückerstattet hat, als sie selber gegeben haben. Gerne wollen sie ein gerütteltes Maß auch für die Weltmission überhaupt beitragen, und sie wollen sich nicht durch das Beispiel anderer Völker, wie etwa der amerikanischen Katholiken, beschämen lassen, deren sehr große Summen fast ganz nicht amerikanischen Missionen zugute kommen, wegen des Mangels an eigenen Missionsgebieten. Auch steht die subjektive Unparteilichkeit und Gewissenhaftigkeit der beiden Verteilungsräte zu Lyon und Paris über jeden Zweifel erhaben. Unsere Wünsche erstrecken sich besonders auf zwei Punkte: erstens die Anweisung der Gelder und zweitens ihre Überweisung. Was die Anweisung, d. h. die eigentliche Verteilung betrifft, so muß sie letzten Endes vom Zentralrat selbst vorgenommen werden und kann nicht den einzelnen Länderzentralen anheimgegeben werden, da nach den kirchlichen Erlassen das Wesen der Zugehörigkeit einer Landesgruppe zum Glaubensverein eben in der Überweisung ihrer ordentlichen oder Mitgliederbeiträge an die Zentralkasse zwecks Verteilung durch sie liegt. Dem steht aber wohl nicht im Wege, daß die Vorstände der einzelnen Landeszentralen einen Voranschlag für die zweckmäßige Verteilung der bei ihnen eingelaufenen Gelder machen und diesen durch ihre Vertreter im Zentralrat vorlegen und begründen lassen. Jedenfalls sollte aber die Überweisung der vom Zentralverteilungsrat den einzelnen Missionen zugewiesenen Gelder nicht wie bisher ganz und gar von Lyon aus erfolgen. Es konnte und sollte vermieden werden, daß z. B. die deutschen Gelder mit einem bedeutenden Kursverlust erst nach Frankreich überwiesen und dann mit einem neuen Kursverlust zum Teil wieder an deutsche Missionen zurückgesandt werden sollen. Und auch sonst wird es von den einzelnen Landeszentralen nicht gerne gesehen werden, wenn die von ihnen gesammelten Gelder als französische Gelder an die Missionsgebiete überwiesen

[1] Der Verein der Glaubensverbreitung 40.

werden. Diese Mißstände werden wohl am wirksamsten vermieden, wenn die Gelder der Landeszentralen nach dem vom Zentralverteilungsrat gutgeheißenen Plane von der Landeskasse selber in die Missionen verschickt werden. Wie immer aber diese Frage auch geregelt werden wird, so hat der Vorstand des Xaverius-Vereins nach § 22 der Statuten das Recht und die Pflicht, die Interessen der deutschen Missionen bei der Geldverteilung zu wahren[1].

4. Wenn der Xaverius-Verein in seinem Verhältnis zum Weltverein der Glaubensverbreitung die Mitte zu halten sucht zwischen einem extremen Nationalismus und Übernationalismus, so ist er in seinem Verhältnis zu den übrigen neben ihm bestehenden heimatlichen Missionsorganisationen in gleicher Weise extrem zentralistischen und extrem dezentralistischen Bestrebungen abhold.

Eine extrem zentralistische Tendenz hatte sich vor dem Kriege geltend gemacht als natürliche Reaktion gegen die zunehmende Auflösung des heimatlichen Missionsbetriebes in Einzelaktionen. Dagegen hatte sich ja auch schon ein Bischofsbeschluß der Fuldaer Konferenz gerichtet, der der wachsenden Zersplitterung durch das Verbot von Neugründungen entgegentrat. Aber während dieser Beschluß nur zum Nutzen der bereits bestehenden Organisationen ausschlagen konnte, drohte sie jene extrem zentralistische Richtung zugunsten eines einzigen großen Zentralvereins fast ganz in den Hintergrund zu drängen. Sie gipfelte in dem Satze: „Nicht zahllose Einzelvereine mit beschränkten Sonderzielen und Sonderzwecken, sondern ein großer Weltverein mit einer großen Missionskasse, aus welcher alle Missionen der Welt ohne Rücksicht auf die Nationalität der Missionäre und Missionsgebiete nach ihren wirklichen Bedürfnissen unterstützt werden, soll die katholische Weltmission tragen." Diese Anschauung durfte sich der Xaverius-Verein nicht zu eigen machen, und er hat es auch keinen Augenblick getan. Denn bei aller Betonung der eigenen Daseinsberechtigung und Daseinsnotwendigkeit durfte er das bereits bestehende Gute, das wie er selbst von der Kirche gewollt und gesegnet war, in seinem Bestande und segensreichen Wirken nicht gefährden. Im Gegenteil, er sollte und wollte es, soweit es in seiner Macht stand, sogar positiv fördern. Dies galt in besonderer Weise von den deutschen Missionsgenossenschaften, denen die überaus wichtige Aufgabe der Heranbildung des Missionsnachwuchses zufiel. In klaren Worten hat dieses Verhältnis treuer Bundesgenossenschaft zwischen Xaverius-Verein und missionierenden Orden der Dirigent

[1] Er lautet: „Wenn es auch allgemein anerkannt werden muß, daß die Verteilung der Almosen unter der Aufsicht des Apostolischen Stuhles mit strengster Unparteilichkeit und ohne Rücksicht auf irgendeine Nationalität stattfindet, so ist es doch Pflicht des Verwaltungsrates, in seinen Beziehungen zum Zentralrate der Gesellschaft zur Verbreitung des Glaubens das Interesse der deutschen Katholiken immer sorgfältig wahrzunehmen und zu vertreten. Seine Stellung gebietet ihm, stets darauf zu achten, daß bei Verteilung der Almosen an die Bischöfe der katholischen Missionen diejenigen Bischöfe, in deren Diözesen sich deutsche Missionäre oder deutsche Gemeinden befinden, so viel wie möglich vorteilhaft berücksichtigt werden."

des Vereins schon am 14. Dezember 1916 in seinem Referat über die Ziele des Xaverius-Vereins niedergelegt und hat die gleiche Erklärung auch in der öffentlichen Presse wiederholt. Die Bischofskonferenz des Jahres 1917 hat dann diesbezüglich folgenden Beschluß gefaßt: „Die Bischöfe wünschen den Bestrebungen und der den kirchlichen Grundsätzen entsprechenden Sammeltätigkeit (nicht nur des Xaverius-Vereins, sondern auch der übrigen Missionsvereine und Missionsgesellschaften) nach wie vor warme Unterstützung." Dieser Beschluß wurde auch in den kirchlichen Diözesananzeigern veröffentlicht. Bei der diamantenen Jubelfeier des Xaverius-Vereins nahm dann der Präsident des Vereins, Kardinal v. Hartmann, nochmals Gelegenheit, in feierlicher Rede zu erklären: „Auch will der Xaverius-Verein nicht die übrigen Missionsvereine und Missionsgesellschaften in ihrer apostolischen Tätigkeit beeinträchtigen und gönnt ihnen von Herzen ihre weitere Entfaltung. Ebensowenig will er übergreifen in die Aufgaben schon bestehender Organisationen." Ferner erklärte das Vereinsorgan: „Das Verhältnis treuer Waffenbrüderschaft, das Xaverius-Verein und missionierende Orden verbindet, ist gegründet auf gegenseitiges Vertrauen und gegenseitige Achtung. . . . Es wäre eine irrige Ansicht, zu glauben, daß unser Vereinsorgan „Die Weltmission" allein die offizielle Missionszeitschrift für die Katholiken Deutschlands sei. . . . Die Missionszeitschriften der Missionsgenossenschaften bleiben nach wie vor ein Bedürfnis." Endlich hat sich der Generalvorstand des Xaverius-Vereins auf der Fuldaer Generalversammlung bereit erklärt, eine von den Missionsobern selber verfaßte und ihre Interessen voll und ganz wahrende Erklärung zur Kenntnis des Volkes und besonders des Seelsorgeklerus zu bringen durch Veröffentlichung in der „Weltmission", durch Flugblätter usw.

Aber noch mehr. Der Xaverius-Verein will den deutschen Missionshäusern auch, soweit es in seiner Macht steht, seine weitgehendste Hilfe angedeihen lassen. Den ganzen Reinertrag der von ihm veranstalteten Missionsfeste, an denen Missionäre mitwirken, überweist er ihnen. Ferner macht er ihnen reiche Zuwendungen aus den besondern Gaben, die neben den ordentlichen Mitgliederbeiträgen in bedeutenden Summen eingehen und über die er ebenso unabhängig von Lyon frei verfügen kann. Ferner wird er stets beim Zentralrat des Vereins darauf dringen, daß auch bei Verteilung der ordentlichen oder Vereinsbeiträge die deutschen Missionen vorteilhafteste Berücksichtigung finden, wie es ihm die Statuten zur Pflicht machen. Namentlich sucht er ihnen auch reichen Nachwuchs zuzuführen, indem er in seinem Vereinsorgan sowie bei Missionsfesten durch eigene Flugblätter, Lichtbilderserien usw. die Aufmerksamkeit von Klerus und Volk, besonders aber der Jugend auf die Pflanzstätten der Missionäre und ihre Arbeitsfelder über See lenkt.

Aus diesen Tatsachen geht zur Genüge hervor, wie sehr dem Xaverius-Verein das Wohl und segensreiche Gedeihen besonders der Missionshäuser am Herzen liegt. Er will ihnen Luft und Licht zur freien Entfaltung nicht nehmen, sondern sie ihnen im Gegenteil womöglich noch mehr verschaffen. Zur weiteren Ausgestaltung dieses Freundschaftsverhältnisses setzte die Fuldaer Tagung fest, daß

viermal im Jahre ein Sechserausschuß, bestehend aus Mitgliedern des Generalvorstandes und der Konferenz der Superioren, zu Beratungen zusammentrete[1]. Dadurch soll vor allem auch verhütet werden, daß etwa auftauchende Schwierigkeiten lange Zeit hindurch unerledigt bleiben und in die breite Öffentlichkeit dringen, zum Schaden der beiderseitigen Wirksamkeit. Auf dem Wege gegenseitigen Sichverstehenwollens und gegenseitigen Entgegenkommens wird sich eine dauernde Arbeitsgemeinschaft zum Segen des deutschen Missionswerkes sicherlich verwirklichen lassen.

5. Ein weiteres Ziel des Xaverius-Vereins ist die organisatorische Vereinheitlichung des deutschen Zweiges des Glaubensvereins. Wie bereits oben angedeutet, stellte er dieses Ziel anfänglich in den Hintergrund, da seine Erreichung bei dem damaligen chaotischen Zustand des Vereins fast ganz ausgeschlossen schien. Er entschied sich daher dazu, erst die Wiederbelebung im Volke in die Wege zu leiten und die Vereinheitlichung der weiteren Entwicklung der Dinge zu überlassen und sie erst im gegebenen Zeitpunkte wirksam zu betreiben. Wie der Verwaltungsrat nun als Träger der Wiederbelebung die „Weltmission" schuf, so faßte er zur Verwirklichung der Einheitsbestrebungen die Errichtung eines Generalsekretariats ins Auge. Schon wenige Monate nach dem Einsetzen der Wiederbelebung wurde der erste Generalsekretär des Xaverius-Vereins in der Person des Religionslehrers Dr. P. Louis vom Präsidenten des Vereins ernannt und an der Zentrale hauptamtlich angestellt. In den Einheitsbestrebungen entschloß man sich, ganz an die Organisation des Glaubensvereins sich zu halten und zunächst durch Anwendung des Prinzips der Dezentralisation den Verein namentlich in den einzelnen Diözesen organisatorisch auszubauen durch Bestellung von Diözesandirektoren und -ausschüssen (bestehend aus mindestens fünf Geistlichen und Laien), die unter der Leitung des Bischofs dem Diözesanzweigverein vorstehen. Alle Diözesandirektoren sollen dann (zugleich mit den Mitgliedern des Generalvorstandes) zu einem deutschen Generalrat zusammengefaßt werden,

---

[1] Eine nicht geringe Schwierigkeit besteht darin, daß der Xaverius-Verein der amtliche kirchliche Missionsverein ist und kraft oberhirtlicher Verordnung in allen Pfarreien bestehen soll. Aber dies steht einer segensreichen Entfaltung anderer Missionsvereine in den Pfarreien nicht im Wege. Gewiß soll der Xaverius-Verein in der Pfarrei vom Pfarrer eingeführt werden, aber den einzelnen Gläubigen steht der Beitritt frei. Denn die Ausübung der Missionspflicht ist frei. Auch ist es nicht notwendig, daß der Xaverius-Verein in der Gemeinde sehr blühe, solange die Gläubigen sich eifrig anderweitig am Missionswerk beteiligen. Der Xaverius-Verein ist sich ja nicht Selbstzweck und er lehnt sowohl für sich wie für andere Organisationen jegliche Monopolbestrebungen ab (Beschluß der Fuldaer Tagung). Er will das ganze Volk für den Missionsgedanken mobil machen. Aber gerade deswegen muß verhütet werden, daß das katholische Volk durch „Konkurrenz" ermüdet und verwirrt wird. Denn ihm ist die Mission etwas Großes und Heiliges und der Missionär ist ihm der fortwirkende Christus, dem es gern den letzten Pfennig opfert.

der jährlich einmal in einer deutschen Bischofsstadt feierlich tagt. Als das geschäftsführende Organ des Generalrates wurde der ursprüngliche Verwaltungsrat erweitert zu einem Generalvorstand, in dem einflußreiche Geistliche und Laien aus ganz Deutschland Sitz und Stimme haben [1].

Aus einem Sammelverein wollte sich der Xaverius-Verein auch zu einem Werbeverein umbilden, zu einem großen Missionszentrum, von dem Missionsbegeisterung in die Lande strömen sollte. Zu diesem Zwecke wurde die Zentrale zeitgemäß ausgebaut durch Angliederung verschiedener Unterabteilungen. Die wichtigste derselben ist die für Missionspflege an höheren Schulen [2]. Für die östlichen Diözesen wurde ein Landessekretariat Breslau geschaffen [3], das am 1. Juli in Tätigkeit getreten ist. In Posen wird mit dem 1. Januar eine eigene Geschäftsstelle zur Missionspflege unter den Polen in allen Diözesen des Ostens errichtet werden, die unter dem Vorsitz des Herrn Erzbischofs Dr. Dalbor die Herausgabe einer eigenen polnischen Ausgabe der „Weltmission" besorgen wird.

---

[1] Die Mitglieder des Generalvorstandes sind folgende: Prälat Dr. Felix Fels, Vorsitzender; Domkapitular Prälat Dr. Düsterwald, als Vertreter Sr. Eminenz des Kardinals von Köln; Se. Königl. Hoheit Prinz Johann Georg, Herzog zu Sachsen; Friedrich Graf von Galen; Dechant R. Dörner, Aachen; Oberbürgermeister Farwick, Aachen; Chefarzt Dr. Gatersleben, Aachen; Landgerichtspräsident Gießler, Mosbach; Dr. P. Louis, Generalsekretär, Aachen; Religionslehrer Dr. Leo Mergentheim, Wipperfürth; Stiftsherr Dr. O. Paschen, Aachen; Stiftsherr P. Pies, Schatzmeister, Aachen; Geh. Justizrat Dr. Porsch, Breslau. — Als Diözesandirektoren wurden von den Bischöfen der einzelnen Diözesen die folgenden Domkapitulare ernannt: Wojciech, Breslau; Romahn, Ermland; Dr. Mutz, Freiburg; Herbener, Fulda; Prälat Weimann, Generalvikar, Gnesen-Posen; Krebs, Hildesheim; Dr. Vogt, Generalvikar, Köln; Dr. Schröter, Kulm; Prälat Dr. Höhler, Generalvikar, Limburg; Mayer, Mainz; Greving, Münster; Msgr. Beckschäfer, Osnabrück; Prälat Dr. Stamm, Paderborn; Dannecker, Rottenburg; Prälat Scala, Sachsen; Großdechant Prälat Dr. Scholz für die Grafschaft Glatz. — Das in diesen beiden Verzeichnissen verkörperte Werk der Vereinheitlichung des Xaverius-Vereins ist vor allem dank der rührigen und aufopferungsvollen Arbeit des Generalsekretärs Dr. Louis und Dr. Mergentheims in überraschend kurzer Zeit zustande gekommen.

[2] Dieser Abteilung steht ein Ausschuß von Religionslehrern aus ganz Deutschland vor. Die Leiter derselben sind Professor Serres, Aachen, als Vorsitzender für höhere Knabenschulen; Prof. Aussem, Aachen, als Abteilungsleiter für höhere Mädchenschulen, und Prof. Dr. Appel als Vorsitzender für Bayern. Außerdem sind bisher folgende Herren in den Ausschuß aufgenommen: Religionslehrer Dr. Mergentheim, Wipperfürth; Prof. Sievert, Münster; Religionslehrer Dr. Vogelbacher, Freiburg; Religionslehrer Dr. Stöckle, Ulm; Prof. Dr. Lübeck, Fulda; Prof. Mohn, Rössel; Religionslehrer Seidler, Dresden.

[3] Leiter desselben ist Universitätsprofessor Dr. Rücker. Mitglieder des Diözesanausschusses sind: Domkapitular Wojciech, Vorsitzender; Prälat Dr. Kleineidam Berlin; Kommissarius Tylla, Königshütte; Prof. Dr. Freiherr von Kleist, Breslau, Geh. Justizrat Dr. Porsch, Breslau; Bankier von Stein, Breslau.

Noch ein letztes großes und erhabenes Ideal schwebt dem Xaverius-Verein bei seiner Arbeit vor. Seine Bedeutung ist keineswegs dadurch erschöpft, daß er das katholische Volk zum Geben für die Missionen erzieht. Er will auch Volkserziehungsverein sein. Er will die erziehlichen Gedanken, die im Missionswerk so reichlich verborgen liegen, dem Volke zuführen und den Missionsgedanken, fast möchte man sagen, zu einem Mittel der modernen Seelsorge machen. Er will im katholischen Volke Begeisterung zu seinem heiligen Glauben, Apostelgeist und idealen Sinn wecken. Gerade in den die Seele so sehr beschwerenden Nöten des Weltkrieges will er ihm einen idealen Gedanken vorhalten, an dem es sich seelisch aufraffen kann.

So ist der Grundcharakter der Xaverius-Bewegung teilnehmende Hilfsbereitschaft. Er betrachtet es als seine größte Ehre, auf sich die Worte anwenden zu können, die der Meister, dem er dient, von sich gesprochen hat: „Ich bin nicht gekommen, zu herrschen, sondern zu dienen." Und liegt nicht vielleicht gerade hierin das Geheimnis seiner großen Erfolge?

Rudolf Schütz S. J.

Das Selbstbestimmungsrecht der Staaten und das Weltbestimmungsrecht eines «Weltvölkerbundes».

Als Kaiser Napoleon III. in den italienischen Krieg zog, verkündete er: ein Ziel seiner Politik, eine „napoleonische Idee" sei die Befreiung unterdrückter Völker. Seine Gegner im eigenen Lande meinten, er könne damit in Frankreich anfangen; die napoleonische Idee möge zuerst den napoleonischen Staat befreien, auf den Absolutismus verzichten, bürgerliche und politische Freiheit in irgend ausreichendem Maß gewähren. Für die vorgebliche Völkerbefreiung als Kriegsziel erfand man das Wort „Ideomachie"; der ironisch-spöttische Klang dieses Ausdrucks war für jene Zeitgenossen besonders ergötzlich, welche sich noch daran erinnerten, mit welchem Widerwillen der große Oheim, Napoleon I., von den politischen „Ideologen" zu sprechen pflegte.

Vor kurzem widerhallte die öffentliche Meinung vom „Selbstbestimmungsrecht der Völker". Mit einemmal flaute die Mode ab. Diese Mine sollte zumal das Gefüge der Österreichisch-Ungarischen Monarchie zersprengen. Sie war aber an der unrichtigen Stelle losgegangen und hatte den großen Verbündeten, das zarische Rußland, auseinandergerissen. Ob nicht auch gewisse irische Vorgänge dazu beitrugen, daß die lautesten Selbstbestimmungsposaunen allmählich verstummten? Nun ist der „Völkerbund", der „Weltvölkerbund" an die Stelle getreten. Überall ist davon wie von einem kommenden weltpolitischen Messias die Rede.

Woodrow Wilson wandelt in den Spuren Napoleons III. Er ist ein Großmeister der Ideomachie. Zuerst hat er den demokratischen Gedanken, das Völkerselbstbestimmungsrecht, als Kriegsmaschine verwendet, und nun soll gar eine pazifistische Idee Kriegsdienste leisten! Eine der allgemeinsten und stärksten Zeitströmungen ist, und zwar schon seit dem ersten Kriegsjahr, der sehr volkstümliche Wunsch, daß ein solcher Krieg nie oder doch in unabsehbarer Zeit nicht wieder vorkommen dürfe. Als sicherstes Mittel, dieses Ziel zu erreichen, wird der Weltvölkerbund ausgegeben; er sei die beste Bürgschaft für einen Frieden von endloser Dauer, die Gewähr

des „Dauerfriedens". Herr Wilson griff das Wort auf, warf es in die Welt, die französische Kammer stimmte zu, die westliche Freimaurerei ging mit Begeisterung darauf ein, führende Staatsmänner schlossen sich an, zahllose Zeitungen bildeten den Chor. Hin und wieder kreischt ein Mißton in den Weltvölkerbundseinklang. Mag Herr Wilson in seinen Weltvorlesungen auch „mit der nämlichen Sicherheit belehrend vor die ganze Menschheit treten, wie einst vor die Studenten von Princeton College"[1], so schreibt ein neutrales und ausschließlich pazifistisches Blatt, nicht einmal unter den eigenen Bundes- und Stammesgenossen findet er durchweg gelehrige Schüler. Nicht allzu entzückt äußerte sich beispielsweise die „Morning Post" über die Bürgschaft kommenden Dauerfriedens[2]: „Wer Zeit hat, die Frage des Völkerbundes ernsthaft zu studieren, wird mit Entsetzen davor zurückschrecken. Phantastische Namen und schöne Phrasen werden auf die Dauer die scheußliche Nacktheit eines Planes nicht verhüllen können, der nichts anderes bedeutet als Aufgabe unserer Unabhängigkeit und Annahme fremder Kontrolle", mit andern Worten den Verlust des staatlichen Selbstbestimmungsrechtes.

* * *

Nie versagende, nie versiegende Magie der Worte! Viele brauchen nur zu hören „Weltvölkerbund" und schwärmen schon dafür, ohne die leiseste Ahnung davon zu haben, wer ihn machen, wann er entstehen, wie er aussehen, wie er funktionieren soll. Und doch wird es nicht vollkommen überflüssig sein, darüber einige klare Begriffe zu haben. Nun zunächst möchte man denken, etwas wie die „Vereinigten Staaten der Welt" sei im Grunde gemeint. Man kann nach Belieben ja oder nein darauf antworten, wodurch freilich keine besondere Klärung erreicht wird.

Die „Vereinigten Staaten Europas" waren einst ein Ideal Giuseppe Mazzinis[3] und anderer politischer Umstürzler, Viktor Hugos[4] und anderer politischer Dichter. Zugleich ein Hochziel der Freimaurerei fand die Phrase Liebhaber; es lag etwas darin von seherischem Fernblick in kommende Zeiten, von kühnem Vorwegnehmen noch gärender Entwicklungsergebnisse; dieses Merkmal von Genialität hatte zudem den Vorteil, daß jeder es

[1] „Die Versöhnung", Organ des „Schweizerischen Komitees für Vorbereitung des Völkerbundes" und des „Bundes für Menschheitsinteressen" 1918, Febr. 23.

[2] Zitiert bei M. J. Bonn: „Was will Wilson" (München o. J. [1918]) 106.

[3] H. Gruber, Mazzini (1901) 27.

[4] Vgl. diese Ztschr. 93 (1917) 655 f.

sich leisten konnte. Sogar dem Erben eines Thrones wurde vor mehr als einem Menschenalter der Ausspruch nachgesagt, in der Präsidentschaft der Vereinigten Staaten Europas könne er nur Ehre und Gewinn sehen. Aber auch handfeste Realpolitiker fanden Gefallen daran und traten dafür ein, z. B. Francesco Crispi oder Costantino Nigra. In der berühmten Anregung einer Friedenskonferenz durch Zar Nikolaus II. meinte Nigra den ersten Schritt auf dem Wege zu diesem Ziel sehen zu dürfen[1]. Als die kontinentale Politik sich zur Weltpolitik weitete, begann man von den „Vereinigten Staaten der Welt" zu reden. Angesichts der Liste der 44 Staaten, die 1907 im Haag auf der zweiten Friedenskonferenz vertreten waren, konnte man wähnen, der kühne Traum sei in greifbare Nähe gerückt. Indes hat weder in der Presse, noch in den Parlamenten, noch weniger in den Staatskanzleien, ja nicht einmal in der neueren pazifistischen Literatur[2] der Plan sich durchgesetzt oder schärfere Umrisse erlangt. Ja es traf ihn bei feierlichem Anlaß ein schweres Verdikt. Auf eben der zweiten Haager Konferenz bezeichnete der erste Vertreter Brasiliens, Ruy Barbosa, die Vereinigten Staaten der Welt geradezu und schlechthin als Utopie[3]. Er fand nicht bloß keinen Widerspruch, sondern konnte sogar sich auf einen Kollegen im ständigen Schiedshof, auf einen Gelehrten so hohen Ansehens wie den anwesenden Heinrich Lammasch berufen. Es mag sein, daß der Ausdruck von vielen Staatsmännern und Politikern deshalb ungünstig beurteilt wird, weil er zu vag, zu unbestimmt ist. Aber ist denn der Weltvölkerbund bestimmter? Man möchte doch wohl wissen, wer als die Kontrahenten eines solchen Bundes gedacht sind? Der eine Ausdruck beantwortet diese Frage mit vollkommener Klarheit oder doch nahezu vollkommener Klarheit: alle Staaten der Welt; gemeint sind Kulturstaaten, ausgeschlossen scheinen nur die politischen Verbände der Naturvölker. Der andere Ausdruck benebelt aber sogar diese Vorfrage, wer schließt den Bund? Meint man alle gegenwärtig politisch organisierten Völker, und bloß diese sollen den Weltvölkerbund eingehen, so deckt sich dieser vollständig mit den Vereinigten Staaten der Welt. Warum ist nun gerade der Weltvölkerbund mit einemmal der Groß-

[1] Deutsche Revue 37 II (1912) 58.

[2] A. H. Fried, Handbuch der Friedensbewegung[2] (1911) 114.

[3] Deuxième Conférence intern. de la Paix. Actes et documents (Offiz. Ausg.) 2 (1907) 598: on glisserait insensiblement dans l'utopie, que M. H. Lammasch a bien rappelée, des États-Unis du monde.

trumpf der Westmächte? Keine Einfalt ist so kindlich, daß sie den Grund nicht sähe. In den „Vereinigten Staaten der Welt" hätten die sog. „unterdrückten Völker" Mitteleuropas weder Sitz noch Stimme; die Tschecho-Slowaken beispielsweise sind annoch kein Staat. Die „Vereinigten Staaten" würden sie kalt lassen. Aber im Weltvölkerbund wäre das anders. Er ist eine Verheißung der Westmächte an die „unterdrückten Völker". Und zugleich eine Aufforderung an sie. Keine Aufforderung, das Selbstbestimmungsrecht nach russischer Weise zu behaupten und zu betätigen, sondern es zum Vorteil der westmächtlichen Sache zu tun. In diesem Sinne ist der Weltvölkerbund eine aufgelegte Kriegslist. Die ursprünglich pazifistische Idee soll Kriegsdienste leisten. Zugleich erscheint da eine neue Art des Pazifismus, der imperialistische. Er ist nur zeitgeschichtlich neu, nicht weltgeschichtlich. Sein Aufkommen und Vorkommen liegt im Wesen der Dinge begründet. Streitsachen zwischen Staaten können friedlich nur beigelegt werden durch Schiedsspruch oder durch Machtgebot eines Dritten. Die Beilegung durch Schiedsspruch ruht auf dem Grund des Vertragsrechtes: beide Beteiligten kommen überein, einen Schiedsrichter zu küren, und erklären im vorhinein, dem Spruch sich fügen zu wollen. Wenn aber eine Weltmacht da ist, welche den Krieg zu verbieten, den Frieden zu gebieten vermag, so erfolgt die Beilegung kraft des in Anspruch genommenen Oberherrschaftsrechtes. Und das könnte man imperialistischen Pazifismus nennen! Die Pax romana, dieser Ruhmestitel des römischen Kaisertums, war imperialistischer Pazifismus. Als Karl d. Gr. zum Kaiser gekrönt worden war, begrüßte ihn der Zuruf der anwesenden Menge. Unter andern Titeln gab man ihm da auch den, daß er Friedenshort sei. In seiner 32jährigen Regierung war bis dahin kaum ein Jahr ohne Krieg gewesen. Allein der Zuruf bezog sich nicht auf die Vergangenheit und Karls Königtum, er wollte besagen, daß dem neuen Imperator Augustus obliege, den Beruf eines Weltfriedenshortes zu erfüllen. Auch das ist imperialistischer Pazifismus.

Als in Europa große nationale Einheitsstaaten aufkamen, suchte man die Ruhelage der Welt im Gleichgewicht der großen Mächte. Es schien die Möglichkeit ausgeschlossen, daß eine einzelne sich zu der Höhe einer Weltmacht erhöbe, die immer und überall jeden Krieg zu verbieten und so den Frieden zu gebieten vermöchte. Allein es wäre wohl denkbar, daß ein Mächteverband diese Aufgabe auf sich nähme. Das wäre abermals imperialistischer Pazifismus. Es könnte sein, daß ein Dauerfriede dadurch

verbürgt würde. Kaum begreiflich aber scheint die Behauptung, ein solcher Dauerfriede sei nur auf dem Recht begründet, mit Ausschluß aller Gewalt. Denn bloß deshalb wäre er Dauerfriede, weil der Mächteverband, der ihn schützt und verbürgt, die größte Macht ist und die größte Macht hat.

Also sprach Woodrow Wilson[1]: „Es ist unerläßlich notwendig, daß als Bürge für die Fortdauer der Abmachungen eine Macht geschaffen werde, sehr viel größer als die irgendeines der jetzt im Kriege befindlichen Völker oder die eines irgendwelchen bisher geschlossenen oder geplanten Bündnisses, eine Macht, der kein Volk und kein mögliches Völkerbündnis die Stirne zu bieten oder Widerstand zu leisten vermöchte." Wenn in diesen Worten nicht ausgesprochen wird, daß die Weltobermacht zugunsten des Friedens Weltübermacht sein und eine Zwingherrschaft ausüben muß, so läßt sich dieser Gedanke überhaupt nicht in Worte kleiden. Das wäre aber eine seltsame Art, die Weltordnung lediglich auf dem Recht aufzubauen, mit Ausschluß aller „Gewalt". Daran ändert es nichts, wenn Wilson diese Weltobermacht, den Weltvölkerbund, auf dem Vertragsrecht errichten will. Dann müßte zunächst die Frage gelöst sein, ob es möglich und denkbar ist, daß auf Grund des Vertragsrechtes, also durch freien und einstimmigen Beschluß aller Völker oder Staaten, eine Weltsouveränität errichtet werde, befugt und befähigt, immer und überall Krieg zu führen, um den Krieg zu verhindern. Und selbst, wenn das möglich und denkbar wäre, müßte dann noch die Frage eine befriedigende Lösung finden, ob die Sache des Friedens und der Freiheit damit so sehr viel gewänne.

Es hilft auch gar nichts, zu sagen: erst laßt uns den Völkerbund machen, die „technisch-juristische Seite" der Sache ist eine spätere Sorge. Wiederholt haben ja schon Friedensfreunde sich in diesem Sinne geäußert und gemeint, es bedeute eine Schädigung der Friedenssache, wenn man in das Wirrsal dieser Einzelfragen eintrete. Vorab müsse der Wille zum Ziel feststehen: der Völkerbund wird gemacht; nachher mögen Staatsmänner und Gelehrte die Sonderfragen bereinigen. Allein der Völkerbund,

[1] „Mere agreements may not make peace secure. It will be absolutely necessary that a force be created as a guarantor of the permanency of the settlement so much greater than the force of any nation now engaged or any alliance hitherto formed or projected, that no nation, no probable combination of nations, could face or withstand it." Address to the Senate 1917, January 22. International Conciliation. Official Documents Series II Nr. 3. February 1917, New York (American Assoc. for Intern. Concil.) 20.

der auf Grund des Vertragsrechtes errichtet werden soll, ist auf keinem andern Wege zu erreichen als auf dem „technisch-juristischen". Unmöglich, einen Vertragsabschluß herbeizuführen, ohne daß feststünde, wer ihn schließen soll und was zu geschehen hat, wenn unter den zum Vertragsschluß Berufenen keine vollkommene Einstimmigkeit erzielt wird. Einstimmigkeit, sagen wir, denn niemand kann durch einen Vertrag verpflichtet werden, den er nicht freiwillig einging. Und hier handelt es sich zudem um eine so große Sache wie die Preisgabe des staatlichen Selbstbestimmungsrechtes. Da die Aussicht auf Einstimmigkeit gering ist, haben gewichtige Stimmen geäußert, es sei darauf zu verzichten. Wenn aber beim Abschluß des Völkerbundes gegen eine widerstrebende Minderheit das compelle intrare (Zwang) angewendet würde, so läge am Tage, daß er der Gewalt und nicht dem Recht sein Entstehen verdankt. Das müßte auch die weiteren Geschicke des Völkerbundes beeinflussen. Wie sein Werden, stünde auch sein Walten unter dem Zeichen der Zwangsgewalt.

Aber auch wenn man zugeben wollte, erst sei der Völkerbund zu schaffen, das weitere werde sich finden, geriete man schon mit diesem „Erst" in Schwierigkeiten, deren Beseitigung, wie sie geplant wird, den Völkerbund abermals zu einer Zwangsanstalt stempelt und den Dauerfrieden, den er verbürgt, zu imperialistischem Pazifismus. „Erst" sei der Völkerbund herzustellen — wann also? Da gibt es Harmlose, die meinen, das heiße *nach* dem Friedensschluß, der den Krieg beendet, solle unverzüglich die Gründung des Völkerbundes in Angriff genommen werden. Das ist aber gar nicht die Absicht der westlichen Völkerbundsbewegung. Und in der Tat kann man sagen, derlei unbefristete Verschiebungen seien gewöhnlich das Begräbnis unerwünschter Wünsche. Soll denn der Völkerbund *im* Friedensschluß selbst ins Dasein treten? Dann wäre allen Staaten der Welt zum Friedenskongreß der Zutritt zu gewähren, da sie diese Bestimmung mitbeschließen müßten. Welche Vorarbeiten sind in diesem Falle vor dem Beginn der Friedensverhandlungen zu bewältigen! Wer legt den Vertretern aller Staaten den Entwurf einer Weltbundesverfassung vor? Diese müßte feststellen, wie jene souveräne Weltbehörde errichtet wird und aussehen soll, die aus eigener Macht Weltgesetze erläßt und deren Ausführung durchsetzt, Welturteile fällt und deren Vollzug erzwingt; zu diesem Behuf über eine Weltarmee und eine Weltkriegsflotte verfügt, nebst einem internationalen Generalstab, der auch bereits vorgeschlagen wurde, und zwar als Weltfriedensbürgschaft! Die Art der Beistellung dieses

Heeres, die Höhe der Truppenbestände, die Zahl der Schiffe, die Deckung der Kosten, die Organisation des Kommandos usw., lauter Vorfragen, die einstimmig entschieden werden müßten. Ist es in der Tat der sicherste und kürzeste Weg zu allgemeiner Abrüstung oder auch nur Rüstungsbeschränkung, wenn zu den vorhandenen Armeen und Kriegflotten eine neue Wehrmacht zu Land und zu Wasser hinzukäme, die größer wäre als alle andern? Wenn jemand diese naheliegende Frage aufwürfe, könnte es wohl kommen, daß die Stimmeneinhelligkeit sich gegen die Schaffung einer Weltarmee und Weltflotte wendete, von der Seltsamkeit ganz zu geschweigen, daß solcher Pazifismus eine Hochkonjunktur für die Rüstungsindustrie nach dem Kriege herbeizuführen geeignet scheint.

Hervorragende Vertreter des Völkerbundgedankens und leitende Staatsmänner der Entente haben indes angedeutet oder auch offen herausgesagt, der Weltbund sei nicht erst beim Friedensschluß, sondern in dem Sinn vor dem Friedensschluß abzuschließen, daß der Weltfriede als erste Tat des schon vorhandenen Weltbundes in die Erscheinung träte. Man hat nachgerade das Staunen verlernt. Und doch regt sich etwas dergleichen, wenn ein Gelehrter und Staatsmann wie Gabriel Hanotaux den Weltvölkerbund, die erhabene Friedensorganisation der Menschheit, auf diesem Wege kommen sieht[1]: erst der völlige Sieg der Entente, die schon im Namen des Völkerbundes ficht und siegt; dann die Auflösung der Mittelmächte in ihre nationalen Bestandteile (Österreich-Ungarn), in ihre historischen Bestandteile (das Deutsche Reich); diesen Bestandteilen wird mit Zugabe wirtschaftlicher und politischer Fesselungen gestattet, in den Völkerbund einzutreten, dessen bewaffnete Vormacht der engere Bund der vier Großmächte bilden wird, die den Sieg erfochten haben und fürder als bewaffnete Schutzmacht des Friedens eine Weltvorstandschaft ausüben. Der Auffassung, daß der Völkerbund den Frieden feststellen soll, leistet die Tatsache Vorschub, daß die Koalition gegen die Mittelmächte bereits so viele Staaten der Welt umfaßt. Zählt Herr Wilson die Häupter seiner Lieben, so mag er denken: siehe, der Weltbund ist nahezu fertig. Auf den Beitritt der Neutralen darf man rechnen. Unser Sieg ist der Sieg des Völker-

[1] Revue des deux mondes 1916, Nov. 1., S. 5 ff.: Les quatre Puissances magistrales de l'Europe nouvelle, les „quatre" [da ist noch das zarische Rußland mitgezählt, Amerika nicht einbezogen] qui ont sauvé la civilisation ... ont un devoir qui se prolonge, et une responsabilité survivante à la guerre. Elles sont les gardiennes et, dans toute la rigueur du terme, les „gens d'armes" de la paix (48).

bundes, und zum vollendeten Völkerbund führt lediglich unser Sieg. Wie gegenwärtig im Krieg der Völkerbund nur ein anderer Ausdruck ist für die siegreiche Entente, so wird er nach dem Frieden nur ein anderer Ausdruck sein für deren Vorherrschaft und Weltherrschaft. Am 25. Juni d. J. sagte der Reichskanzler Graf v. Hertling im Reichstag: Ziel und Kern des Völkerbundes sei, daß Deutschland isoliert würde. Am folgenden Tag erklärte Lord Curzon im Oberhause, daß Deutschland in den Völkerbund Aufnahme fände, sei schwer zu denken. Es scheint, daß diese Äußerungen sich decken.

* * *

Es ist freudig zu begrüßen, daß neben der westmächtlichen Werbetätigkeit für den Völkerbund eine zweite einhergeht, die in neutralen Staaten, vorab in Holland und in der Schweiz, ihre Zentralen hat und keineswegs gegen die Mittelmächte Front macht, vielmehr durchaus friedlich gerichtet erscheint. Ist der westmächtliche Völkerbund geradezu imperialistischer Pazifismus, so strebt die neutrale Völkerbundsbewegung, wie wir sie der Kürze wegen nennen wollen, eine Weltordnung an auf Grundlage der Forderung: gleiches Recht für alle. In hohem Maße kennzeichnend für den Unterschied zwischen den beiden Völkerbundsbewegungen, der westmächtlichen und der neutralen, ist ihre Stellung zum Werk vom Haag. Während die neutrale sehr kluger Weise ursprünglich den Ausbau des Haager Werkes in den Mittelpunkt ihres Programms stellte, sieht die westmächtliche, auch die der amerikanischen League to enforce peace davon ab und will von Grund aus neu bauen. Was sie dazu mitveranlassen mag, hat einer der rührigsten gelehrten Pazifisten wie folgt aufgedeckt[1]:

„Auf den Haager Konferenzen waren Persien, Siam und China als gleichberechtigte Staaten zugelassen. Nun aber haben ungeheuerlicherweise während der zweiten Haager Konferenz Rußland und England sich Persien aufgeteilt. Es ist eine nördliche, russische, und eine südliche, englische „Interessensphäre" geschaffen, und auch in dem angeblich selbständigen Zentrum des Landes denkt man von diesen Mächten aus gar nicht daran, Persien in Wirklichkeit noch als souveränen Staat anzuerkennen; hat man ihm doch schon einige Jahre vor dem Weltkrieg einen Vertrag aufgenötigt, wonach Persien auch dort keinen Ausländer als Beamten anstellen darf ohne die Genehmigung jener ausländischen Patrone. In ähnlicher Weise bemüht sich jetzt während des Weltkrieges Englands Bundesgenosse Japan immer mehr, China in ein Verhältnis der Halbsouveränität herabzudrücken, und da England außerdem bestrebt ist, Siam überzuschlucken, so wäre für jene Staaten die Neugründung eines internationalen Staatenverbandes, bei der Persien, Siam

[1] W. Schücking, Der Weltfriedensbund [Nach dem Weltkrieg Heft 2] 1917, 14.

und China nicht mehr berücksichtigt würden, wohl der bequemste Weg, um alle drei aus dem Haager Friedenspalast hinauszuwerfen und sich damit in jenen Ländern für die Zukunft freie Bahn zu schaffen." Auf diese Darlegung W. Schückings könnte die britische Staatskunst ihren Überlieferungen gemäß erwidern: in diesen drei Fällen werde die Gründung des Völkerbundes erleichtert, wenn schwache Staaten in starken verschwänden; anderwärts, z. B. in Mitteleuropa, fördere es die Völkerbundssache, wenn große und starke Reiche in kleine und schwache aufgeteilt würden. Man müsse nur immer das Wohl des Völkerbundes im Auge behalten, dann bleibe man des rechten Weges sich wohl bewußt. Man kann freilich fragen, wo blieb aber in Persien, Siam, China das Selbstbestimmungsrecht der Völker und Staaten? Da kommt man freilich mit aller Magie demokratischer Zauberformeln nicht mehr aus, wenn man zudem bedenkt, daß die beiden Schlagworte, die nacheinander alle Welt betörten, einander gegenseitig aufzufressen offensichtlich Neigung haben. Das äußere Selbstbestimmungsrecht der Völker fällt nämlich zusammen mit dem äußeren Selbstbestimmungsrecht der Staaten; in nationalen Einheitsstaaten, weil Volk und Staat zusammenfallen, in Völkerstaaten aber führt das Selbstbestimmungsrecht der Völker zur Ausbildung nationaler Kleinstaaten, die wiederum das staatliche Selbstbestimmungsrecht für sich in Anspruch nehmen. Das Selbstbestimmungsrecht der Staaten schließt aber aus, daß ein Staat von außen oder von oben her bestimmt werde; er ist unabhängig von außen und untersteht keinem Überstaat; der Völkerbund wird aber geradezu als Überstaat oder als überstaatliche Behörde hingestellt, mit weltweitem Machtbereich, mit einem Weltbestimmungsrecht. Dieses Recht könnte aber nur durch Vertragsrecht Geltung erlangen, durch einstimmigen Beschluß der Staaten, auch jener, die eben auf Grund des völkischen Selbstbestimmungsrechtes das staatliche gewannen, um es in diesem Vertrag zugunsten des Weltbestimmungsrechtes eines Völkerbundes wieder aufzugeben. Soll das alles Ernst sein?

Die neutrale Völkerbundsbewegung hat dagegen vom Haager Werk so wenig abgesehen, daß im „Mindestprogramm" der „Zentralorganisation für einen dauernden Frieden" dessen Ausbau geradezu als Richtlinie gewiesen wurde. Im Haager Werk stellt ohne Zweifel das Schiedsgericht und alles, was damit zusammenhängt, den größten Erfolg dar, die bedeutendste Leistung. Der vorhin erwähnte brasilianische Staatsmann sagte auf der Haager Friedenskonferenz am 2. September 1907, aller Fortschritt der Friedenssache liege in der Entwicklung des Schiedsgerichtswesens[1]. Nach dem Zusammenhang seiner Rede lag die deutliche Warnung

[1] In der oben angeführten Ausgabe der Haager Protokolle 2, 660: Le progrès sera toujours dans l'arbitrage. Il faut le développer toujours. J. Erni, Die europäische Union (Zürich 1915) 37 f., meint, der Krieg werde in absehbarer Zeit nicht aus der Welt geschafft, wenn „das Schiedsgericht nicht auch in den Streitfällen obligatorisch" ist, welche „die Ehre und das Lebensinteresse der Staaten

darin, strebe man Weiteres und anders Geartetes an, so werde das vorgeblich Bessere sich als Feind des Guten erweisen. Auch die päpstliche Friedensnote vom 1. August 1917 hat das Schiedsgerichtswesen und dessen Förderung neben der Abrüstungsfrage als die großen Aufgaben der Zukunft bezeichnet. Leider zeigt die neutrale Völkerbundsbewegung eine starke Neigung, neben und über dem Schiedshof andere Weltbehörden als erreichbare Ziele anzusehen, richterliche und verwaltungsrechtliche Weltbehörden mit politischen, wirtschaftlichen und militärischen Weltbefugnissen.

Schon in den ersten Monaten des Weltkrieges, näherhin am 6. Oktober 1914, wurde der holländische Anti-Oorlog-Raad gegründet, dessen eifriger Werbearbeit es gelang, eine internationale Besprechung im Haag zu veranstalten (7.—10. April 1915), als deren Ergebnis die „Zentral-Organisation für einen dauernden Frieden" hervortrat[1]. Sie begann ihre Tätigkeit mit der Herausgabe eines Mindestprogramms. Dann wurden neun Studienkommissionen eingesetzt, so daß jedem Punkt des Mindestprogamms eine Studienkommission entsprach: Annexion und Volksabstimmung, Nationalitätenproblem, Handelsfreiheit und offene Tür, Weiterentwicklung des Haager Werkes, (überstaatliche) Gerichts- und Versöhnungsbehörden, internationale Sanktionen, das Rüstungsproblem, Freiheit der Meere, Kontrolle der Außenpolitik durch die Volksvertretungen. Aus den Arbeiten dieser Studienkommissionen sind bereits drei stattliche Bände und bedeutende Teile des vierten veröffentlicht worden, die ungemein inhaltreich sind. Die Verfasser des Mindestprogramms stehen auf der Grundlage des Haager Werkes und wollen dessen Ausbau. Sie haben aber zugleich jenen Gehör geschenkt, welche bereits weit darüber hinaus wollen. Dazu sind vorab

---

betreffen". Diese Meinung wird von vielen geteilt. Das gleiche gilt aber auch von der Ansicht E. Flourens [Deutsche Revue 37 II (1912) 85], das obligatorische Schiedsgericht ohne Vorbehaltsklausel sei „die brutalste Verneinung der Souveränität der Nationen"; ein Vertrag, der dies zugebe, sei aus sich „ein hinfälliger Vertrag".

[1] Es bedürfte eines umfangreichen Verzeichnisses, wollte man alle Aufrufe, Berichte, Mitteilungen und andere Drucksachen angeben, welche nur der Nederlandsche Anti-Oorlog-Raad und die Organisation centrale pour une paix durable versendet haben. Das bedeutendste Werk, das aus diesen Friedenswerkstätten hervorging, ist der Recueil de rapports sur les différents points du programme-minimum. Bd. 1 (1916) IV u. 362 S.; Bd. 2 (1916) VIII u. 355 S.; Bd. 3 (1917) VII u. 383 S. La Haye, M. Nijhoff. Seitdem einzelne Lieferungen des 4. Bandes. Zur Geschichte dieser Organisation Compte-rendu de la réunion internationale 7—10 avril 1915, La Haye, et autres documents usw. Und Exposé des travaux de l'organisation centrale etc. 1917, La Haye, 24 Raamweg.

der überstaatliche Gerichtshof zu rechnen, der Urteile in Streitsachen zu fällen hätte, die außerhalb der Kompetenz eines Schiedshofes liegen. Mit diesem überstaatlichen Gerichtshof, einem wahren Weltgericht, taucht etwas völlig Neues auf: eine überstaatliche, weltweite Gerichtshoheit, sonach auch eine ebensolche Souveränität. Ihr Weltbestimmungsrecht entbehrt ferner nicht der Waffengewalt. Denn unter den „internationalen Sanktionen" sind auch militärische vorgesehen, also eine Weltarmee. Da indes diese Fragen, wie alle andern, als Studienobjekte bezeichnet sind, enthält das Mindestprogramm einen Entwurf für Studienzwecke, nicht die Vorlage fertiger völkerrechtlicher Satzungen. Solange man endlich am Haager Werk festhielt, verblieb man auf dem Boden des Vertragsrechtes, konnte der imperialistische Pazifismus nicht die Führung an sich reißen. Darin scheint sich aber nun eine Schwenkung vorzubereiten.

Noch 1915 gab das „Schweizerische Komitee zum Studium der Grundlagen eines dauerhaften Friedensvertrages" eine Denkschrift heraus, welche sich durch Umsicht und Maßhaltung auszeichnete, durch ständige Rücksichtnahme auf den gegenwärtigen Stand der Entwicklung. Neuestens aber, am 4. und 5. Juni 1918, hat das „Schweizerische Komitee zur Vorbereitung des Völkerbundes" einer Art Kriegserklärung gegen die bisherigen Bemühungen der Zentralorganisation vom Haag zugestimmt. Der Hauptreferent bezeichnete nämlich das ganze Haager Werk als „Mißgriff" und fuhr fort: „...es genüge heute ebensowenig wie das Mindestprogramm von 1915". . . . „Die Gewalt als solche könne nicht aus der Welt geschafft, sie müsse in den Dienst der guten Sache gestellt werden. Statt sich auf Schiedshöfe zu verlassen, müsse man eine internationale Vollzugsgewalt einsetzen."[1] Das wäre imperialistischer Pazifismus in ausgesprochener Deutlichkeit. Zugleich eine Bankrotterklärung des lediglich auf das Recht, mit Ausschluß aller Gewalt, gegründeten Völkerbundes, eine Bankrotterklärung vor dem Beginn des Geschäftsbetriebes.

Die Friedensbewegung könnte auf diesen Wegen dazukommen, eine wahrhaft tragische Schuld auf sich zu laden. Nur mit Entsetzen denkt man daran, daß kluge Beobachter schreiben konnten, jeder künftige Krieg werde ein Weltkrieg sein[2], daß die Frage gestellt wurde, ob wir in eine Periode von Weltkriegen eintraten[3]. Ein Gedanke ist in allen Köpfen,

[1] „Die Versöhnung" (Organ des Schweiz. Kom. usw.) 1918, Juni 15, S. 3.
[2] Frankfurter Zeitung 137 A vom 18. Mai 1918.
[3] Dokumente des Fortschritts: Internationale Revue, Juli 1915.

eine Sehnsucht in allen Herzen, daß die Wiederkehr des Ungeheuers vermieden werde, des kulturvernichtenden Ungeheuers, als das wir den Weltkrieg kennenlernten. Es läge durchaus in der geschichtlichen Erfahrung, daß führende Politiker diese Stimmung benutzen, um durch vorgebliche Friedenssicherungen einen Machtzuwachs für ihren Staat zu gewinnen. Ersten Anspruch auf Würdigung und Beachtung haben darum Vorschläge, die von einer Stelle kommen, hoch über den Parteien und über den Feindschaften, die die Welt zerreißen und die Menschheit zerfleischen[1]. Solcher Art sind die Friedenssicherungen der päpstlichen Friedensnote. Es wäre schon eine schwere Schuld, wenn durch eine babylonische Verwirrung ausschweifender Vorschläge ein Zustand herbeigeführt würde, aus dem der einzige Ausweg der schiene, daß gar nichts geschieht. Es wäre ingleichem eine schwere Schuld, wenn die auf Erreichbares gerichteten Vorschläge des Papstes durch sehr viel weitergehende Pläne überboten würden, vielleicht nicht um sie als minderwertig und unzulänglich erscheinen zu lassen, zweifellos jedoch mit dem Erfolg, daß Unmögliches gewiß nicht Tatsache wird, dessen Forderung aber verhindern kann, daß Mögliches geschehe. Ist es immer etwas wie tragische Schuld, wenn man Hoffnungen, in Tausenden gequälter Seelen Hoffnungen erwecken zu müssen glaubt, die glatt unerfüllbar sind, so steigerte sich gegenwärtig diese Schuld in dem Maße, als schauerlich die Schreckniße der aus den Fugen der Ordnung gewichenen Welt sind. Der Pazifismus spricht jetzt vorsichtig vom Dauerfrieden; die Verheißung ewigen Friedens ist zurückgestellt. Aber es haftet ihm leicht etwas an von diesem utopischen Hochziel. Er will in vielen seiner Vertreter absolute Friedenssicherungen, welche den Krieg unmöglich machen sollen, und hält relative Sicherungen, solche, welche dem Stande der Entwicklung gemäß und erreichbar sind, für unzureichend. Absolute Friedenssicherung bedeutete zumal für ausschließlich diesseitig gerichtete Menschen eine Art irdischen Paradieses. Damit käme die Mythologie zum Vorschein, welche eine Begleiterscheinung der ausschließlich diesseitigen Zielsetzung des Menschenlebens ist. An dieser Mythologie des modernen Unglaubens sind die Anbetung des Kulturfortschritts wie auch der Sozialismus ständige Mitarbeiter; „das Himmelreich ist nahe" bedeutet für sie, das

[1] H. Delbrück in den „Preußischen Jahrbüchern" 166 (1916) 181: „Auch möchte ich raten, daß Deutschland unbedingt darauf bestehe, daß in Anerkennung seiner wahrhaften Neutralität in diesem Kriege auch der Papst für diese Fragen als Souverän anerkannt und als Schiedsrichter genannt werden kann."

Paradies auf Erden ist im Anzug, und wir führen es herauf. Aber auch manche Vertreter des Pazifismus haben gelegentliche Beiträge zu solcher Mythologie geliefert.

* * *

Auf die Frage nach den relativen Friedenssicherungen hören wir zwei Antworten. Der imperialistische Pazifismus sagt, eine Weltobermacht, sei es die eines einzelnen Staates, sei es die eines Mächteverbandes, die nichts erobern will und stark genug ist, um Kriege zu verbieten, die ist die sicherste Weltfriedensbürgschaft. Diese Antwort unterliegt der Einrede, daß die Weltobermacht vielleicht eine relative Sicherung von großer Festigkeit gewährt, aber auf Kosten der Freiheit, des Selbstbestimmungsrechtes der Staaten. Dadurch wird ihre Dauerhaftigkeit unsicher. Die andere Antwort gibt der legale Pazifismus. So könnte man jenen nennen, der so weit gehen will, als man mit dem zwischenstaatlichen Vertragsrecht kommt, aber nicht weiter. Da bleibt das souveräne Selbstbestimmungsrecht der Staaten völlig gewahrt; ob die Sicherungen, zu denen man auf diesem Wege gelangt, fest und dauerhaft sind, hängt von der politischen Weisheit ab, welche innerhalb des Erreichbaren das zumeist Entscheidende herausgreift.

Die westmächtliche Friedensbewegung ist imperialistischer Pazifismus zugunsten der Westmächte. Dem legalen Pazifismus hat die päpstliche Note einen klassischen Ausdruck gegeben[1]. Die Antworten der Mittelmächte sind noch in aller Erinnerung. Von den Antworten der europäischen Westmächte kann ein gleiches nicht gesagt werden. Die neutrale Friedensbewegung tritt für den legalen Pazifismus ein, soweit sie auf dem Boden des Haager Werkes verbleibt; sie gerät in die Strömung des imperialistischen, wenn sie das Selbstbestimmungsrecht der Staaten vereinigen will mit dem Weltbestimmungsrecht überstaatlicher souveräner Behörden; wenn sie fordert, daß die Staaten sich aufgeben, damit der Überstaat lebe. Zugleich schüfe man ein neues Objekt für erbitterte Weltkriege. Um den bestimmenden Einfluß in den Weltbehörden, die das Weltbestimmungsrecht innehaben und ausüben, würde mit wilder Wut gekämpft werden. Ist aber in der Tat das staatliche Selbstbestimmungsrecht mit dem Weltbestimmungsrecht eines Überstaates unvereinbar?

---

[1] Vgl. diese Ztschr. 94 (1917) 1—28; die Ausführungen P. F. Ehrles S. 23—25 über die „kriegvorbeugenden Vorschläge" des Papstes.

„Kaiser Nerva hat Dinge, die einander ausschließen, miteinander vermengt, die Fürstenherrschaft und die Volksfreiheit." So schrieb einst Tacitus. Unterlag einer der größten politischen Köpfe, die es je gab, einer optischen Täuschung, indem er Dinge für schlechthin unvereinbar hielt, die es nach Ausweis der Geschichte nicht sind? Schon ein karolingisches Kapitular schreibt die gesetzgebende Gewalt der Entschließung des Königs zu und der Zustimmung des Volkes. Die konstitutionellen Monarchien haben verwirklicht, was Nerva nach Tacitus wollte. Indes könnte man annehmen, Tacitus habe da weniger als Philosoph denn als Politiker gedacht und geschrieben. Die zeitgeschichtlich bedingte Unvereinbarkeit dessen, was er unter Fürstenherrschaft, und dessen, was er unter Freiheit verstand, die schwebte ihm vor; das, was damals ihm unvereinbar dünkte.

Verfallen die einer optischen Täuschung, welche die Unvereinbarkeit des staatlichen Selbstbestimmungsrechtes mit dem überstaatlichen Weltbestimmungsrecht behaupten? Sie können geltend machen, es sei eine Frage für Propheten, ob beides in 300 Jahren vereinbar sein werde. Ob aber jemand im Ernste glaube, auf dem Wege des zwischenstaatlichen Vertragsrechtes, also durch einstimmigen Beschluß aller Staaten, könne man heute überstaatliche Behörden schaffen, nicht überstaatliche Behörden wie Schiedshöfe, sondern eigentlich überstaatliche Behörden und Einrichtungen wie das Weltgericht, das ohne Berufung über Staaten Urteile fällt und Strafen verhängt, die Weltarmee usw.? Eine politische Frage von brennender Wichtigkeit stellen jedoch die möglichen und erreichbaren und tauglichen Friedenssicherungen dar, welche die Wiederkehr von Einzelkriegen oder gar von Weltkriegen hintanzuhalten geeignet sind. Man wird hierin keinen Führer finden, der weiser, keinen, dessen Standort überirdischer wäre als Benedikt XV.

Robert von Nostitz-Rieneck S. J.

Mensch und Christ nach anthroposophischer Vorstellung.

Die neuere Theosophie, von Helena Petrowna Blavatsky in den 70er und 80er Jahren des 19. Jahrhunderts vor die Öffentlichkeit gebracht, steht in Gegensatz zum Christentum. Das gilt auch von der Färbung, die Rudolf Steiner ihr gegeben hat und Anthroposophie heißt. Steiner behauptet Unchristliches von Gott. Das Göttliche sei von einerlei Art und Wesenheit mit den Weltdingen, diese verhielten sich zu ihm wie der Tropfen zum Meer und seien aus ihm ausgeflossen oder seien der Gottheit Teile und Glieder. Steiner verwirrt auch die Lehre von der Menschwerdung. Der Gott, der nach ihm Fleisch wurde, wäre nicht einmal jene weltwesentliche „Gottheit", sondern nur irgendein Ausfluß von ihr, ein beschränktes Sonnen- oder sonst „kosmisches" oder „makrokosmisches" Wesen; er wäre auch nicht in einen vollständigen Menschen, sondern nur in einige theosophische Teilwesenheiten eingegangen.

Als diese Irrtümer im Juliheft dargelegt wurden, mag dem, der die fremdartige theosophische Vorstellungswelt nicht schon kannte, manches rätselhaft geblieben sein. Sie hängen in der Tat innig mit andern Irrlehren zusammen und werden nur in wechselseitiger Beleuchtung mit diesen einigermaßen verständlich. Steiner denkt, wie die andern Theosophen, krause Dinge vom Wesen und den Geschicken des Menschen. Und für den rechten Christen hält er nur den, der in ein geheim-innerliches, nämlich anthroposophisches Verständnis des Christentums eingetreten ist. Auch in diesen Stücken muß man sich darüber klar sein, daß die kirchliche Lehre und die Anthroposophie einander durchaus widersprechen.

1. Es war gewöhnlich der Zusammenhang mit christologischen Irrlehren, um dessentwillen Irrtümer über den Menschen von der Kirche zurückgewiesen wurden. Der Mensch steht nach der Anthropologie der Kirche in der Mitte zwischen Engelwelt und Körperwelt; mit der einen hat er seinen geistigen, mit der andern seinen leiblichen Teil gemein. Beide Welten in sich darstellend und verbindend, ist der Mensch Mikrokosmos. Die Seele als Geistwesen steht höher als der Leib und ist, obwohl zu

einer Natur mit ihm vereint, von ihm wesentlich verschieden. Sie ist vernünftig, unsterblich und nur eine; aus ihrer Vollkommenheit stammt dem Menschen alles, was ihn über die Körperwelt erhebt. Die Einheit der Seele wurde besonders feierlich von der achten allgemeinen Kirchenversammlung ausgesprochen[1]. In neuerer Zeit wurde die von Günther versuchte Einführung einer Naturseele unterhalb des Geistes abgewiesen[2], ebenso Rosminis Meinung, es könnte sich die vernünftige Seele aus der Sinnlichkeit entwickeln[3].

Nach Steiner dagegen wäre der Mensch zusammengesetzt aus neun „Bestandteilen" oder „Wesensteilen" oder „Gliedern" oder „Wesenheiten"[4].

Eigentlich sind es sogar mehr als neun; denn unter dem untersten und über dem höchsten Teil setzt sich die Wesenheit des Menschen fort. „Nur sind für die Mittel der geistigen Beobachtung, von denen die Geheimwissenschaft zunächst redet, diese Fortsetzungen ‚geistig unsichtbar', wie die Farben jenseits von Rot und Violett für das physische Auge unsichtbar sind" (G. 43 f.). Die neun „sichtbaren" aber sind die folgenden; 1—3 bilden den Leib, 4—6 die Seele, 7—9 den Geist des Menschen.

1. Der physische Leib. Er besteht aus dem, was wir mit dem Mineralreich gemein haben.

2. Der Äther- oder Lebensleib oder elementarischer oder Bildekräfteleib. Ein „selbständiges Glied", eine „selbständige, wirkliche Wesenheit", ist er das belebende Prinzip, uns mit den Pflanzen gemein, ähnlich dem physischen Leib mit Ätherherz usw. begabt, doch komplizierter als dieser, den er „durchsetzt", in bezug auf Form und Größe ihm ungleich. Seine Farbe ist eine andere als die sieben Farben des Regenbogens, am ehesten vergleichbar der Farbe der jungen Pfirsichblüte[5]. Er besteht aus Kräften, nicht aus Stoff. Er wird beim Zahnwechsel geboren, vorher ist er von einer Ätherhülle umgeben. Das eigentümliche Gefühl beim „Einschlafen" eines Gliedes kommt daher, daß ein Teil des ätherischen sich vom physischen Leib ablöst (G. 62). Nach dem Tode trennt er sich vom physischen Leib gänzlich, vom Astralleib erst nach einigen Tagen und zerfällt mit Ausnahme einer Art von Extrakt oder Essenz (G. 426).

---

[1] Denzinger-Bannwart, Enchiridion[12] 338. [2] Ebd. 1655.

[3] Ebd. 1910.

[4] Die Geheimwissenschaft im Umriß[6] (Leipzig 1913) 17 ff. Dieses häufig anzuführende Buch bezeichnen wir im folgenden kurz mit G.; Theosophie[8] (Leipzig 1916) 9 ff.; Wie Karma wirkt (Berlin 1913) 11 f.; Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft[3] (Berlin 1913) 8 ff.; Blut ist ein ganz besonderer Saft. Eine esoterische Betrachtung (6. Tausend, Berlin 1917) 19 ff.

[5] Steiner, Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?[6] (Berlin 1914) 141. Genauer: man hat bei ihrem geistigen Schauen ein Erlebnis, das gleich oder ähnlich ist dem Erlebnis beim physischen Wahrnehmen der jungen Pfirsichblüte. Ebd. 56 139.

3. Der Astralleib oder Empfindungs- oder Seelenleib[1]. Er weckt immer wieder das Leben aus dem Zustande der Bewußtlosigkeit. In ihm entsteht das Wissen von einem gegenwärtigen Gegenstand; er ist Träger der darauf bezüglichen Vorstellungen, des Bewußtseins, der Willenswelt, von Leid und Lust, von Freude und Kummer[2]. Er ist eine Gestalt aus in sich beweglichen, farbigen, leuchtenden Bildern, gleicht einem länglichen Ei und ragt an allen Seiten über den physischen und den Ätherleib hervor. Er wird bei der Geschlechtsreife geboren. Im Schlaf hat er keinen Zusammenhang mit dem physischen Leib. Nach dem Tod dauert es etwa ein Drittel der Lebenszeit, dann zerfällt ein Teil des Astralleibes. Es gibt nämlich dreierlei Leichname, physische, ätherische und astralische. „Für die hellsehende Beobachtung sind in der menschlichen Umwelt fortwährend Astralleichname sichtbar" (G. 72).

4. Die Empfindungsseele. Sie ragt über den Astralleib hinaus und macht das in diesem gebildete Wissen zu dauerndem Besitz[3]. Sie ist das unterste „Glied" der „Seele", durch die überhaupt der Mensch die Eindrücke der äußern Dinge als eigene Welt in sich bewahrt.

5. Die Verstandes- oder Gemütsseele. Sie arbeitet in dem gewonnenen Besitz durch Denken. Sie wird um so größer, je mehr sie vom Wahren und Guten in sich aufnimmt. „Ein Mensch, der lediglich seinen Neigungen, seinem Gefallen und Mißfallen leben würde, hätte eine Verstandesseele, deren Grenzen mit denen seiner Empfindungsseele zusammenfielen."[4] Der ganze Mensch ist durchschnittlich viermal so breit und zweimal so lang als der physische Mensch[5].

6. Die Bewußtseinsseele. Sie erkennt sich selbst, das „Ich" (G. 31 ff.); sie erkennt das Wahre und Gute ohne den Beigeschmack persönlicher Gefühle[6].

7. Das Geistselbst. Während die Bewußtseinsseele die Wahrheit nur berührt, trägt das Geistselbst sie in sich, aufgenommen und umschlossen durch das „Ich", mit diesem zu einer Wesenheit verbunden, durch es individualisiert und verselbständigt; es macht die Geisteswelt zum Eigenleben seiner Seele wie vermittelst der Sinne die physische Welt[7]. Es ist das niederste „Glied" des Geistes, der dem Menschen eine höhere Welt als die leibliche und seelische offenbart.

8. Der Lebensgeist. Er ist die Lebenskraft und ein Äthergeist für den Geistesmenschen.

9. Der Geistesmensch. Er ist die selbständige geistige Wesenheit, von der außer ihm befindlichen einheitlichen Geisteswelt abgetrennt wie durch eine geistige Haut, die „aurische Hülle". „Nur muß festgehalten werden, daß diese ‚geistige Haut' sich fortdauernd mit der fortschreitenden menschlichen Entwicklung ausdehnt,

---

[1] Theosophie 28 ist die Unterscheidung von den Nachbargliedern unklar.

[2] Steiner, Von Seelenrätseln (Berlin 1917) 207 heißt es vom Ätherleibe nicht nur, daß in ihm die in das Unbewußte gegangenen Vorstellungen erinnert werden, sondern auch, er sei das Geistige, aus dem das Vorstellungsleben des gewöhnlichen Bewußtseins erfließt.

[3] Theosophie 26 leistet sie das vorhin dem Astralleib Zugeschriebene.

[4] Theosophie 35. [5] Ebd. 151. [6] Ebd. 31 ff. [7] Ebd. 39 ff.

so daß die geistige Individualität des Menschen (seine aurische Hülle) einer unbegrenzten Vergrößerung fähig ist." [1]

3 und 4 bilden im irdischen Menschen „in gewisser Beziehung" ein Ganzes, sind „eng vereinigt" (zum Astralleib im Sinne einiger), ebenso 6 und 7. „Für eine bestimmte Auffassung" lassen sich obendrein 7—9 (Manas, Buddhi, Atma) [2], als die (wenigstens teilweise) „umgewandelten" 1—3 bezeichnen, ähnlich 4—6, so daß der vom Ich aus umgewandelte Astralleib Empfindungsseele, der Atherleib Verstandesseele, der physische Leib Bewußtseinsseele genannt wird! So kommen schließlich nur vier Glieder in Betracht: physischer, Äther-, Astral- und Ichleib. Nach einer wieder andern Auffassung wären 4—6 Gliederungen oder „Teile" des Astralleibes (G. 225 432).

Es muß zugestanden werden, daß diese Darstellung des Wesens und der Leistungen der menschlichen Wesensglieder, obwohl wir das Bezeichnendste aus Steiners Wortfluß mit erheblicher Mühe herausfuchten, nichts weniger als klar ist. Wer die Verschwommenheit und Verworrenheit der Steinerschen Vorstellungswelt kennenlernen will, lese die einschlägigen Teile seiner Schriften und vergleiche sie miteinander; er wird über dieses „Hellsehen" staunen. Immerhin ist so viel ersichtlich, daß Steiner mehr als eine Seele aufstellt. Seele im hergebrachten Sinn ist schon sein Ätherleib, weil Lebensprinzip; wahrhaft geistig soll sicher der Astralleib, als Träger von Verstandes- und Willenstätigkeit, um so mehr alles Höhere sein. Aber die angeführten Ausdrücke, mit denen Steiner von den verschiedenen „Gliedern" spricht, ferner die Ungleichheit in Organisation, Größe, Gestalt, ferner die Möglichkeit der Trennung gestatten keine andere Annahme, als daß sie sich real voneinander unterscheiden. Wie viele gezählt werden müssen oder können, sei dahingestellt.

Steiner nennt zwar die sieben Wesensteile auch Nuancen oder Schattierungen des Menschenwesens oder vergleicht sie „den sieben Farben des Lichtes" oder „den sieben Tönen der Tonleiter" [3]. Doch erstens kann man von Nuancen nicht so sprechen, wie Steiner von unterschiedenen Gliedern spricht. Zweitens aber: besteht Steiner auf den Nuancen, was immerhin zu seinem spiritualistischen Monismus und seiner Vorliebe für Verwand-

[1] Theosophie 43.

[2] „Ich entlehne meine Ausdrücke aus gewissen Gründen einer okkulten Sprache, die in den Bezeichnungen von der in den verbreiteten theosophischen Schriften üblichen etwas abweicht, in der Sache aber natürlich mit ihnen völlig übereinstimmt." Wie Karma wirkt 12 Anm.

[3] G. 43; Die Aufgabe der Geisteswissenschaft (2. Tausend, Berlin o. J.) 16; Theosophie 190.

lung und Werden in den „höheren Welten" statt festen Seins paßt, so verfällt er einer andern Täuschung. Dann trennt nämlich auch nur ein Nuancenunterschied den physischen Leib und die andern „Glieder"; damit schwindet die feststehende wesentliche Zweiheit in der menschlichen Natur.

Es irrt, wer die Einheit der Seele, und es irrt, wer ihren wesentlichen Unterschied vom Stoffe leugnet. Schwer mag sein, Steiner auf das eine oder das andere festzulegen. Denn noch mehr als anderswo ringen hier Wirrwarr und Irrtum um die Palme.

2. Zu den Träumereien über das Wesen des Menschen gesellen sich solche über sein Vor- und Nachleben.

Die christliche Lehre von den letzten Dingen des Menschen gibt dem Leben eine unvergleichliche Bedeutung. Uns geschenkt, damit wir uns in Treue gegen den Schöpfer und Herrn in freiem Entschluß bewähren, entscheidet es über die Ewigkeit. Nach dem Tod ergeht über uns ein unabänderliches Gericht. Da der arme Lazarus und der reiche Prasser sterben, wird der eine in den Schoß Abrahams getragen, der andere in der Hölle begraben. „Es ist dem Menschen gesetzt, einmal zu sterben."[1] Das kirchliche Lehramt hat, übereinstimmend mit den Vätern und Theologen, es als Glaubenssatz aufgestellt, daß die Gerechten alsbald nach dem Tod in den Himmel aufgenommen werden, um Gott selig zu schauen, und die Unbußfertigen alsbald nach dem Tod in die Hölle stürzen[2]. Himmel und Hölle sind nach Schrift und Kirchenlehre ewig. Der Mensch wird nach dem einen Erdenleben kein weiteres zu wiederholter Prüfung erhalten, das gegenwärtige ist nicht ein bloßer Versuch von untergeordnetem Wert; auch ist ein anderes Leben, das nicht mit Himmel oder Hölle geendet hätte — und damit wird die Lehre von den letzten Dingen des Menschen auch zu einer Lehre von den „ersten" — dem gegenwärtigen nicht vorausgegangen. Der Präexistentianismus der Origenisten und Priszillianisten, wonach die Menschenseelen zur Strafe für frühere Vergehen in den Leib eingeschlossen wären, wurde ausdrücklich verworfen[3]. Leo d. Gr. bezeichnet allgemein als ständigen Glauben der Kirche: „Die menschlichen Seelen waren nicht, ehe sie ihren Leibern eingehaucht wurden."[4]

---

[1] Hebr. 9, 27.

[2] Denzinger-Bannwart[12] 530 f. 693.

[3] Ebd. 203 f. 236.

[4] Ep. 15, c. 10: Migne, Patr. lat. LIV 685. Dieses und andere Väterzeugnisse siehe bei Rouët de Journel, Enchiridion patristicum[2] (Friburgi Brisg. 1913) Ind. theol. 223.

Wie alle von Frau Blavatsky ausgegangene Theosophie, so behauptet auch ihre anthroposophische Abart die **Reinkarnation**, Wiederverkörperung des Menschen, die Seelenwanderung, obwohl die Theosophen, auch die anthroposophischen, die letzte Bezeichnung vermeiden. Das Erdenleben des Menschen soll sich wiederholen, zwar nicht ohne Anfang und Ende, da der Mensch einmal aus andern Daseinsformen gekommen ist und zu andern wieder übergehen wird[1]. Es gibt nicht für jeden neuen Leib eine neue Seele, sondern weniger Seelen als Leiber (G. 236 f.). Man verkörpert sich in etwa 2100 Jahren je zweimal, einmal als Mann und einmal als Frau (G. 427). Nach dem Tode muß die Seele in sieben Regionen des „Seelenlandes", auch „Ort der Begierden", Kamaloca (so!) genannt, geläutert werden von allen Begierden und Wünschen nach Sinnlichem als solchem. Danach kommen Geist, Seele und der nicht abgeworfene Teil des Astralleibes ins „Geisterland", Devachan; der Mensch nimmt vorübergehend die Eigenschaften von dessen sieben Regionen an. Durch ein Zusammenwirken der Bewohner jenes Landes und die Erfahrungen des frühern Lebens bildet sich der Keim des spätern Lebens; die Toten schaffen auch die Erde um, so daß diese und das neue Leben zusammenpassen. „Für die hellseherische Beobachtung waltet in dem Lichtstrahl, der von der Sonne auf die Erde fällt, die Kraft der toten Menschen. Diese Beobachtung sieht, wie Menschenseelen die Pflanzen umschweben, wie sie den Erdboden wandeln und ähnliches" (G. 88 f.). Ja die Seele ist ein Teil der Kräfte, durch die sich eine Geschlechterfolge bildet, die zuletzt zu dem künftigen Elternpaar führt; so bestimmt sie die Vererbungsverhältnisse des künftigen Lebens[2]. „Nach einer gewissen Zeit" gliedert sich um das Ich herum ein neuer Astralleib, und der Mensch versinkt in Bewußtlosigkeit, doch nicht ohne wie in einem Gemälde einen Vorblick auf die in den frühern Leben geschaffenen störenden Mächte zu haben[3]. Gewisse höhere Wesenheiten geleiten ihn[4] zu einem Elternpaar, so daß er mit Äther- und physischem Leibe begabt werden kann. Die Anthroposophen unter sich beschäftigen sich wie die andern Theosophen viel damit, welcher frühern Menschen neue Inkarnationen sie seien; in den Druck wagen sich diese „Feststellungen" selten[5].

---

[1] G. 58 ff. 425 ff.; Theosophie 50 ff.

[2] Steiner, Weitere Ausführungen über die Erkenntnis vom Zustand zwischen dem Tod und einer neuen Geburt: Das Reich I (1916/17) 497.

[3] Vgl. auch Das Reich II 620.

[4] In dem Heftchen: Wie Karma wirkt 31 geschieht das durch eine der sich verkörpernden Individualität innewohnende Anziehungskraft. In der Schrift: Die geistige Führung des Menschen und der Menschheit (Berlin 1911) 53 f. sind es kosmische Kräfte.

[5] So umgreifen sich die Kreise:
Gilgamesch, Eabani:
Alexander und der Weise [Aristoteles?],
Wiederkehrend waren sie.
v. Bernus im „Reich" I 265; vgl. II 462.

Östlichen Mysterienkreisen
Angehört hat ehmals Der,
Den Franziskus [v. Assisi] man geheißen
Hat bei seiner Wiederkehr.
Ebd. I 426.

Die Gestaltung der Erdenleben wird bestimmt durch das Karma. „Dies ist der Inhalt des Karmagesetzes, das besagt: alles, was ich in meinem gegenwärtigen Leben kann und tue . . ., hängt als Wirkung mit den früheren Daseinsformen meiner Seele zusammen und als Ursache mit den späteren." [1] Steiner hat sich davon Rechenschaft gegeben, daß die Vorbestimmung des Lebens von besonderer Art sein mußte bei den ersten Seelen, „welche, vom Himmelsraum kommend, in Menschenleiber einzogen". Freilich scheint er auch hier nicht jedes Karma auszuschließen; denn er redet von Bedingungen, denen sie auch „durch ihre außer dem Erdenbereiche gemachten Erlebnisse unterworfen waren", und er nennt das damals zuerst in Erscheinung tretende, die spätern Inkarnationen beherrschende Schicksalsgesetz „menschliches Einzelkarma", so daß man an ein anderes (außermenschliches? Gesamt-?) Karma denken könnte (G. 237 106). Eine entscheidende Milderung der gewöhnlichen theosophischen Lehre, die mit mathematischer Unverbrüchlichkeit alles Schicksal aus der Vergangenheit ableiten möchte, ist dagegen folgendes. „Man kann . . . durchaus nicht immer sagen: dieses Schicksal rühre von dem oder jenem Verschulden in der Vergangenheit her. Ebensooft wird man zu denken haben, irgendein Erlebnis habe gar keine Beziehung zur Vergangenheit, sondern werde vielmehr erst die Ursache für eine karmische Ausgleichung in der Zukunft sein. Ein Idiot braucht eben durchaus ein (so!) Schicksal nicht durch seine Taten in der Vergangenheit verdient zu haben." [2] Das würden andere Theosophen nicht sagen; zu sehr nähert es sich der christlichen Auffassung vom Übel und seiner Zukunftsbedeutung.

Steiner unterscheidet sich von andern Theosophen vorteilhaft auch dadurch, daß er anscheinend zugibt, die Lehre von der Reinkarnation könne in der Bibel nicht gefunden werden, ja sie widerspreche ihr [3]. Nur täuscht er sich, wenn er nun glaubt, das Christentum müsse sich dazu bequemen, Reinkarnation und Karma unter seine Lehren aufzunehmen. Das Christentum wird sich nicht nach indischen und ägyptischen, pythagoreischen und platonischen Vorstellungen ändern; seine Wahrheit ist ewig.

3. Es hat Religionen und religiöse Sekten mit Geheimlehren und Geheimkulten gegeben. Sie lehrten und übten in „inneren" Kreisen „Esoterisches", nur Eingeweihten Zugängliches, während denen „draußen" das „Exoterische" blieb. Solche Geheimnisse bestanden in Indien, Babylonien, Ägypten, Gallien, in Palästina bei den Essenern, besonders in der hellenischen, dann der römischen Welt. Die Manichäer hatten eine Esoterie, die Gnostiker betrachteten sich als die Esoteriker des Christentums, mittelalterliche Erben von beiden unterschieden zwischen credentes

[1] Steiner, Reinkarnation und Karma [2] (Berlin 1912) 42.
[2] Wie Karma wirkt 42.
[3] Aufgabe der Geisteswissenschaft 26 f.

und perfecti. Okkultisten aller Art liebten es stets, ihre Vorstellungen als den Geheimsinn von Schrift und Überlieferung zu rühmen[1]. Und wie Origenes ein esoterisches und exoterisches Verständnis des Christentums vortrug, so weisen Moderne dem Volke die buchstäbliche, den „Gebildeten" eine rationalistisch zurechtgelegte Auffassung der christlichen Lehre zu.

Die Kirche aber hat immer gegen alle ihre Kinder volle Offenheit gewahrt. Christus selber war zurückhaltend nur bei Übelwollenden und Verstockten und mahnte die Seinen, die Perlen nicht vor die Schweine zu werfen. Nur in den ersten stürmischen Zeiten und nur gegen Außenstehende befliß man sich der Arkandisziplin. Die Geheimlehren der Sekten, die einen Riß in die Christengemeinde selber tragen wollten, wurden verworfen. Bis auf den heutigen Tag verlangt die Kirche, daß man ihre Lehren in dem buchstäblichen Sinn annehme, den sie für die unbefangene Auffassung haben. Schon diesen natürlichen Sinn, nicht erst einen vorgeblichen „höheren", predigt sie als die echte Hinterlassenschaft Christi. Wenn fromme Ausleger der Heiligen Schrift diese zuweilen in noch anderm Sinn als dem unmittelbaren Wortsinne nehmen wollen, einem moralischen oder allegorischen oder typischen oder anagogischen, so darf dies doch nicht auf Kosten des Wortsinnes geschehen. Ebensowenig dürfen die kirchlichen Glaubenssätze rationalistisch verflüchtigt oder, wie noch kürzlich unter dem ernsten Tadel der Kirche die Modernisten wollten, zu Symbolen herabgesetzt werden. Die christliche Lehre in Schrift und Überlieferung gilt *ehrlich* so, wie sie vorgelegt ist; es wird in der Kirche nicht anders gedacht als gesprochen. Sie ist auch das *Ganze*, was die Kirche zu sagen hat; die allgemein verpflichtende Offenbarung liegt in ihr abgeschlossen, und weder Exegeten noch Dogmatiker können auf eigene Faust uns Neues auflegen. Es gibt in der Kirche keine Esoterie, die einer Exoterie widerspräche oder auch nur wirklich Neues zu ihr hinzufügte. Die Lehrerin aller Welt verschweigt niemandem etwas; höchstens schweigt sie von feinern Ausgestaltungen vor Unentwickelten, doch nicht ohne einschlußweise auch diesen alles gesagt zu haben. Sie schweigt nie von sich aus,

[1] Eugenius Philaletha [Thomas Vaughan], Antroposophia (sic) theomagica (Aus dem Englischen. Leipzig 1749) 205 beklagt die von den Theologen und der gemeinen Lehre der Kirche verlorenen Geheimnisse, versichert aber, „ein wahrer und beherzter Protestant nach dem besten Sinn der englischen Kirchen zu sein" (232). „Anthroposophie" hat in diesem Büchlein nicht den Sinn wie bei Steiner; es bezeichnet sich vielmehr nur als „eine Rede von der Natur des Menschen und seinem Zustande nach dem Tode".

organisatorisch. Der große Katechismus ist keine Esoterik vor dem kleinen, der theologische Universitätsvortrag keine Esoterik vor der Dorfpredigt.

Die Kirche mahnt die sich weise Dünkenden, nicht eine falsche Esoterie des Erkennens anzustreben, die Geheimnisse ergrübeln oder den Glauben in Schauen verwandeln zu wollen. Es ist feste kirchliche Überzeugung, daß wir auf Erden zu glauben haben, und daß unser Glaube unergründliche Geheimnisse birgt.

Noch die vatikanische Kirchenversammlung hat alle diese Lehrpunkte scharf herausgestellt. Es gibt, sagt sie, nach ständiger Kirchenlehre eine zweifache Erkenntnisordnung mit verschiedenem Erkenntnismittel: das eine natürliches Erkennen, das andere Glaube gegen Gott, und mit verschiedenem Gegenstand: der eine das natürlich Verstehbare, der andere die Geheimnisse; sie belegt mit dem Anathem den Wahn, als ob die Glaubenslehre unter dem Titel des Fortschritts oder einer höhern Erkenntnis in einem andern Sinne genommen werden könnte, als ihn die Kirche verstand und versteht[1]. Als vor kurzem wieder der Modernismus auf Grund seiner Mißdeutung des Dogmas eine „höhere" Einheit des Christentums mit allen andern Religionen und demgemäß die Wahrheit aller behaupten wollte, wurde er abgewiesen[2]. Was der Kirchenlehre in ihrem natürlichen, buchstäblichen Sinne widerspricht, nenne es sich esoterisch oder wie immer, das verwirft die Kirche als falsch. Es gibt nur eine Wahrheit.

Steiner behauptet wie die andern Theosophen das Dasein eines esoterischen Christentums. „Im Einklang mit allen, die für solche Blicke ihr geistiges Auge zu öffnen suchten, spricht Annie Besant, die Seele der theosophischen Bewegung, von einer ‚verborgenen Seite der Religion' in ihrem Buche ‚Esoterisches Christentum oder die kleinen Mysterien'." Man müsse durch das Verständnis der alten Mysterien sich den Schlüssel zum Verständnis des Christentums holen. „Und dazu gibt, so weit möglich, Annie Besants ‚Esoterisches Christentum' die Grundlage. Es ist ein Buch, durch das der verborgene Sinn der Bibelworte sich für den hingebungsvollen Leser enthüllt. . . . Esoterisch sollen die ‚frohen Botschaften' erfaßt werden."[3] Es sei zu unterscheiden zwischen dem Bewußtsein des gewöhnlichen Christen und dem des christlichen Eingeweihten[4]. Ein geheimer Sinn müsse in der Lehre Christi gesucht werden; „es verhält sich diese Offenbarung zu dem gewöhnlichen Christentum, wie sich in vorchristlichen Zeiten die

---

[1] Denzinger-Bannwart[12] 1795 1800 1816 1818. [2] Ebd. 2082.
[3] Steiner, Einweihung und Mysterien (Berlin 1909) 24 57 f.
[4] Steiner, Weihnacht (Berlin 1911) 16 21.

Mysterienoffenbarung zur Volksreligion verhalten hat“ [1]. Für den Erleuchteten wird der überkommene religiöse Dienst in Zeremonien und Sakramenten ein Abbild seines Verkehrs mit der Geisteswelt [2].

Die Evangelien wie die Buddhalegende sind nicht Biographien im gewöhnlichen Sinne; beide erzählen für Eingeweihte den für einen Weltheiland in den Mysterientraditionen vorgezeichneten Lebenslauf. Was die Verschiedenheiten in den vier Evangelien anlangt, „braucht man nur anzunehmen, daß die vier Evangelien aus vier verschiedenen Mysterientraditionen schöpften“. Tatsachen in den Evangelien wollen „nicht als geschichtlich“ genommen werden, „als ob sie nur als Tatsachen der Sinneswelt zu gelten hätten“, sondern „als Erlebnisse, zu deren Wahrnehmung die geistige Anschauung notwendig ist“. „Ein Mysterium ist deshalb das Evangelium des hl. Johannes. Man lese es so, daß die Tatsachen nur Geist sind, und man wird es richtig lesen.“ So ist z. B. das Lazaruswunder ein Initiationsvorgang. Der Leib des Lazarus war die drei Tage in einem somnambulen Zustand, einem symbolischen Tod (einmal steht auch der Ausdruck „wirklich tot“); dann rief ihn das Erweckungswort zum Leben des Mysten. „Man hat es also mit einer Auferweckung des ewigen ‚Wortes‘ zu tun, zu dem Lazarus auferweckt worden ist.“ [3] Steiner schrickt vor kaum einer Gewalttätigkeit oder Lächerlichkeit zurück, um der Heiligen Schrift einen esoterischen Sinn unterzulegen.

Der geheime Sinn des Christentums aber wäre nichts anderes als die Anthroposophie. Denn wie Augustinus und seine Schüler, insbesondere Thomas von Aquin, die mit dem Christusereignis zusammenhängenden Vorstellungen aus Schrift und Überlieferung durch den Glauben gewinnen, so bildet ein zweiter Weg die Seelenkräfte zum selbständigen Erkennen aus. „Die Darstellung davon“, was aus der zweiten Vorstellungsart sich entwickelt, „findet man in meiner ‚Geheimwissenschaft‘.“ [4] Man sieht, wie sich hier die Esoterie der Methode: Sehen statt Glauben, und die Esoterie des Gegenstandes: Anthroposophie statt christliches Dogma, die Hand reichen. Dem erwachten Freiheitsgefühl der Persönlichkeit, „einer mündig werdenden Menschheit gebührt es, statt des Glaubens ein Wissen zu haben“ [5]. „Nur da, wo die Kirche bloß den Glauben fordert, geht die Geisteswissenschaft weiter und zeigt den Weg zum übersinnlichen Erkennen. Das aber, was sie auf diesem geistigen Erkenntniswege findet, ist dasselbe, was die Mystiker, Seher und Eingeweihten aller Zeiten und Völker hinter dem Schleier

---

[1] Steiner, Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums[4] (Leipzig 1910) 140.

[2] Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten[6] 162.

[3] Christentum 117 ff. 126 ff.; Führung 13 f. 16 ff. Ein Rezensent im „Reich“ II 200 f. meint ähnlich von der Genesis, sie schildere Vorgänge aus der überfinnlichen Welt.

[4] Christentum 185 f.

[5] Schröder, Die Anthroposophie Dr. Rudolf Steiners (Konstanz 1918) 19 71 f. 79.

der Sinneswelt gefunden haben." [1] Aus allem ergibt sich die Rückständigkeit des bisherigen kirchlichen Christentums. „Nur der allergeringste Teil der Tiefen der neuen [durch die Christuserscheinung zugeflossenen] Weistümer ist bis auf die Gegenwart herein in das physische Dasein eingeflossen." [2]

Das esoterisch verstandene Christentum sei *mit den andern Religionen eins*. In bezug auf die alten Mysterien wird die Formel hingestellt: das Christentum sei die „um das Christus-Ereignis bereicherte Mysterien-Erkenntnis" [3]. So ungeheuerlich diese, wenn auch beschränkte Gleichsetzung den Vertretern der Religionsgeschichte erscheinen mag, wie werden sie erst staunen, wie werden sie sich als arme Unwissende vorkommen, wenn ihnen Steiner seine hellseherischen „Forschungen" über die Mysteriengeschichte mitteilt! Auf der vor vielen, vielen tausend Jahren versunkenen Atlantis nämlich gab es Saturn-, Mars-, Jupiter- usw. -orakel, deren Eingeweihte ihr Anschauen nur bis zu den hohen Führern der entsprechenden Planetenwesen emportrugen und diese Führer als „höhere Ichs" hatten, jedoch vor allem ein Sonnen- oder Christusorakel, wo man „den Christus" und zugleich die Geheimnisse der niedern Orakel erkannte (S. 245 ff.). Jene Eingeweihten hatten die wahre Lehre von der Reinkarnation. Nach dem Untergang der Atlantis zogen sie nach Osten, der „Christus-Eingeweihte" „in einer gewissen Zeit" nach Innerasien. Unter andern wunderbaren Kräften hatte das Sonnenorakel auch die, „solche menschliche Lebensleiber bei diesem oder jenem Menschen hervorzubringen, wie sie die besten der Eingeweihten des Jupiter, des Merkur usw. gehabt haben. Man bewahrte mit den Mitteln, die man dazu hatte und welche hier nicht weiter zu besprechen sind, die Abdrücke der besten Lebensleiber der alten Eingeweihten auf, um sie späteren geeigneten Menschen einzuprägen. Bei den Venus-, Merkur- und Vulkan-Eingeweihten konnte man ein solches Verfahren auch für die Astralleiber anwenden" (S. 255). Von ihren Schülern in verschiedenen Abfolgen, deren „Geschichte" man bei Steiner findet, stammen die großen Religionen der Inder, Perser, Babylonier, Ägypter, die Mysterien der Griechen und Römer. Die alten griechischen Philosophen gaben die Geheimnisse der „Eingeweihten" in Begriffen wieder. Buddha war ein Gesandter „des Christus" [4]. Die Mythen

---

[1] v. Bernus im „Reich" I 446. Derselbe singt ebd. 263:

Die daraus hervorgestiegne Kirche hat es dann erfüllt,
Exoterisch — das Verschwiegne Blieb jedoch auch ihr verhüllt.

Nichts hat sie uns zu vermachen.
Aber das Mysterium setzt,
Nun die Seelen mehr erwachen,
Langsam ein und reift erst jetzt.

[2] S. 281; Führung 43 60 64; M. B. Freidank, Vom Denken zum Geist. Ein Wort für Rudolf Steiner und seinen Weg in die übersinnlichen Welten (Breslau 1918) 47.

[3] Christentum 184 f. Nach S. 112 hätten schon „die im Sinne des Osiris-Mythus Initiierten" die „große Initiation" = Auferstehung gehabt, durch die Jesus über Buddha hinausragte.

[4] Von dem Christus ausgesendet
In die Wandelwelt ward Er,

Daß, zur Liebe hingewendet,
Er die Seelen vorbelehr (so!).

v. Bernus im „Reich" I 121.

der Völker sind nicht willkürlich erfundene Allegorien, sondern seelische Erlebnisse der „Eingeweihten", in denen als in Illustrationen sie die „höhern Welten" erblickten [1]. „In allen Religionen sind die höheren Geheimnisse in einer für das Gemüt und den Glauben zugerichteten Form enthalten." [2] Im esoterischen Gehalt fallen daher alle zusammen, sind eins mit der wesentlich esoterischen Anthroposophie und sollen in diese übergehen. Als Erbin der alten Mysterien, mit dem Neuen jedoch, daß sie nun das Christusereignis nicht mehr bloß prophezeit, sondern als geschehen und innerhalb der irdischen Entwicklung schaut, erzieht sie die „Eingeweihten des Grales" [3].

Der Gegensatz zum katholischen Christentum ist hier offenkundig und geradezu als anthroposophischer Lehrsatz aufgestellt. Die Kirche verwirft Esoterik und hält sie von sich fern; die anthroposophische wie andere Theosophie behauptet Esoterik des Christentums, ja beansprucht, diese Esoterik selber zu sein.

Der Gegensatz ist um so schärfer, als die Anthroposophie auch inhaltlich, wie wir an mehreren Stücken feststellen mußten, dem Christentum widerspricht; ihre Esoterik wäre nicht eine bloße Zufügung zum Christentum, sondern eine Leugnung und Abminderung. In lautem Widerstreit mit den Tatsachen steht die Behauptung: „Geisteswissenschaft bringt nichts, was dem Lehrgebäude der katholischen Kirche grundsätzlich widerspräche." [4] Ganz falsch ist der anthroposophische Grundsatz: „Wenn z. B. die Erforschung des Christusimpulses innerhalb der Menschheitsentwicklung durch die Geistesforschung ihre Pflege findet, so geschieht dies nicht im Sinne eines religiösen Bekenntnisses, sondern so, daß der Bekenner einer jeden religiösen Richtung sich zu dem entsprechenden geisteswissenschaftlichen Ergebnis verhalten kann, wie sich etwa der Bekenner der Hindureligion oder des Buddhismus zur kopernikanischen Astronomie verhält, trotzdem diese nicht in seinen religiösen Urkunden sich findet." [5] Die Kopernikuslehre stört den Hindu nicht und beeinträchtigt den Buddhisten nicht in seiner Religion; aber die Anthroposophie stört und beeinträchtigt den christlichen

---

[1] Christentum 85 f.; Blut 8. Vgl. Das Reich I 459; Theosophie VIII 292 aus einem Vortrag Steiners: Die nordische, astrale Erklärung der Sonnenfinsternis, daß ein Wolf die Sonne verfolge, sei richtiger als die physische, daß sich der Mond vor die Sonne stellt.

[2] Steiner, Lebensfragen der theosophischen Bewegung[2] (Berlin 1910) 27; Christentum 121; Seiling, Theosophie und Christentum (Berlin 1910) 34 f.

[3] G. 279 409 ff.; Christentum 115.

[4] v. Bernus im „Reich" I 446.

[5] Schröder, Anthroposophie 8.

Glauben, obwohl Steiner, sei es aus Unwissenheit, sei es aus Verblendung, das Gegenteil versichert[1].

„Auch nicht die Intensität in der Ausübung seines [des einzelnen] religiösen Bekenntnisses und seines religiösen Kultus braucht in irgendeiner Weise beeinträchtigt zu werden durch dasjenige, was der Mensch in der Geisteswissenschaft findet."[2] Das ist wiederum ganz falsch. Die Kirche verwirft die Lehren, wie sie die Anthroposophie glaubt, verbietet sie anzunehmen, erklärt als schwere Sünde, ihnen anzuhangen, und könnte keinem ihr darin Ungehorsamen, der weiß, was er tut, den Empfang der heiligen Sakramente, gar in esoterischer Meinung, gestatten.

Die Versicherung Steiners, daß er seine „Ergebnisse" „nicht im Sinne eines religiösen Bekenntnisses" vortrage, daß er nicht eine Sekte bilden oder eine neue Religion oder ein religiöses Bekenntnis schaffen, vielmehr das Alte stützen wolle[3], ist von keinem Belang; denn welches immer seine Worte oder seine Absichten sind, seine tatsächliche Leistung ist derart, daß sie sich mit dem katholischen Christentum nicht verträgt.

Nicht ersetzen wolle er die religiöse Weltanschauung, heißt es. Aber wir lesen auch, daß die Religionen, die sich auf Glauben gründen, nicht mehr genügen können und daher Theosophie kommen müsse[4]. Steiners Schüler C. Unger[5] schreibt: „Die heutigen Religionen, soweit sie sich auf Traditionen stützen müssen, können die Seelen nicht mit einem Inhalt füllen, zu dem sie keine Verwandtschaft mehr haben." Man erinnere sich an das, was oben über das anthroposophische Wissen statt des alten Glaubens angeführt worden ist. Was bedeutet dies alles anders als Ersatz des Christenglaubens durch die Theosophie? Es ist die verhängnisvolle Wirkung von Theosophie wie von anderm Okkultismus, daß sie den Hunger der Seele nach Höherem durch einen „Ersatz" beschwichtigen und die Menschen davon abhalten, Speise voll göttlicher Nährkraft zu suchen und zu genießen.

Es braucht nicht geleugnet zu werden, daß die anthroposophische Theosophie „in gewisser Beziehung" — Steiner liebt diesen Ausdruck — den Vorzug verdient vor rohem Materialismus oder christuslosem Heiden-

---

[1] Steiner, Vom Menschenrätsel (Berlin 1916) 279; Aufgabe der Geisteswissenschaft 22.

[2] Aufgabe der Geisteswissenschaft 22.

[3] Lebensfragen 30; Menschenrätsel a. a. O.; Aufgabe a. a. O.

[4] Lebensfragen 27 ff. [5] Das Reich II 408.

tum. Man versteht auch, daß aus dem gänzlich haltlosen liberalen Protestantismus heraus nach dem Strohhalm der Anthroposophie gegriffen wird. Es haben neuerdings zwei Pastoren sich ihrer angenommen, Fr. Rittelmeyer zu Berlin in verschiedenen Zeitschriften, insbesondere der „Christlichen Welt", und J. Geyer zu Hamburg in dem kleinen Heft: „Unsterblichkeit des Menschen und wissenschaftliches Denken. Ein Wegweiser zur Lebensgewißheit" (Leipzig 1918). Aber es können nur einzelne sein, die in der Anthroposophie Erhebung aus dem Nichts oder Rettung vor dem Zusammenbruch finden; die übrigen werden von der heillosen Phantastik um so ärger abgestoßen und allem Übersinnlichen um so sicherer entfremdet. Und sei immerhin die anthroposophische Theosophie für einige ein Mehr und ein Fortschritt, für den katholischen Christen ist sie ein Weniger und ein Abfall.

Katholisches Christentum und Anthroposophie verhalten sich zueinander in wesentlichen Stücken wie Ja und Nein. Wie die Steinersche Anthroposophie heute ist, kann sie mit dem katholischen Christentum nicht in einer Seele wohnen.

Otto Zimmermann S. J.

Jakob Balde S. J., der «deutsche Horaz».

Zur 250. Wiederkehr des Todestages des Dichters.

In der 22. Ode der lyrischen Gedichte Baldes wird in hochpoetischer Auffassung die Größe des menschlichen Geistes gefeiert. Wie ein goldener Ring, der in sich selbst verläuft, kehrt der denkende Menschengeist von der Betrachtung des Universums in sich selbst zurück, verbindet Innen- und Außenwelt, bringt die widerstreitenden Gegensätze in ruhige Harmonie und schaut doppelten Antlitzes sowohl in die Vergangenheit wie Gegenwart und Zukunft. Die letzte Strophe sagt zusammenfassend:

Kühn wägt der Geist ab Sichres und Schwankendes,
Und Licht und Dunkelheit; denkt der Vergangenheit,
Vollführt die Gegenwart und greifet
Spähend voraus in die fernste Zukunft[1].

Ein solcher Geist ist Balde selbst, ein gottbegnadeter Dichter und Seher. Er gehört nicht bloß dem entschwundenen Zeitalter an, in dem er lebte (1604—1668); auch wir Spätgeborne haben ein Anrecht auf ihn. Um so mehr verdient sein Andenken wieder aufgefrischt zu werden, weil 1918 ein Jubiläumstag des Dichters wiederkehrt. Am 9. August 1668 ist Jakob Balde in dem Jesuitenkollegium zu Neuburg a. d. Donau gestorben.

An mannigfachen Ehrungen hat es inzwischen dem großen Dichter nicht gefehlt. König Ludwig I. von Bayern ließ z. B. unserem Balde, dessen Gesänge nach Herders Worten Bayerns Boden zu einem klassischen gemacht haben, in der Ruhmeshalle bei Regensburg eine Ehrenbüste aufstellen. Seine literarische Wiedergeburt nach einer Periode der Vergessenheit verdankt der „deutsche Horaz" bekanntlich dem für alles Schöne empfänglichen Herder[2]. Die Stadt Neuburg a. d. D., wo Balde die letzten 14 Jahre seines Lebens zubrachte, hat ihm 1828 durch eine glänzende Gedächtnisfeier, verbunden mit der Gründung eines Monuments, eines Balde-Vereins und einer Balde-Stiftung ihre Dankesschuld

---

[1] Incerta certis atraque candidis
Conferre sollers; *praeteriti* memor,
Euntis actor et *futurum*
Praeripuisse dolosus aevum.
Siehe Westermayer, Jakobus Balde 251.

[2] Terpsichore (Hempelsche Ausgabe III): 1. Eine Reihe von ausgewählten Gedichten Baldes, in antiken Metren übersetzt, mit einer Einführung, welche den Namen des Dichters noch verschweigt. 2. Kenotaphium des Dichters Jakob Balde. 3. Nachlese aus Jakob Baldes Gedichten und Nachschrift.

abgetragen. Verschiedene Übersetzungen dichterischer Werke Baldes sind seitdem ans Licht getreten[1]. Ein vorzügliches Verdienst um das Andenken des Dichters hat sich Georg Westermayer durch seine gediegene Biographie erworben.

Drei Welten sind es, in welchen Balde heimisch ist. Sein Dichtergenius schweift ununterbrochen zurück in die längst versunkene Zeit des klassischen Altertums. Das Pantheon und der Parnaß, der Olymp und das Kapitol sind ihm vertraute Stätten. Aber die Denkmäler und Zeugen alter Herrlichkeit halten ihn nicht gefangen. Ohne ihrem Zauber willenlos untertan zu werden, sättigt er seinen schönheitsdürstenden Geist an den edlen antiken Formen, um alsbald frei und heiter in die Welt der Gegenwart zurückzukehren[2]. Alles, was ihn hier äußerlich umgibt, wird für seinen scharf beobachtenden Blick ein Gegenstand dichterischen Interesses. Die freundliche Natur, ihre Wälder, Berge und Flüsse locken ihn zur gelegenen Stunde zu sich hinaus und erregen seine sinnig schaffende Phantasie. Das Tun und Treiben der Menschen um ihn her verfolgt er mit herzlicher Teilnahme, ihrer Verkehrtheiten fröhlich spottend, ihre schlimmen Fehler mit heiligem Ernste rügend, ihre Leiden und Nöten wehmutsvoll beklagend. Höher noch schwingt sich der Geist des christlich-gläubigen, tiefernsten Mannes. Das innere Auge des Priesters und Ordensmannes ist einer besseren Jenseitswelt zugewandt, dem Reiche des Glaubens und der Gnade. Seine Muse weiß nicht nur im Kreise der Freunde munter zu scherzen und begeistert Heimat und Vaterland zu besingen. Sie kniet als keusche Jungfrau im Heiligtum. Sie feiert die Geheimnisse der Liturgie, sie betet und jubiliert mit den Seligen des Himmels, sie schaut in heiliger Liebessehnsucht nach den ewigen Hügeln, wo süßes, unvergängliches Heimatglück alles Begehren des Herzens stillen wird.

Wie ist Balde der Große geworden, als welcher er vor uns steht, ein hochragender Dichterfürst, der aus dem Rahmen seiner Zeit so markig ausgeprägt, freundlich gewinnend und ideal fördernd herausblickt? Drei mächtige Tiefwirkungen bedingen das Werden dieses literarischen Genius: eine glückliche Naturanlage von unerschöpflicher Produktionskraft, ein ununterbrochener Trieb, sich weiter zu bilden und andere mit dichterischen Gaben zu erfreuen, endlich eine strenge Selbstzucht im Geiste der Kirche und des Ordens, denen er angehörte.

I.

Ein echter Dichter erhält das Angebinde der Poesie schon in die Wiege gelegt. Poeta nascitur. Balde hat eine Abhandlung „über die Pflege der

[1] Ausführliche bibliographische Angaben bei Sommervogel S. J., Bibliothèque de la Compagnie de Jésus I (1890) 816—827. Vgl. Historisch-politische Blätter CXXXIII (1904); „An Baldes Manen" von Karl Zettel; „Jakob Balde als Dramatiker" von N. Scheid S. J.

[2] An mehr als einer Stelle bringt er seinen christlichen Standpunkt gegenüber der antiken Weltanschauung mit wohlberechneter Kontrastierung zum Ausdruck, wie z. B. das Horazische Quodsi me lyricis vatibus inseris | Sublimi feriam sidera vertice (Od. I, 1) negativ gewendet wird, um die Treue des Marienfängers zu bezeugen (Lyr. I, 43).

Dichtkunst"[1] geschrieben. Hier bezeichnet er die natürlichen Erfordernisse, die man von Hause aus zum Dichten mitbringen muß und die er in seiner eigenen Persönlichkeit erfüllt sah. Mit vollem Recht von seinem Dichterberuf überzeugt, war er imstande, das Innenbild seiner poetischen Natur wie in einem klaren Spiegel reflektierend zu erfassen und für sich selbst und befreundete jüngere Dichter daraus weise Belehrung zu schöpfen. Als günstigste Anlage zum Dichten erscheint ihm ein Temperament, das eine glückliche Mischung von sanguinischem, cholerischem und melancholischem Naturell aufweist. Das phlegmatische Temperament taugt am wenigsten. Das sanguinische für sich allein entbehrt der nachhaltigen Kraft, um Dauerndes und Großes zu schaffen[2]. Die Choleriker gehen zu stürmisch zu Werke und ermüden vor der Zeit. Einseitig melancholische Anlage schafft krankhaftes Wesen. Es muß vielmehr in der Tiefe der Seele ein mächtiges Wogen verschiedenartiger Gefühle vorhanden sein, Heiterkeit und Ernst, Freude und Wehmut, Licht und Schatten. Die gestaltende Vorstellungskraft und glückliche Erfindungsgabe ist im echten Dichter mit einem unwiderstehlichen Schaffensdrang verbunden. Klaren Blickes muß aber der Geist über dem geheimnisvollen Spiel der seelischen Kräfte des Gemütes und der Phantasie schweben und das Amt eines besonnenen, ernsten Richters verwalten. Endlich wird dann unter Lust und Wonne aus dem magischen Helldunkel ein schönes poetisches Gebilde auftauchen. Nur ein tiefer Blick in das eigene Innere konnte unserem Dichter eine so feine psychologische Anschauung ermöglichen.

Beobachten wir noch weiter, wie er sich innerhalb dieser Atmosphäre bewegt, in welcher die mannigfachsten Witterungen den Horizont des inneren Menschen durchziehen, um ihn zu echtem Dichten zu befähigen. Ruhige Geisteskraft vermittelt die Gegensätze, bindet und ordnet die flüchtigen Bilder, mäßigt das verzehrende Feuer und gibt dem Gebilde die entsprechende Rundung und Glätte. Aus der Spannung und schließlichen Versöhnung der sich widerstrebenden Elemente, des Starken und Zarten, des Hohen und Niedrigen, entsteht die wahre Schönheit. Das in Liebe mächtig pulsierende Herz und der nach Erkenntnis ringende Verstand wirken zusammen, um einen harmonischen Ausgleich zu vollziehen. Schön und treffend hat daher Herder das gottbegnadete lyrische Talent Baldes gezeichnet: „Der lyrische Dichter ist Apollos Priester, der nicht in eigenem Namen, sondern aus Kraft des ihn begeisternden Gottes den Sterblichen Lehre und Trost ans Herz legt und Wahrheit verkündet. . . . Starke Gesinnungen, erhabene Gedanken, goldene Lehren, vermischt mit zarten Empfindungen fürs Wohl der Menschheit

---

[1] Opera omnia (Münchener Ausgabe 1729) III 319—357: De studio poetico. Die Anlehnung an die Ars poetica des Horaz tritt mehrfach zutage. Anderseits leistet Baldes Schrift treffliche Dienste, um die Kunstregeln des römischen Dichters besser zu verstehen.

[2] Klassisch lautet die Bemerkung: Quaedam ingenia semper *scintillant*, nunquam *micant constanti luce* — Immer nur geistreiches Geflimmer, kein ruhiges, beharrliches Leuchten.

und für das Glück seines Vaterlandes strömen aus seiner vollen Brust, aus seiner innig bewegten Seele."[1]

Das wogende Innenleben bleibt nicht in der Brust des Dichters verschlossen, es will sich nach außen ergießen und in andern Geistern einen Widerhall wecken. So auch bei Balde. Keine Gefahr, daß er uns „in seinem Schneckenhaus einen dürftigen Haushalt, eine erkenntnislose Seele und ein gemeines, alltägliches, niedriges Gemüt zeigt" (Herder). Wie alle Tonabstufungen und Melodien seiner Lyra uns entgegenklingen, davon nur einige Beispiele.

Er hat einen Zeisig in seinem Zimmer. Mit unnachahmlicher Zierlichkeit und Lieblichkeit schildert er das zutrauliche Gebaren des kleinen Sängers, der an den Saiten der Leier zupft, die Mandeln vom Tische wegstiehlt, im Wassertröglein plätschert und das Köpfchen reibt[2]. Im Münchener Kollegium waltet ein robuster Gärtner, Adam Holl, mit unverwüstlichem Humor seines Amtes. Da siehe die herkulische Gestalt des Mannes, „deutsche Bauerngattung", seine riesige Stärke, mit der er eine Esche umbricht, seine rauhen, gleich Felsklötzen rollenden Worte, seinen Arbeitseifer, der ihm den Schweiß in Gießbächen von der Stirne treibt, und sein goldenes, ehrliches Herz, das keine Sorgen und kein Falsch kennt, vielmehr der mutigsten Aufopferung in der Schreckenszeit der Pest fähig ist. Alle diese Züge reizen den Dichter zu einem humorvollen und originellen Gedicht, zu dem er sich eigens eine Leier aus Buchenstamm fertigen will, mit einer Rindshaut überspannt, wie sie Aiax auf dem Schilde hatte[3]. In einer schlaflosen Nacht, wo „pechschwarze Sorgen" die Brust des Dichters drücken, ruft er mit rührend sanfter Klage den erquickenden Schlummer herbei. Eine Ode, „aus welcher der Geist der Antike gleichsam wie aus einer Marmorstatue der schönsten Plastik widerstrahlt"[4]. Abendruhe aller Wesen, schweigsame Nacht, einsam wachend der Dichter, seine innige Bitte, sein leises Einschlafen könnten nicht schöner wiedergegeben werden.

Zu andern Zeiten fährt die Hand des Sängers rasch und scharf über die Saiten, ein heftiges Zürnen bewegt ihn, weil ihn ein böser Katarrh nicht loslassen will. Wie weiß Balde jetzt den Ton der grausen Rachegöttinnen (Dirae) zu treffen, wie realistisch die Begleiterscheinungen des Übels zu zeichnen, wie

---

[1] Terpsichore, Vorrede. Vgl. auch Knapp, Christoterpe (1848) 333 ff. Albert Knapp, Prediger in Stuttgart, war ein begeisterter Freund der Baldeschen Dichtung. Durch seine Biographie des Dichters und Herausgabe von 28 ausgewählten Oden, die er im Verein mit Donner und Eyth meisterhaft übersetzte, hat er das Ansehen Baldes weiter verbreitet.

[2] Lyr. III, 43: „Ales nequitiae dulcis et ingeni". Siehe die hübsche Übersetzung von Schleich, Renaissance, ausgewählte Dichtungen von Jakob Balde (München 1870) 169 f. Das berühmte Gedicht Catulls an den Sperling der Lesbia hat hier ein würdiges Gegenstück gefunden.

[3] Lyr. VIII, 13. Schleich a. a. O. 102 ff.

[4] Lyr. II, 36. Vgl. Baumgartner, Geschichte der Weltliteratur IV 649, wo auch eine Übersetzung dieser Ode, „die unwillkürlich an Thorwaldsens Relief erinnert", geboten ist.

komisch launig seine Ohnmacht gegen den unbarmherzigen Würger auszudrücken [1]. Nicht immer ist der Grimm so scherzhaft gemeint. In der Ode auf die Ehrsucht [2] klagt Balde bitter und schneidend über die leidige Zwietracht, Ehrsucht und Habgier, welche an dem unermeßlichen Unglück des deutschen Vaterlandes schuld sind. Ausländische Feinde umfluten das Reich. „Wo irgend an einer Stelle eine schmale Ritze sich öffnet, stiert ein Wolfshaupt herein." Dieser Anlage zu bissigem Spott ist sich Balde wohl bewußt. Auf eine frühere Zeit zurückblickend, wo er seiner satirischen Laune mutwilliger die Zügel schießen ließ, sagt er von sich selbst, daß er, ein sicher treffender Schütze, seine Gegner unbarmherzig mit den Pfeilen der Satire verfolgte. Den Zorn eines Juvenal, die Keckheit des Horaz, die Galle des Persius und die giftigen Stacheln des Lucilius habe er gebraucht, um sich für jede Kränkung zu rächen. Stets gerüstet sei er wie ein Stachelschwein, das auch rückwärts auf Stöße sinnt, zur Abwehr bereit gewesen, an allen Gliedern in Dornen und Spitzen verwandelt [3]. Aber die gutmütige Natur bricht doch wieder durch, und reifere Selbstbeherrschung macht ihn duldsam. Nur soll man es gegen „sein schuldlos Haupt" nicht allzu arg treiben. Der Löwe könnte wieder in ihm erwachen, sein Herkulesarm möchte alsbald das Haus über den Köpfen der tadelsüchtigen Philister niederreißen.

Mit dem jauchzenden Jägertroß zieht der naturfrohe Dichter aufs Waidwerk [4], mit dem friedlichen Schäfer blickt er sinnend, ruhigen Gemütes in die blühende Landschaft [5]. An der brausenden Isar entlang wandert er dem Walde von Großhesselohe zu und spielt allerliebst mit dem neckischen Echo [6]. Auf einem hohen Berge in Tirol weitet sich das Herz des Dichters; eine stürmische Sehnsucht ergreift ihn beim Anblick der ruhig kreisenden Sterne, die einen ergreifenden Gegensatz zu den kriegführenden Völkern da unten bilden [7]. Und wie an dieser Stelle, so zeigt sich der Seher bei vielen andern Anlässen begeisterungsfähig zum Größten und Erhabensten, zumal bei religiösen Stoffen, von denen noch weiter unten zu sprechen sein wird. Nur auf die eine Ode IV im dritten Buche der „Lyrika" sei gleich hingewiesen, welche wegen ihrer kühnen Kontraste und genialen Konzeption eine verdiente Berühmtheit genießt. Sie schildert das Sterben der heiligen Jungfrau Genoveva. Die Sterbliche ruft in bräutlicher Sehnsucht den Tod heran, um Hochzeit zu halten. Er kommt gleich den Reitern der Apokalypse herbei. Aber wie begrüßt sie ihn!

---

[1] Lyr. II, 35: Sentina vitae, terrigenum lues,
Seu te gravantem Cerberus exspuit
Triceps et allatrare raucus etc.

[2] Lyr. IV, 41.

[3] Lyr. III, 32. Übersetzung bei Neubig, Bavarias Musen III 78.

[4] Silv. I (Jägerbuch).

[5] Lyr. III, 45. Die Idylle bildet die Folie für eine freundliche geistliche Belehrung des jugendlichen Weihbischofs von Freising, des Prinzen Albert Sigismund von Bayern.

[6] Silv. IX, 28. Übersetzung von Schleich, Renaissance 19 mit gelungener Nachahmung. [7] Lyr. III, 1.

Matter und leise das Herz mir klopfet.
Nun winde Myrten, dunkle Violen mir
Aus Eden, Tod! Schon sterb' ich. Doch jauchze nicht!
Du bist betrogen. Christus, winde
Deiner Viole nur du den Brautkranz[1].

Vergeblich will der Tod seine Beute ergreifen. Er hat durch sein beschleunigtes Kommen wider Willen die wahre Absicht der sterbenden Christusbraut erfüllt. Der himmlische Bräutigam tritt siegreich an seine Stelle.

Aus den mitgeteilten Zügen wird der Leser bereits den Eindruck gewonnen haben, daß dem echt deutschen Gemüte unseres Dichters jenes tiefe Naturempfinden eigen war, das in Verbindung mit religiösem Ahnungsgefühl die Grundlage für die romantische Poesie bildet. „Wie zauberhaftes Mondlicht spielen in manche seiner Gemälde die Wunder der Legende, die Mysterien des Naturlebens und der Geisterwelt herein" (Westermayer). Ob die spätere deutsche Romantik einen „Totenreigen" über den Gräbern beim blassen Mondlicht in mitternächtlicher Stunde stimmungsvoller hätte geben können als Balde?[2] Im „Garten des Pylades"[3] erschließen die Blumen ihre süßen Kelche, und die klaren Quellen lassen jedes Steinchen auf dem Grunde sehen. Das ist eine Predigt der Natur, wie offen das Herz des Freundes dem Freunde sein müsse. In einem Lobgedicht auf die „Reize des Frühlings"[4] sieht der Dichter die ganze Flur in freudigem Erwachen. Der Lenz ruft den verschlafenen Vöglein zu: „Wacht auf und erzählt eure Wintermärchen!" Allmählich gleitet aber das bewegte Gefühl des Dichters hinüber in die geistliche Sphäre. Aller Glanz der sichtbaren Welt ist ihm nur ein Widerschein der Herrlichkeit der himmlischen Königin. Wie treuherzig und unmittelbar spricht der Naturfreund an einer andern Stelle mit dem lieben Tannenbaum im tiefen Walde![5]

Endlich besaß der „deutsche Horaz", gleich seinem römischen Vorbilde, einen klaren, scharfen Verstand, der den Dingen auf den Grund zu sehen vermochte. Zeugnis davon geben die zu feingeschliffenen Sentenzen formulierten Urteile, welche Balde über die mannigfachen Vorkommnisse und Erscheinungen des Lebens fällt. Schon Herder hat darauf aufmerksam gemacht, was für ein gesundes Urteil der Dichter habe. In dem Gedichte „Das Schachspiel"[6] entwickelt derselbe eine Reihe der schlagendsten Maximen für das Leben. Ähnliches lehrt „Die Schiffahrt"[7]. Mehrere Gedichte, die vom Glück des Weisen handeln[8], enthalten in knapper, gefälligster Kürze, was die stoische Philosophie zu bieten vermag. Leider verlieren diese auf das Minimum des sprachlichen Ausdrucks und doch kristallklaren Sätze allzuviel, wenn man sie in unsere Sprache übertragen will[9].

[1] Übersetzung von Neubig.
[2] Lyr. II, 33. [3] Lyr. I, 14. [4] Silv. VII, 1.
[5] Silv. I, 13. [6] Lyr. III, 13. [7] Lyr. III, 33.
[8] Lyr. II, 34; IV, 30 31 39.
[9] Man versuche es z. B. mit Lyr. IV, 30:

Teste se solo reus est eodem
Iudice plexus.

II.

Es wäre interessant, zu untersuchen, durch welche äußeren Einwirkungen und persönlichen Studien das Dichtertalent Baldes sich zu einem so reichen, glücklichen Schaffen entwickelt hat. Nur einige Andeutungen können hier gegeben werden.

Balde verkennt nicht den Wert der poetischen Theorie. Grammatiker, welche die Regeln der Prosodie und die Gesetze der Metrik aufstellen, muß der Anfänger zu Rate ziehen. Aber er lasse sich von der Überfülle schulmäßiger Anweisungen nicht erdrücken. Wohl ein Nachhall eigener Erfahrung ist in dem scharfen Wort zu erkennen, daß die vielen Grammatiker für manches aufkeimende Dichtertalent ein zerstörendes Gewitter bedeuten. Weiterhin rät Balde, mit gewählten poetischen Wendungen sich vertraut zu machen. Das ist aber bloß die erste Tinktur. Viel wichtiger ist es für den Jünger der Dichtkunst, daß er im Aufsuchen ansprechender Stoffe, in klarer Disponierung und in einer reinen Ausdrucksweise sich übe. Hiefür bildet ein gründliches Studium, vollständige sprachliche Durchbildung, philosophische Zucht des Denkens, umfassende Kenntnis der Geschichte, Beherrschung der Mythologie und des ganzen poetischen Arsenals die notwendige Voraussetzung. Wenige Stunden Lektüre in den Werken Baldes genügen, um uns zu überzeugen, daß er selbst keine Mühe gespart hat, um diese Vorbedingungen zu erfüllen. Es ist erstaunlich, in welchem Umfange er das Latein der verschiedenen Perioden sich angeeignet hat. Man möchte ihn einen lebendigen thesaurus latinae linguae nennen. Ebenso leicht spielt er mit allen denkbaren Metren und Rhythmen. Das Altertum ist ihm ein wohlvertrautes Museum, aus dem er blitzschnell die geeigneten Stücke hervorholen kann. Den Charakter der einzelnen römischen Dichter und der verschiedenen Dichtungsarten kennt er nicht bloß in mühsamer Reflexion, sondern in unmittelbarer Empfindung. Das alles wäre indes, wie er weiter unten zu verstehen gibt, nur ausreichend, um einen guten Erklärer der Dichterwerke zu schaffen, zum wirklichen Dichter braucht es noch viel mehr. Solange ein solcher Interpret nur innerhalb des intellektuellen Gebietes bleibt, mag wohl das mystische Helldunkel der „Seher" wie heller Mittag vor seinen Augen liegen, aber die Schöpferkraft, nach der die Alten den Dichter benannten[1], ist ihm damit noch keineswegs verliehen. Der Dichter will ja nicht bloß belehren, sondern zugleich ergötzen, entzünden, begeistern. Hiezu bedarf er des Vermögens, etwas Neues hervorzubringen. Man fühlt es den Worten an, wie sehr es Balde darum zu tun war, die ausgetretenen Geleise zu verlassen und sich von den drückenden Fesseln der lateinischen „Imitation" zu befreien. Indessen ist die Nachahmung nicht einfach abzulehnen. Sie muß im glücklichen Anschluß an die klassischen Muster mit einer selbständigen Weise des eigenen Empfindens und Aussprechens verbunden sein. Die antiken Vorbilder müssen dem späteren Dichter in Fleisch und Blut übergehen. Sonst bricht er gleich einem Polyphem die unverdauten Brocken wieder aus.

---

[1] Man wird sich den damaligen Betrieb des Lateins vergegenwärtigen, um die hier aufgestellten poetischen Grundsätze gerecht zu würdigen.

Als vorzügliches Muster für die Nachahmung betrachtete Balde den Odendichter Horaz. Schimmernde Sprache, Anmut, Melodie, Witz, Humor, Natürlichkeit zeichnen diesen Römer aus und haben sein Ansehen zu kanonischer Geltung gesteigert[1]. Auch die Regeln, welche er für das Dichten gibt, sind für immer maßgebend. Wenn er jedoch als Ideal aufstellt, daß sich kein Dichter mit mittelmäßigen Leistungen begnügen solle, so darf ein junger Poet doch vor minder vollkommenen Erstlingsversuchen nicht zurückschrecken. Denn erst in längerer Zeit erlangt man den Janusblick, der Vergangenheit und Zukunft in eins zusammenfaßt.

Der Parnaß ist bereits von allen Seiten durchgraben, d. h. alle möglichen Stoffe und Motive sind von den zahllosen Dichtern schon erschöpft. Daher bietet die Erfindung von etwas Neuem und Eigenem um so größere Schwierigkeit. Und doch muß der Dichter sich bemühen, den verwöhnten Geschmack der Leser durch originelle Werke zu befriedigen. Hier mag man die Erklärung finden, warum Balde selbst manche ungewöhnliche Stoffe behandelt. Er meint u. a. in der Einleitung zur „Batrachomyomachie", seinem Zeitalter würde derjenige einen herrlichen und dankenswerten Dienst leisten, der einen unfruchtbaren, trockenen Stoff, gleichsam wie einen Boden, an welchem der Landmann verzweifelt, aufbräche, bewässerte und die mit der Wärme fruchtbarer Poesie belebte Saat der Ernte entgegenführte[2]. Um daher weniger in Verlegenheit zu kommen, soll man, wie er, sicher nach eigener Gepflogenheit, einem Freunde anrät, dichterische Ideen, die einem zu glücklicher Stunde in den Sinn kommen, sofort notieren, ein „Promptuarium" anlegen. Ein Keller, mit noch ungeklärtem Wein gefüllt, freut doch schon den Besitzer.

Weil die Fäden eines Gedichtes zarter als das Gewebe der Spinne und die Staubfäden einer Blume sind, ist sorgsames Feilen der Gedichte unerläßlich. Balde bekennt sich ernsthaft zu diesem Gesetz. Indessen muß zugegeben werden, daß sich in manchen seiner Werke die sorgsame Ausfeilung und Abrundung vermissen läßt. Zum Teil liegt der Grund in dem gelegentlichen Charakter der dichterischen Schöpfung, die für einen bestimmten äußeren Anlaß rasch verlangt worden. Anderseits war Balde, wie Fr. List mit Recht bemerkt[3], ein Kind seiner Zeit. Es fehlt oft an Maß und Ziel. Gehäufte Bilder und Vergleiche überbieten sich, die mythologischen Anspielungen verursachen, wenigstens für unsern modernen Geschmack, oft Unbehagen und verdunkeln den Gedankengang. Das Übermaß des Zierats erinnert nur zusehr an die mit Schnörkeln und Figürchen überladenen Kirchen des Barockstiles. Oder man denkt an Abraham a Sancta Clara. Auch die organische Gestaltung ist in manchen Stücken, besonders in den Satiren, über eilfertigem Arbeiten vernachlässigt.

Die auf äußeren Effekt berechnete Ineinandermengung dichterischer Motive und Stilgattungen findet an Balde einen strengen Tadler. Im vorhinein soll sich der Dichter klar bewußt sein, welche Gestalt er, gleichsam an der Töpfer-

[1] Horatiani carminis idea divinitatis titulo consecrata est.

[2] Opera omnia III 3.

[3] Realenzyklopädie von Hauck[3] II 370.

scheibe sitzend, dem bildsamen Ton geben will. Damit ist aber nicht gesagt, daß er einförmig nach gewissen Typen arbeiten müsse. Mannigfaltigkeit und Abwechslung erwartet die Leserwelt. Wäre das doch ein kläglicher Spielmann, dem nur eine Saite zu Gebote steht! Wenn Horaz bemerkt, ein kleiner Fehler verderbe gleich das Ganze[1], so bleibt es doch wahr, daß es auch für den besten Dichter seelische Gezeiten von Ebbe und Flut gebe[2]. An einer andern Stelle rät daher Balde, man solle ruhig auf die Wiederkehr der glücklichen Stunde warten[3].

Die äußeren Lebensverhältnisse lagen für unsern Dichter günstiger als für viele seiner Zeitgenossen. Einer achtbaren und bemittelten Familie im schönen Elsaß entsprossen, genoß er eine gute und religiöse Erziehung. Seine ersten Studien machten ihn mit dem angrenzenden Frankreich bekannt. Weitere Ausbildung führte ihn nach Ingolstadt an eine bedeutende Hochschule. Der Eintritt in den Jesuitenorden gab seinem für das Ideale angelegten Geiste eine dauerhafte Richtung auf die höchsten und ewigen Ziele des Menschen. Die Ordensregel und Ordenszucht sänftigte und läuterte das ungestüme, kecke, derbe und bissige Element, das in dieser Natur lag und sie in einem ungebundenen Weltleben in einen wilden, leidenschaftlichen Strudel hätte reißen können. Der Ordensstand verschaffte ihm, wie schon Herder bemerkt hat[4], „den festen Ton", in welchem er Würde, Tugend, Pflicht und überhaupt die Normen des sittlich-religiösen Handelns besingen konnte. Von der sichern hohen Warte aus, auf der er im Orden stand, war ihm ein ruhig prüfender Blick auf die stürmenden Wogen der Zeitereignisse ermöglicht[5]. Sie rissen ihn nicht in ihre Wirbel hinein, ließen aber ihren tosenden Widerhall in seinen tiefgefühlten Liedern zurück. Er war in der Lage, über die Schrecken des Krieges, die Notwendigkeit und Bedingungen des Friedens, die Fehler der führenden Personen und des Volkes, die Ausschreitungen der Parteien als objektiver Zuschauer zu sprechen.

Die praktische Tätigkeit, die er in den verschiedenen Stellungen und Ämtern als Lehrer, Prediger und Erzieher ausübte, hielten ihn in lebensvoller Verbindung mit allen Klassen der Mitwelt, hoch und niedrig, geistlich und weltlich, jung und alt. Der Aufenthalt in den Kollegien Bayerns, dem er seit seinem zwanzigsten Jahre angehörte, Vorkommnisse am Hofe, Verkehr mit den fürstlichen Personen, kirchliche Feiern, berühmte Wallfahrtsorte, freundliche Landschaftsbilder, eifrige Korrespondenz gewährten eine wohltätige Anregung der dichterischen Muse. Allerdings kann sich Balde nicht enthalten, gelegentlich über das rauhe Klima

---

[1] Ars poet. v. 378: Si paulum summo decessit, vergit ad imum.

[2] Hübsch hat Balde eine solche ungünstige Stimmung, wo der Dichtergenius versagt, in der 48. Ode des dritten Buches (Illusio poetica) beschrieben. Vgl. Silv. VIII, 26 (cantus durus).

[3] Expeditio polemico-poetica, praefatio Opera omnia VI 419: Nox dabit consilium, certius multi dies.

[4] Terpsichore III 224.

[5] Inwieweit die Orte, an denen Balde persönlich weilte, von den Leiden des Dreißigjährigen Krieges berührt oder von der Pest heimgesucht wurden, mag man aus Duhrs „Geschichte der Jesuiten deutscher Zunge" Band II ersehen.

der bayrischen Hochebene zu klagen, das ihm infolge seiner schwachen Brust, heftigen Hustens und häufigen Katarrhs doppelt beschwerlich fiel[1]. Jedoch das frohe, frische und reine Gemüt des gottbegnadeten Menschen konnte nicht auf die Dauer verbittert werden. Lieber ironisiert er sich selbst und macht der pessimistischen Stimmung, die ihm das Herz beengen will, in einer kräftigen Satire wieder Luft. Es ist eine arge Übertreibung, wenn Gervinus von einer „unglücklichen, hypochondrischen Zerrissenheit" Baldes spricht[2].

Es ist nicht zu leugnen, daß er sich mehr als einmal über kleinliche Dinge in seiner Umgebung, unverständige Kritiker, hemmende und nicht zusagende Aufträge ärgern mochte. Hierher gehört insbesondere das leidige Geschäft, die bayrische Geschichte zu schreiben. Die aufregenden Begebenheiten des Dreißigjährigen Krieges lagen noch nicht in historischer Entfernung. Mit Rücksicht auf die noch lebenden mitbeteiligten Personen sollte nach dem Willen des Auftraggebers, des Kurfürsten Max I., die äußerste Vorsicht angewendet werden, um mißliebige Anstöße zu vermeiden. Die gefährliche Fahrt zwischen Szylla und Charybdis machte dem über den Akten ermüdenden und freimütigen Dichter viel Verdruß. Sie rückte schlecht voran. Endlich wurde er nach acht Jahren von der Arbeit entbunden. Eine gallige Erinnerung daran legte er in dem Gedichte Somnium (Silv. VII, 16) nieder[3].

Das früh entdeckte Dichtertalent Baldes wurde von den Ordensobern, namentlich P. Rektor Keller und P. Brunner, in der Entwicklung gefördert, von den Zeitgenossen, auch Protestanten, ehrend anerkannt, von zahlreichen Gönnern und Freunden ausgiebig in Anspruch genommen und von den Zeitereignissen nach einer patriotisch ernsten und satirisch herben Richtung bestimmt. Dank diesen Anregungen hat denn auch Balde den unerschöpflichen Reichtum seiner poetischen Gaben an alle Klassen der Mitlebenden mit vollen Händen ausgeteilt. Der Springquell seiner Dichtung schoß unter dem Druck der äußeren Einwirkungen in mächtigen Strahlen empor, um in weitem Umkreis befruchtend und erquickend niederzuträufeln.

Jugendliche Seelen erfreuten sich der weisen, mit Wohlwollen gespendeten Lehren, wie z. B. jener Karl Wetterau, der zum Dienste am kurfürstlichen Hofe berufen wurde. Die Stiegen sind da aus Glas gebaut. Wie leicht kann man ausgleiten. Bescheidenheit, Besonnenheit, Gleichmut ist sehr vonnöten[4]. Jetzt

[1] Vgl. Silv. IX, 18: Caelum, quod *Monacensibus*
Incumbit adspiratque *Bois*,
Acrius est nimioque spissum
Lapsu vaporum praecipitat caput etc.
Vgl. Ep. 36 In Bavara tellure senescam.

[2] Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Deutschen III.

[3] Vgl. Lyr. IV, 47 und Westermayer, Jakobus Balde 147.

[4] Lyr. II, 6. Schlagende Kürze zeichnet die Regeln des Verhaltens aus:
Caelum minatur fulmina? Sustine.
Praesens voluptas allicit? Abstine.
Fortuna blanditur? Recede.
Vana minax fresnit arma? Ride etc.

ist es ein Mann der Rechtskunde, dem der Dichter goldene Warnungen mit auf den Weg gibt, daß er am fürstlichen Hofe dem Beispiel eines Thomas Morus folge und nicht nach Art eines Macchiavelli die krummen Wege betrete[1]. Dann hinwieder hat er ein freundliches Wort für einen angehenden Philosophieprofessor, daß er im Studium des Stagiriten nicht vertrockne[2]. Es kommt ein Offizier, ein Landsmann des Dichters aus dem Elsaß, durch München. Er hat vor, in Belgien Kriegsdienste zu tun. Balde beschenkt ihn mit einer gedankentiefen Ode über wahre Soldatenehre[3]. Auch an die Großen richtet sich ehrerbietig und freimütig zugleich sein Dichterwort. So weiß er in lieblichen Bildern dem jungen Weihbischof von Freising in der schon oben erwähnten Idylle die oberhirtlichen Pflichten ans Herz zu legen[4], den päpstlichen Legaten Chigi, nachmals Papst Alexander VII., auf die Schwierigkeiten bei den Friedensverhandlungen in Münster aufmerksam zu machen[5], einem römischen Prälaten das Ideal eines kirchlichen Oberhirten vor Augen zu stellen[6]. An den Stufen des Thrones singt er seinem hohen Gönner Max I., Kurfürst von Bayern, ein Huldigungslied voll hoher Gedanken und Lehren, aber auch Selbstbeherrschung predigt er den Fürsten[7]. Ferdinand III. in Wien bittet er, vom Schachbrett hinweg auf den Kriegsschauplatz zu eilen, wo man die Gegenwart der Majestät benötige[8].

Herzliche und freudige Anerkennung zollt er einem dichtenden Freunde und ermuntert ihn, mit der Herausgabe seiner Werke nicht länger zuzuwarten. Denn er habe wirkliches Talent und brauche den Zensor nicht zu fürchten. Leider mache ein Geschlecht von Poetastern sich breit, hochnasig einherschreitend, hohle Phrasen im Munde, mit unnützem Kram und entlehnten Zierstücken sich spreizend[9]. Um einem vornehmen Zögling das Gehorchen zu erleichtern, führt er ihm eine Reihe antiker Heroen vor, welche in ihrer Jugend durch die strenge Zucht des Gehorsams für die künftige Größe vorbereitet wurden[10]. Das humoristische Talent des Dichters pflegte man insbesondere in den Kollegien in Anspruch zu nehmen, wenn es galt, an schulfreien Tagen, wie in den Fastnachtsferien, der vom Lernen ermüdeten Jugend lustige Szenen und Spiele zu bieten. Die Fastnachtsscherze (ioci saturnalicii) Baldes sind leider nicht erhalten. Wir wissen von ihnen aus gelegentlichen Erwähnungen in andern Werken.

Ein beträchtlicher Teil der Dichtungen Baldes ist dem deutschen Vaterlande gewidmet. Die nie erstorbene Liebe zu seiner engeren elsässischen Heimat, der er in mannigfachster Weise einen beredten Ausdruck gab, hat seinen klaren, vollen Blick aufs Ganze nicht getrübt. Es dürfte schwer sein, unter den Zeitgenossen einen Schriftsteller zu finden, der mit so vielen und mannigfachen literarischen Werken dem in äußerster Not dahinschmachtenden Reiche aufrichtig zu Hilfe

---

[1] Lyr. IV, 16. [2] Lyr. Epod. 11.
[3] Lyr. IV, 11 (Kriegszucht). [4] Lyr. III, 45.
[5] Silv. IX, 17 (Ring des Gyges). [6] Lyr. II, 30.
[7] Lyr. IV, 1 (Walten der Vorsehung); Silv. IX, 32; Lyr. IV, 14.
[8] Lyr. III, 13 (vgl. Westermayer, Jakobus Balde 119).
[9] Silv. VIII, 23. [10] Lyr. I, 2.

zu kommen suchte. Immer wieder ergehen die dringenden Bitten und Ermahnungen des edlen Patrioten an die Großen, sie möchten doch die heiligen Interessen des gemeinsamen Vaterlandes nicht hinter kleinliche Privatvorteile zurückstellen[1]. Sein Blick schweift dann über die breiten Massen des Volkes. Das betrübende Schauspiel sittlichen Niedergangs entlockt seiner Leier schrille Töne des Vorwurfs. Er steht hochaufgerichtet da wie ein rügender Prophet, wie ein „Rufender in der Wüste". Eine andere Stimmung verdrängt hinwieder die vorige: unendliche Wehmut bemächtigt sich seiner Seele. Die erschütternden Schreie der Not aus tausend und tausend Herzen schlagen an sein Ohr. Unmenschliche Greuel der wilden Kriegshorden entflammen seinen Zorn, der Tod so mancher treuen Helden erfüllt ihn mit bitterem Gram. Und wo irgendein Schimmer besserer Zeiten, des nahenden Friedens aufblitzt, jubelt er und bittet und beschwört die Machthaber, endlich einmal die Waffen aus den Händen zu legen.

Nur ein paar knappe Hinweise dürfen wir uns gestatten. Das freundschaftliche Verhältnis, das sich zwischen dem elsässischen Dichter und dem französischen Grafen d'Avaux[2] entsponnen hatte, benutzte der Dichter, um zugunsten eines glücklichen Friedensschlusses zu wirken. Aus allen Briefen, Widmungen und Oden, die unser Dichter an d'Avaux richtete, dringt ein Sehnsuchtsruf, die ungestüme Bitte um Frieden als mächtigster Klang hervor. Das neunte Buch seiner „Wälder", Mommiana betitelt, weihte er diesem einflußreichen Bevollmächtigten Frankreichs bei den Friedensverhandlungen in Münster. In den 35 Oden des Buches ist alles aufgeboten, um die Schrecken des Krieges und die Segnungen des Friedens zu schildern. Das lichte Bild der Versöhnung soll die düstern Gewitterwolken des Streites verscheuchen[3]. Der feurige Patriot war im Jesuiten Balde nicht erstorben.

An die deutschen Reichsfürsten wendet sich der Dichter mit der dringenden Aufforderung, den Knoten der Eintracht siebenfach zu knüpfen, so daß kein Alexander ihn zerhauen kann[4]. „Solange der Tempel des alten Janus offen steht", ruft er den Versammelten in Münster zu, „wirst du, Germania, beschmutzt in deinem Blute liegen. Schließet, versammelte Quiriten, den latinischen Tempel; schon 25 Jahre hat die Kriegsfurie verschlungen."[5] Im „Schwanengesang", der Schlußode des neunten Buches der „Wälder", ertönen die Saiten der lyrischen Harfe in wundervoller Zartheit und Melodie. Das innig flehende Gebet an die seligste Jungfrau entspringt der Besorgnis, es möchte das Friedenswerk sich zerschlagen. Meisterhaft

---

[1] Vgl. die Vorrede zu Silv. IV (Threnodien): Ambitione macerati duces pulcherrimas vincendi occasiones neglexere, und anderes der Art!

[2] Vgl. über das politische Verhalten des Grafen Westermayer a. a. O. 174 ff., weiterhin Barthold, Geschichte des großen deutschen Krieges I 311 ff.

[3] Der holländische Dichter Barläus, der mit den Unterhändlern des Friedens in brieflichem Verkehr stand, bezeugt, Balde habe durch seine Einwirkung auf die entzweiten Gemüter nicht wenig zum Gelingen des Friedensschlusses beigetragen. Barlaei epp. II 493. Weitere Zeugnisse bei Westermayer a. a. O. 177 ff.

[4] Silv. IX, 15. [5] Silv. IX, 4.

schildert Balde ein festliches „Feuerwerk", um zur Errichtung eines riesigen Scheiterhaufens aufzufordern, auf welchem all das leidige Kriegsgerät durch Blitze vom Himmel verbrannt werden soll. Aussicht auf den nahenden Frieden hat den Dichter bewogen, die Friedensgesandten auf diese originelle Weise zu ermutigen.

Selbstverständlich war Balde ein treuer Anhänger der katholischen Liga und des Kaisers. Daher seine bittere Klage: Im Herzen des Reiches hegt Deutschland seine Feinde, die Schweden. Wallensteins Verrat brandmarkt er mit Entrüstung[1]. Dagegen stimmt er sein Instrument zu gehobenen Tönen, wenn es gilt, den Tod eines braven Kämpfers gleich Pappenheim zu verherrlichen[2]. Die mit Wunden und Narben bedeckte Heldenleiche flößt ihm einen heiligen Schauer ein. In epischen Dichtungen, die den Stil eines Lukan, Statius und Claudian nachahmen, verewigt er das Andenken an die kaiserlichen Generale Dampierre, Bucquoi und Tilly. Auch die Helden der Türkenkriege feiert er in schwungvollen Oden.

Wo Balde die ätzende Lauge des Spottes anwendete, gaben ihm die Verhältnisse ein Recht dazu. Vor allem gehören hieher seine Rügegedichte an gewisse Zeitgenossen, die bei allem Jammer der Gegenwart bedauernswerten Untugenden frönten. Das ganze dritte Buch der „Lyrischen Wälder" ist mit Stoffen dieser Art erfüllt. Balde entwirft ein Bild des alten Germaniens nach der berühmten Schilderung des Tacitus, um die verkehrte, zur Verweichlichung und Sittenlosigkeit neigende Erziehung der jetzigen Generation zu geißeln. In einer folgenden Ode zeichnet er mit markigen Umrissen die Nachäfferei des Fremdländischen, die Auslandsläuferei[3] und geckenhafte Modesucht. Bemerkenswert ist die Schärfe, mit der er sich gegen die herrschende, abgeschmackte Sprachmengerei ereifert. Der Frauen- und Mädchenwelt wird im Beispiel der alten Apulierinnen und Sabinerinnen ein Spiegel starker Frauen vorgehalten. Die Sittenstrenge früherer Zeiten ist geschwunden, jungfräuliche Ehrbarkeit vielfach zu bloßem Namen geworden, schamlose Kleidung, Heuchelei, Koketterie, Verschwendung entehren das weibliche Geschlecht. Was eine einzige an Gewandung und Zierbehang an sich trägt, wäre zu schwer für eines Esels Rücken. Und wie sieht es erst in den Kriegslagern aus. Ewiges Zechen und Schmausen, Großsprecherei und Maulheldentum herrscht bei den Soldaten. Mit ihrem Morden, Rauben, Schinden und Brennen sind sie eine Landplage geworden. Muß beim Wechsel der Jahreszeit das Lager verlegt werden, so erheben sie sich wie ein furrender Hornissenschwarm und fallen in andere Gebiete ein, um sie mit gleichen Quälereien heimzusuchen. Erschrocken fragt der Dichter: „Wohin führst du mich, Muse? Halte die Hand vor den Mund und verstumme." Wenn er das Schweigen wieder

---

[1] Lyr. II, 37. [2] Lyr. I, 19.

[3] Itur in mundum quater ense sectum
Iamque vix ulli satis est in annum
Gleba natalis, redit ille Gallus,
Italus iste.
Ille nec Gallus tamen est, nec iste
Italus, sed quod peregrina vidit,
Simiae miras imitata vestes
Simia narrat.

bricht, so geschieht es, um in einer letzten Ode dringend zur Rückkehr zur guten deutschen Sitte zu mahnen.

Durch seinen Freund Riverna war Balde 1640 aufgefordert worden, der mit dem Tode ringenden Germania wenigstens noch einen Grabgesang zu widmen. Der Dichter stand mit seinem gefühlvollen Herzen und seinem scharfen Blicke in die zeitgenössischen Wirren dem Thema innerlich nahe. Er ließ sich nunmehr zu den ergreifendsten Klagegesängen (Threnodien) auf das unglückliche Vaterland begeistern. In der Stimmung eines Propheten Jeremias, der auf den Trümmern Jerusalems das namenlose Leid der Tochter Sion beweint, dichtete Balde diese hoch pathetischen Gesänge[1]. „Es spricht sich darin eine Vaterlandsliebe ohnegleichen, eine Wehmut und ein Jammer und daneben wieder eine Dulderkraft und Ergebung aus, daß wir dem Dichter unsere bewundernde Verehrung nicht versagen können."[2] Innige Liebe, rührender Schmerz, Furcht, Schrecken, Entsetzen durchzucken die Brust des Sängers und ringen sich in erschütternden Bildern und Lauten von ihr los. Germania hat alle Rosen vom Haupte genommen, ihr Haar ist den Winden preisgegeben, das Antlitz entstellt und von Gram durchfurcht. Ihr tränenerfüllter Blick irrt auf den zahllosen Trümmerstätten des Reiches, von einer Provinz zur andern, umher. Eine lange Reihe geographischer Namen und geschichtlicher Personen sind mit Meisterhand in das großartige Gedicht verwoben und gestalten es zu einem erschütternden Szenenbild. Wir können es uns nicht versagen, aus der meisterhaften Übersetzung von Westermayer wenigstens ein paar Strophen anzuführen.

Weh, aus den wirren, flatternden Locken nimmt
Die deutsche Jungfrau schmerzlich die Rosenzier.
Entstellt ist bis zum Graun ihr Antlitz.
Weh, sie bestreut ihr Haupt mit Asche.

Welch gellend Jammern schlägt mir ans Ohr und rührt
Den Wolkensaum? Die unüberwindliche
Weltkönigin, sie sitzt geknechtet,
Kinderberaubt und in Witwentrauer.

Wie wenn von Berghöh' bröckelt ein Felsenblock
Und schmetternd abrollt — also, mein Kaiserreich,
Fielst du auch gählings. Ferne Länder
Machte dein donnernder Sturz noch beben[3].

Um wenigstens einen annähernden Begriff von der Fruchtbarkeit des Baldeschen Dichtergenius zu vermitteln, seien in einem kurzen Überblick die verschiedenen Gebiete der Poesie, die er bebaute, vorgeführt. Seinen Hauptruhm verdankt Balde der Lyrik, den „Oden" (4 Bücher und 1 Buch Epoden) und den „Lyrischen Wäldern" (9 Bücher). Weiterhin schrieb er eine große Reihe epischer Dichtungen, die zum Teil die Geburt, Vermählung, Totenfeier hochstehender Personen poetisch verherrlichen (Genethliaca, Epithalamia, Encomia usw.). Drei Stücke

[1] Silv. IV. [2] Westermayer, Jakobus Balde 123.
[3] Silv. IV Thren. I, str. 1—3.

haben religiösen Inhalt: Judith, S. Katharina, de S. Nicolao. Die pseudo-homerische Urform der Batrachomyomachie (Krieg der Frösche und Mäuse) hat Balde geistvoll bereichert und mit Anspielungen auf die Zeitereignisse durchsetzt. Einen bedeutenden Raum nehmen die Satiren ein. Balde hatte ein Bedürfnis, ernste Dichtungen durch launige und scherzhaft spottende zu unterbrechen. Unter der komischen Maske steckt aber der aufrichtige Mahner, der die Menschen von ihren Torheiten heilen will. Die Satire ist „reife Urteilsfrucht" und kommt dem „Herbste des Lebens" zu. So tröstet er die „Podagristen" [1], verteidigt die „Magern" [2] und liefert hinwieder auch eine „Verteidigung der Fetten" [3] (Agathyrsus und Antagathyrsus). Er spottet über die abergläubische Angst bei einer Sonnenfinsternis 1654 [4]. Bedeutend ist die Satire „Ruhm der Heilkunst", gegen die Kurpfuscher und Quacksalber gerichtet [5]. Derb volkstümlich ist die Warnung vor „Mißbrauch des Tabaks" [6]. Balde war indessen selbst wegen seiner Katarrhe zum Rauchen genötigt. Mit einiger Herbigkeit ist das „Lob des finstern Wesens" (encomium torritatis) an die Adresse der Stutzerhaften gerichtet [7]. Von der elegischen Gattung ist schon oben die Rede gewesen. Für die Bühne lieferte Balde das dramatische Gedicht „Jephtias, eine biblische Tragödie", die 1637 in Ingolstadt in großartigem Stile aufgeführt wurde [8]. Aus Anlaß des Ulmer Waffenstillstandes 1647 entstand das „Bauernspiel" (Drama georgicum) [9]. Zur Verherrlichung der Einnahme von Antwerpen durch Alexander Farnese schrieb Balde ein Melodram „Arion auf der Schelde" [10]. Ein satirisches Drama in Prosa, eine spätere reife Frucht des Kunstkritikers, ist der „Feldzug gegen das Schloß der Unwissenheit (Unbildung)", ein Lob auf die wiederauflebenden klassischen Studien [11].

Ein etwas sonderbar anmutendes Gebilde aus der dichterischen Werkstätte Baldes ist das „Gedicht über die Eitelkeit der Welt" [12]. Hundert Strophen, je eine fünffach lateinisch und einmal deutsch variiert, lassen ein ganzes Welttheater in bunten Bildern unter Scherz und Ernst vor unsern Augen vorüberziehen, um die Vergänglichkeit alles Irdischen zu zeigen. Balde schuf das Werk unter dem Eindruck, den die berühmte Predigt des hl. Chrysostomus auf den Sturz des Günstlings Eutropius auf ihn gemacht hatte. Durch Zusammenwirkung von drei Freunden mit Balde ist der „Ehrenpreis" (Olympia sacra in stadio Mariano) [13] zustande gekommen. Die von Balde zuerst gedichteten deutschen Strophen wurden im Wettbewerb lateinisch paraphrasiert. Der Tod Tillys in Ingolstadt 1632 war der Anlaß zu einer mit historischen Aufzeichnungen verbundenen Dichtung zu Ehren des großen Toten (Parentalia magni Tillii) [14]. In Prosa und Versen ist geschrieben: „Maximilian I. von Österreich" [15], wobei der Dichter die Taten des Kaisers allegorisch auf Bezwingung der Leidenschaften deutet. Endlich sei noch der „Ehren-

[1] Opera omnia IV 1 ff. [2] Op. o. IV 304 ff.
[3] Op. o. IV 299.
[4] Op. o. IV 224 ff. [5] Op. o. IV 372 ff.
[6] Op. o. IV 438 ff. [7] Op. o. III 357 ff.
[8] Op. o. VI 29 ff. Vgl. die treffliche Würdigung des Stückes durch N. Scheid S. J. in den Histor.-polit. Blättern CXXXIII (1904) 19—39.
[9] Op. o. VI 374 ff. [10] Op. o. VI 259 ff.
[11] Op. o. VI 443 ff.
[12] Op. o. VII 27 ff. [13] Op. o. VII 332 ff.
[14] Op. o. VIII 8 f. [15] Op. o. VIII 343 ff.

tempel für Ferdinand III." erwähnt, ein Panegyrikus auf den (1636) neuerwählten römischen König, Sohn des regierenden Kaisers Ferdinand II. Für nähere Charakteristik dieser Poesien sei auf Westermayer verwiesen.

III.

Balde war Priester der katholischen Kirche, durchaus vertraut mit ihren Dogmen, ihren Geboten und ihrem Kulte. Er nahm es ernst damit, wie in seinem Tun und Lassen überhaupt so auch in seiner dichterischen Tätigkeit. Einem so tief religiös angelegten Gemüte, wie es ihm eigen war, entquollen mit Naturnotwendigkeit auch zahlreiche geistliche Lieder. Ja, diese sind gerade die leuchtendsten Edelsteine in seiner Dichterkrone. Wie oft flieht er aus dem tobenden Weltgetöse in das Asyl der Religion, um die müde Seele mit neuem Glauben, Hoffen und Lieben zu erfüllen! Hoch poetisch, im Glanze christlicher Romantik, weiß er uns die „Versöhnung von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit" vorzuzaubern, wobei er Psalm 84 zugrunde legt[1]. Kühn und neu gestaltet er die berühmte Beschreibung des Rosses bei Job (Kap. 39, 19—25) zu einem Lobeshymnus auf die mächtige Wirksamkeit der göttlichen Gnade um[2]. In erhabenen Bildern, welche den Reigen der Engelchöre um die Gottheit vergegenwärtigen, schildert er den Adel der Menschenseele[3]. Religiöse Denkmäler aller Art, Kirchen, Altäre, Kruzifixe, religiöse Gemälde, die Lichter vor dem Tabernakel usw. sind der Gegenstand zahlreicher Oden.

Nicht nur die Texte der Heiligen Schrift und der katholischen Liturgie entfaltet er nach ihrem tiefen Inhalt in geistvollen Paraphrasen, er greift auch in das mittelalterliche Erbgut frommer Legenden und Parabeln, aus denen ihm ungehobene Schätze entgegenblinken. Sinnig erzählt er z. B. die Sage von der altehrwürdigen Linde vor der Gnadenkapelle in Altötting[4]. Jene 93 alten, so innigen und schlichten Reimstrophen, welche unter dem Titel „Philomena" im Schicksal der sich zu Tode singenden Nachtigall hochmystisch die Leidensstationen Christi und die klösterlichen Tagzeiten versinnbilden[5], werden von Balde in seiner „Philomela"[6] kunstvoll erweitert und namentlich in den Chören mit feurigem Aufschwung variiert. Der Refrain: „Liebe jetzt (du Seele), die nie geliebt hat, und die liebte, liebe jetzt" ist kühne Umformung aus dem heidnischen Pervigilium Veneris („Nachtfeier der Venus"). Die heiße Sehnsucht der Seele nach dem himmlischen Bräutigam findet hier einen hinreißenden Ausdruck. Die Auen des himmlischen Paradieses schimmern ihr in entzückendem Farbenglanze entgegen. Wundervolle süße Klänge begrüßen ihr Kommen.

---

[1] Lyr. IX, 24. [2] Lyr. IV, 24.

[3] Lyr. I, 22.

[4] Lyr. Epod. 7. Herder hat das Gedicht in seiner Terpsichore übersetzt.

[5] Das Gedicht steht unter den Werken des hl. Bonaventura (Quaracchi tom. VIII 669—674). Seine Echtheit ist zweifelhaft.

[6] Opera omnia VI. Meisterhafte Übersetzung bei Baumgartner, Geschichte der Weltliteratur IV 647.

Von dem Franziskanerdichter Jacopone entlehnte Balde eine moralisch-aszetische Parabel und schuf daraus die seiner Zeit vielbewunderte Allegorie „Urania victrix"[1] Die fünf leiblichen Sinne umschmeicheln mit allen erdenkbaren Lockungen, welche nur immer von Gewerben, Künsten und Wissenschaften ausgehen, die Menschenseele. Sie weist aber alle Werber beharrlich zurück, weil ihr ganzes Sinnen und Sehnen dem Himmel zugewendet ist. Zuletzt erscheint der Teufel selbst, in einen ruhmredigen Kriegsmann verkleidet, um seine Verführungskünste spielen zu lassen. Aber auch in dieser mit einer von Balde entschuldigten Kühnheit geschilderten Szene triumphiert die Tugend. — Die „Sehnsucht" nach dem Lande der Seligen haucht der Dichter in unnachahmlich milden und friedvollen Tönen aus[2]. Eine grandiose Vision vom Sonnenweib der Apokalypse entrafft ihn gleichsam von dieser Erde[3].

Am Allerseelentage 1642 geht Balde in ernster Betrachtung durch den Münchener Friedhof. Da treten die Schrecken des Jüngsten Gerichtes mit der furchtbaren Scheidung der Gottlosen von den Gerechten vor seine Seele[4]. Einen Fluch heiligen Zornes schleudert er gegen die Leugner der Unsterblichkeit der Seele, gegen ein Geschlecht von Unglückseligen, die zur Hölle fahren, der eine zu Wagen, der andere auf seinem Nachen, der Soldat auf seinem Rosse[5]. Dem hl. Augustinus die schönen, zu dramatischer Lebendigkeit gesteigerten Worte in den „Bekenntnissen" Kap. 8, 11 nachempfindend, läßt er die verführerische Lust mit der keuschen Enthaltsamkeit im Wettstreit um den schwankenden Jüngling werben.

Im Mittelpunkt aller Offenbarung und Kultfeier sieht der Dichter den Weltheiland. Die Geheimnisse der Kindheit des Herrn feiert eine Reihe zarter Hirtengedichte (Eklogen)[6], seinen Kreuzestod und seine eucharistische Gegenwart ein Kranz von Gedichten, die zum Teil dem lieblichen Anblick, wie die Bienen an einem Kruzifix sich eingebaut hatten, ihr Entstehen verdanken[7]. Im Enthusiasmus „Jehu, König von Israel" erscheint der Vollstrecker göttlicher Strafgerichte mit der gewaltigen Mahnung: Fürchtet die Himmlischen und lernet Gerechtigkeit, ihr späteren Geschlechter[8]. Aus den glorreichen Streitern Christi wählt der Dichter u. a. die ritterliche Gestalt des hl. Sebastian, um zu zeigen, wie Christus in seinen Heiligen kämpft und siegt[9].

Vor allen aber ist es die himmlische Königin, die jungfräuliche Mutter des Herrn, welcher die minneseligen Lieder des Dichters gelten. Seit 1637, wo

---

[1] Op. o. V. Vereinzelte Elegien, 33 an der Zahl, welche sich im Nachlaß des Dichters fanden und ursprünglich als Einlagen in die „Urania" gedacht waren, behandeln vorherrschend geistliche und aszetische Stoffe.

[2] Silv. VII, 19.

[3] Ep. 15. Die beiden letzten Gedichte in schön gereimter Übersetzung von Schrott in „Renaissance" 181 f. 188 f.

[4] Silv. VII, 8. [5] Lyr. IV, 45. [6] Silv. II, 1—4.

[7] Silv. II, 5—7. Sie sind unter dem Titel Apiarium (Bienenstand) zusammengefaßt.

[8] Silv. VII, 11. [9] Silv. VIII, 22.

er Präses der Marianischen Kongregation in München geworden, betrachtet er es gewissermaßen als Standespflicht, Mariens Lob zu singen[1]. „Freund, es gilt ein Ruhm mir vor allen teuer. Die Jungfrau heischt mich zu ihrem Herold", bekennt er in der 43. Ode des ersten Buches der „Lyrika" und er bleibt dem erhabenen Auftrage bis an sein Lebensende getreu[2]. Hat er doch in seinem Votivgesang an Maria[3] der Bitte um ihren Beistand zu einem glückseligen Sterben den rührendsten Ausdruck verliehen[4].

Du meines Lebens hehre Beschützerin
Und zweite Hoffnung, der ich mein Alles und
Mich selbst gewidmet, gib, bevor mir
Winket das Los und verhüllt mein Auge —
O gib mir Tränen, heiliger Sühne voll
Und süßen Schmerzes, meine Vergehn zumal
Versenkend in des Meeres Abgrund. ...

Doch ich will kniend harren und sinke selbst,
Mit Weihebinden faltig das Haupt umhüllt,
Vom Lorbeerkranz die Stirn umflochten —
Sterbend vor deinem Altar als Opfer.

Über 70 Oden an Maria, die zu den schönsten des Dichters gehören, sind aus den verschiedenen Lagen, in denen er sich jeweilig befand, aufgeblüht und schlingen sich als leuchtendes Rosengewinde durch sein Leben. Der Reihe nach gibt ihm der Anblick eines Bildes der Jungfräulichen, die Errichtung einer Statue, der Gang zu einem Wallfahrtsorte Mariens den willkommenen Anlaß zu einem Gedichte. Ein anderes Mal liefert ihm die Betrachtung der Typen des Alten Bundes, der Eigenschaften und Gnadenhilfen der Mutter Gottes den poetischen Stoff, um in Maria die Unbefleckte, die auserkorne Mutter des Herrn, das Heil der Kranken, die Zuflucht der Sünder, den Trost der Sterbenden zu schildern. Er zeigt sie unter dem Kreuze ihres Sohnes stehend und als glorreiche Königin in den Himmel einziehend. Kirchliche Gebete, wie das Ave Maria und das Regina caeli, die Lauretanische Litanei hat er in antike Verse umgegossen. Ein „Ehrenpreis" auf die Mutter des Herrn trägt deutsches Gewand[5] und ist ein volkstümlicher Gesang geworden. Das warme, herzliche Gefühl bricht durch das ungefüge Deutsch des Dichters am Schlusse mächtig hervor. Selbst Herder konnte sich dem Eindruck der durchaus katholischen Marienlieder nicht entziehen. Er hat ihrer mehrere übersetzt und sie als „Marientempel" in seine Terpsichore aufgenommen[6]. Er sagt, daß man Balde eine schöne Blume seines Dichterkranzes

[1] Lyr. IV, 49.

[2] Siehe die „Marien-Gesänge", Reimübersetzungen ausgewählter Oden Baldes, von C. B. Schlüter, Paderborn 1857.

[3] Lyr. IV, 49. [4] Übersetzung von Westermayer.

[5] Opera omnia VII 325. In der „Olympia sacra in stadio Mariano" vereinigte sich Balde mit vier andern Latinisten, um jede deutsche Strophe fünffach in antiken Metren zu variieren.

[6] Terpsichore III, 223 229 275 287.

nehmen würde, wenn man ihm diese und mehrere unübersetzte Gesänge rauben wollte. Mit Herder wurde auch Wilhelm v. Schlegel bei Lesung jener Gedichte, welche Maria mit ihrem Kinde auf dem Schoße schildern, an die Madonnen der großen italienischen Maler erinnert. Die Seelen von Mutter und Kind fließen sozusagen im süßen gegenseitigen Blick ineinander. Westermayer bezeichnet diese Kleinodien der Baldeschen Poesie als Visionen und Entzückungen, die uns irgend eine heilige Gruppe im Verklärungslichte vorführen[1]. Ins einzelne einzugehen ist uns durch den knappen Raum nicht gestattet. Nur der wundervolle Schlußgesang an die erhabenste Königin des Himmels, die Herrscherin der Welt[2], und die in anderem Zusammenhang besprochene Vision, die den Dichter auf dem einsamen Gange durch die Isarauen entzückt, sei noch eben erwähnt[3], zugleich auch die an einen „Andreas Garstius“ gerichtete Epode 17, der wegen seiner Angriffe auf die Ehre Mariens von Balde mit sausenden Geißelhieben zum Schweigen gebracht wird.

Niemand wird nach dem, was wir bisher von Balde gehört haben, daran zweifeln, daß er bei all dem dichterischen Reichtum seines Geistes, bei seinem frischen und kräftigen Humor und seiner männlichen Vaterlandsliebe keineswegs aufgehört hat, ein frommer, von lebendiger Hingabe an die katholische Kirche beseelter Priester zu sein. Sonderbarerweise fehlt es nicht an Stimmen, welche weniger günstig urteilen, sobald die Frage ins Spiel kommt, wie er sich zu seinem Orden gestellt hat. Der um die Baldeliteratur verdiente Albert Knapp meint, freilich ohne irgend einen ersichtlichen Grund, der Dichter habe den Schritt bereut, der ihn in die Gesellschaft Jesu führte[4]. Fr. List, ein wohlwollender Beurteiler Baldes, ist der Ansicht, er sei nur „gleichsam so nebenher Jesuit gewesen“[5]. Andere bedauern, daß er in den Orden eingetreten, weil er dadurch der Dichtung in der deutschen Muttersprache entfremdet und von der Pflege der erotischen Dichtung abgehalten worden sei. In Hinsicht auf die beiden letzten Bedenken sei nur kurz erwidert: Die deutsche Sprache hätte in ihrem damaligen Stadium sich schlecht geeignet erwiesen, als würdiges Gefäß für den feurigen Wein der Baldeschen Dichtung zu dienen. Für das von ihm beiseite gelassene Feld der Erotik aber, das andere nur zuviel bebauten, hat er uns überreichlich durch seine in allen Melodien vollklingende Lyrik entschädigt.

Aber wie steht es mit seiner Haltung gegen den eigenen Orden? Allerdings spricht er nicht in apologetischen Dithyramben über ihn, aber mehr als ausreichend sind die Andeutungen aus seinem Leben und Dichten, welche ihn als treuen Sohn des hl. Ignatius kennzeichnen. Als er 1624 in Ingolstadt sich zur

---

[1] Westermayer, Jakobus Balde 132.

[2] Westermayer, Anhang 317 f. [3] Lyr. Epod. 15.

[4] Christoterpe, Jahrgang 1848 (zitiert nach Bach, Jakob Balde, ein religiös-patriotischer Dichter aus dem Elsaß. Freiburg 1904, 16). In dem Abdruck des betreffenden Artikels, den Jos. Knapp in den „Sechs Lebensbildern“ der gesammelten Schriften seines Vaters herausgab, finde ich diese Stelle nicht mehr.

[5] Realenzyklopädie von Hauck[3] II 370.

Aufnahme meldete, war er bereits 20 Jahre alt, hatte den Doktorgrad in der Philosophie erworben und das Rechtsstudium begonnen. War sein Schritt dennoch die Folge einer jugendlichen Übereilung, so mußte das zweijährige strenge Noviziat in dem kleinen Landsberg ihn ernüchtern und zum Austritt veranlassen. Tatsächlich sind von den 35 Novizen damals 14 wieder von seiner Seite geschieden. Einem derselben, der ihm wohl näher befreundet sein mochte, bedauert er wegen solcher Fahnenflucht in einem kräftigen „Propemptikon" (Geleitsgedicht)[1]. Bei Gelegenheit der feierlichen Gelübdeablegung am 31. Juli 1640 machte er seinem von Begeisterung überströmenden Herzen in einem schwungvollen Gedichte Luft, das er „Heliotropium" und Sonnenblume benannte. Wie die Blume der Sonne, so will er sein ganzes Sinnen und Trachten dem Dienste Gottes und dem Heil der Seelen zuwenden, mögen sie auch über der See in den wildesten Landstrichen aufzusuchen sein[2]. In das gleiche Jahr fällt das majestätische Carmen saeculare de Societate Iesu, in welchem Balde den hundertjährigen Bestand seines Ordens feiert. Heiligen Staunens voll schildert er die rasche Ausbreitung der Gesellschaft Jesu, ihre glorreichen Blutzeugen und ihre reichen Erfolge[3].

Chinas Grenzwall und die brasilsche Steppe,
Afrikas Hochland und die deutschen Burgen
Und Britannias fettes Gefilde trieft von
Unserem Blute.

Mit Recht wird behauptet, daß ein Jesuit in dem Maße seinem Ordensideal entspricht, als er den Geist der „Geistlichen Übungen" des hl. Ignatius (Exerzitien) in sich aufgenommen hat. Balde läßt an mehr als einer Stelle erkennen, daß sein innerer Mensch nach diesem aszetischen Typus geformt ist. Auch direkte Bezugnahmen auf das Exerzitienbuch lassen sich nachweisen. So unterrichtet er einen edeln Jüngling Franz Palmenius in poetischer Form über den Inhalt der ersten Exerzitienwoche und schließt mit jenen Worten, mit welchen der heilige Ordensstifter den großen Heidenapostel Franziskus Xaverius gewonnen hat[4]. In dem schon erwähnten Werke „Urania" fußt die Ausführung des fünften Briefes auf den Regeln, welche der hl. Ignatius über die „Unterscheidung der Geister" aufgestellt hat[5]. An junge fromme Leute, dem Anscheine nach um Aufnahme bittende Kongreganisten[6], richtet der Dichter eine freundlich wirksame Einladung, kühn die Fahrt nach der „Insel der Seligen" zu wagen, welche gegen die verdorbene, an so vielen Lastern krankende Welt einen sichern und fröhlichen Aufenthalt gewährt. Wenn der zum Humor geneigte Dichter einmal bekennt, er wolle es lieber mit

---

[1] Lyr. Epod. 9. [2] Lyr. IV, 48.

[3] Lyr. Epod. 21. Übersetzung mitgeteilt bei Bach 16.

[4] Silv. VIII 10: Mundum lucranti quantum est me perdito,
Quid cuncta prosunt cetera? (Vgl. Matth. 16, 26.)

[5] Opera omnia V 213.

[6] Silv. VII, 9. Der Vers Placidusque apertis risus e chonchis hiat erinnert an die Mahnung des hl. Ignatius an die Novizen: Ego ridere te volo esseque in Domino hilarem (Sent. sel. 29).

der Aszese eines Jacopone als mit der weltflüchtigen Strenge eines Pachomius halten[1], so wird man das nicht als ein Zeichen der Unzufriedenheit mit seinem Berufe auffassen[2]. Unter den Ordensmitgliedern fand er gleichgesinnte Herzen, denen er mit aufrichtiger brüderlicher Liebe zugetan war. Seinem früheren Obern in München, P. Rektor Keller, widmete er 1640 einen dankbaren Nachruf in einer rauschenden Ode[3]. Mit einem jüngeren Ordensgenossen besteigt er hochgesinnt einen Berg in Tirol und macht ihn zum Teilnehmer der eigenen starken Empfindung[4]. An einem lieben alten Pater, Andreas Aigenmann, hat er offenbar eine besondere Freude, wie aus dem gemütlich ernsten Gedichte hervorgeht, welches ihm in den Sinn kam, als sie beide dem Gärtner Holl beim Beschneiden der Bäume zusahen[5]. An den Erholungstagen vergnügte er sich köstlich in den Landhäusern des Ordens. Man lese sein launiges Zwiegespräch mit dem Echo im Walde von Großhesselohe, oder seine in behaglich epischer Breite entworfene Schilderung der Villa Ebersberg. Wenn abwechselnd mit sprühender Laune auch melancholische Stunden den Dichter überkamen, was gerade bedeutenden Humoristen eigen ist, oder besondere widrige Umstände auf sein Gemüt drückten, so entfloß seiner Seele allerdings ein gelegentlicher Seufzer des Unmuts[6]. Die betrübte Lage der Zeit weckte in manchen Augenblicken eine stürmische Sehnsucht, aus dem „Kerker Germaniens" und dem engen Bayernland hinauszufliegen nach dem fernen Orient, d. h. in eine Welt des Friedens und des Lichtes[7]. Aber die aszetischen Grundsätze des Ordens bildeten den festen Halt, an dem er sich wieder aufrichtete. Sein Gebetsleben und insbesondere seine Marienverehrung entsprechen durchaus dem Geiste der Gesellschaft Jesu und der katholischen Kirche. Wir haben oben seinen rührenden Votivgesang erwähnt, mit dem er um einen glücklichen Tod bittet. Der Gedanke der Schlußstrophe vom „Brandopfer" (Cholocaustrum) ist derselbe, welchen die Gelübdeformel ausspricht. Was endlich über die letzten Jahre des Dichters berichtet ist, als er körperlich gebrochen war und Muße hatte, sich auf das Sterben vorzubereiten, führte er „das Leben eines Heiligen"[8]. Unausgesetzt oblag er dem Gebet und der Betrachtung der ewigen Dinge. Den größten Trost fand er in der Darbringung des heiligen Meßopfers. Alle seine schwachen Kräfte raffte er zusammen, um an den Altar zu treten. Als ihm auch das nicht mehr möglich war, schleppte er sich noch an das Speisegitter, um wenigstens die Messe zu hören und zu kommunizieren. Die Leute, die ihn sahen, konnten sich der Tränen nicht enthalten. Die Hände zum Gebete gefaltet, entschlief er am 9. August 1668[9].

[1] Silv. VII, 3. Balde konnte sich auf das Wort seines Ordensstifters Ignatius berufen: Res plena periculi est uno omnes calle cogere velle ad perfectionem (Sent. 8). [2] Lyr. II, 50.

[3] Lyr. III, 1 (Der Sabinus Fuscus ist Michael Rabl).

[4] Silv. VIII, 14. [5] Silv. IX, 28.

[6] Vgl. die Gedichte, die er geradezu Melancholia überschrieben hat.

[7] Lyr. II, 27.

[8] Westermayer, Jakobus Balde 231 ff.

[9] Sancta morte praeoccupatus — sagen die Biographen von ihm.

Schließen wir diesen schwachen Versuch, das Leben eines Fürsten im Reiche der Dichtkunst nach den drei Gesichtspunkten seiner natürlichen Begabung, seiner poetischen Ausbildung und Wirksamkeit und seines Priester- und Ordenscharakters darzustellen, mit den klangvollen Worten, mit denen J. Schrott die Berufungsstunde Baldes gefeiert hat.

Eine große Seele eilet schnell zu einem großen Schluß.
Rasch zum Manne hat den Jüngling jene lichte Nacht gestählt.
Rasch mit hohem Willen hat er sich ein höhres Ziel gewählt.
Der die leichte Liebesleier edlen Zornes kühn zerschlug,
Schwang mit vollen Harfenklängen sich zu Gott im Odenflug.
Seine ird'sche Flamme hatte sich zu reiner Glut verklärt,
Denn der Dienst der heil'gen Jungfrau hat ihm höhern Lohn gewährt.
Statt in heim'schen Zwitterlauten auszusingen seinen Schmerz,
Goß er die Pindarsche Seele in der alten Römer Erz.

Joseph Stiglmayr S. J.

Besprechungen.

Dogmengeschichte.

Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin. Von Dr. Karl Adam (Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte. Herausgegeben von Dr. A. Ehrhard und Dr. J. P. Kirsch. XIV. Band, 1. Heft). 8° (X u. 168 S.) Paderborn 1917, Schöningh. *M* 6.—

Wie die übrigen Sakramente, so ist auch die Buße in ihren von Christus angeordneten wesentlichen Stücken unveränderlich. Sie besteht von alters her in einem Prozesse, dem sich jeder Getaufte, der sich einer schweren Sünde schuldig gemacht, vor dem mit göttlicher Gewalt ausgerüsteten kirchlichen Gerichte zu unterziehen hat und der seinen krönenden Abschluß in der Versöhnung mit Gott und der Kirche findet. Ob sich der Sünder von selbst oder nur gezwungen dem Gerichte stellt, ist für das Wesen der Buße belanglos, wenn er sich nur nachträglich für schuldig bekennt. Ebensowenig ändert sich das Wesen des Prozesses, wenn die vom Richter auferlegten Bußwerke vor oder wenn sie erst nach dem abschließenden Urteilsspruche geleistet werden. Ob diese Bußwerke oder sogar die Anklage ganz im geheimen oder aber öffentlich vor der ganzen Gläubigengemeinde geschehen, bedeutet wohl einen gewichtigen Unterschied für unser Gefühl, berührt aber das innere Wesen der sakramentalen Buße nicht im mindesten. In all diesen nebensächlichen Stücken können Änderungen eintreten und sind im Verlaufe der Geschichte auch wirklich eingetreten, ohne daß dadurch die von Christus eingesetzte Buße gefährdet worden wäre.

Bekanntlich hat sich der sakramentale Bußprozeß im christlichen Altertum nur selten in der schonenden Stille, wie wir es heute gewohnt sind, abgespielt. Abgesehen von dem Falle, daß ein Sünder sich auf dem Todbette zur Buße meldete, war das Bußverfahren ein öffentliches, sei es, daß auf ein geheimes Sündenbekenntnis hin oder nach einer Verurteilung durch die staatlichen Behörden oder infolge Anklage beim kirchlichen Richter von dritter Seite der Schuldige vor der versammelten Gläubigengemeinde gerügt oder einer öffentlichen Bußleistung unterworfen oder wenigstens, wie bei der Wiederaufnahme der Häretiker oder Schismatiker, durch öffentlichen Spruch mit Gott und der Kirche versöhnt wurde. In den seltenen Fällen, die schlimme Folgen nicht befürchten ließen, konnte das öffentlich zu leistende Bußwerk auch eine öffentliche Selbstanklage umfassen.

Wann begann man die öffentliche Buße in größerem Umfange durch die geheime zu ersetzen? Hünermann (Die Bußlehre des hl. Augustinus, Paderborn 1914; vgl. diese Zeitschrift 89 [1915] 571—573) war zum Ergebnis

gelangt, daß die äußere Gestaltung der Bußdisziplin zu Augustins Zeiten sich umwandelte; Augustinus sei Zeuge einer Periode, in welcher die öffentliche Buße im Verschwinden begriffen war. Unter den fachmännischen Beurteilungen der Hünermannschen Schrift mußte durch ihre Einläßlichkeit und namentlich durch die Neuheit ihrer Behauptungen vor allem jene die Aufmerksamkeit erregen, welche Dr. Karl Adam in der Theologischen Revue 14 (1915) 68—74 erscheinen ließ. Nach Adam war Augustinus nicht bloß Zeuge einer Periode, in welcher die öffentliche Bußdisziplin im Verschwinden war, sondern geradezu der eigentliche Schöpfer und Wegebereiter einer innerkirchlichen und damit privaten Buße. Diese Besprechung ließ erkennen, daß Adam eine eigene größere Untersuchung über unsern Gegenstand in Arbeit hatte. In der Tat erschien sie unter dem oben genannten Titel, und laut dem Vorwort bemüht sie sich, „von Augustinus her sowohl nach vorwärts wie nach rückwärts Licht zu schaffen und im besondern den Nachweis zu führen, daß bei dem großen Kirchenlehrer von Hippo der entscheidende Einschnitt in der Bußentwicklung zu machen ist".

Wohl hatten schon früher einige Augustinusforscher, wie Schanz, Wolfsgruber, Portalié, bei Augustinus ein regelrechtes geheimes Bußverfahren erkennen wollen, während andere, wie Batiffol (Études d'hist.[5] 1901, 200), Boudinhon, Rottmanner, Rauschen, das ableugneten. Hünermann (S. 61) und nachträglich auch Batiffol (Revue du Clergé Français 89 [1917] 481—504) gaben die Möglichkeit einer Geheimbuße wenigstens für Ausnahmefälle zu.

Die Schwierigkeit der Untersuchung liegt in der Tatsache, daß sich vor Augustinus, abgesehen von der Krankenbuße, kein einziges klares Zeugnis für das Dasein einer sakramentalen Geheimbuße feststellen läßt, daß sodann Augustinus selbst des öftern ganz ausdrücklich und mit unmißverständlichen Worten nur eine Dreiteilung der Buße lehrt: 1. jene vor und in der Taufe für alle Sünden, nach der Taufe eine 2., nichtsakramentale durch das Vaterunsergebet, Almosen usw., meist für leichtere Sünden, und 3. eine für schwere Sünden, die öffentliche Kirchenbuße. Daneben aber hat er einige Aussprüche, die sich in diese Dreiteilung schlechterdings nicht einzufügen scheinen. So spricht er mehrmals davon, daß man einen schweren Sünder auch durch geheime Zurechtweisung gewinnen könne, entsprechend dem Worte des Herrn Matth. 18, 15 — auch ohne die öffentliche Kirchenbuße. Diese Art der Sündenvergebung muß in Hippo sogar ziemlich oft in Anwendung gekommen sein. Die Frage ist nun, ob sie eine sakramentale oder, wie Hünermann mit den meisten Autoritäten festhielt, eine „außersakramentale" war. An diesem Punkte setzt die Untersuchung Adams ein.

Augustinus spricht sich darüber an keiner Einzelstelle mit hinreichender Klarheit aus. Daher die ganz verschiedenen Auffassungen der Augustinusforscher. Adam sagt nun, auch diese geheime Zurechtweisung sei im Sinne Augustins sakramental gewesen, und er sucht diese Behauptung aus der allgemeinen Sünden- und Bußlehre Augustins, wonach ihm eine nicht durch die Kirche erteilte Sündenvergebung für unmöglich galt, zu erschließen. Indem dann noch einige zeitlich getrennte Aussprüche des Heiligen ergänzend zusammengestellt werden, kommt Adam zu seinem Ergebnis (S. 132—139).

Eine ruhige Überprüfung der Adamschen Beweise berechtigt zu folgendem Urteil: Wenn Augustinus seinen eigenen Lehren und Grundsätzen über Sünde und Vergebung folgerichtig treu blieb, dann allerdings war ihm die geheime Zurechtweisung (mit dem abschließenden Gebete des Bischofs) im selben Sinne sakramental wie die öffentliche Buße. Eine unbedingte Zustimmung zur Adamschen Behauptung wird namentlich durch den Umstand erschwert, daß sich Augustin in einzelnen Teilen seiner Bußlehre anerkanntermaßen nicht treu blieb. Wie Adam selber gesteht (S. 164), wollen sich manche Stücke der augustinischen Bußlehre nicht in den Rahmen seiner Gesamtbetrachtung einfügen. So seine Lehre, daß jede Beleidigung des Nächsten, und sei sie selbst schwerer Art, durch das brüderliche Vergeben getilgt werde; daß selbst schwere Gedankensünden durch die Kraft der fünften Vaterunserbitte Nachlaß finden und daß es eine gewisse, freilich nicht genau feststellbare Art von schweren Sünden gebe, welche durch die Fürbitte heiliger Freunde, die während ihres irdischen Lebens durch Almosen verpflichtet wurden, Vergebung erlange.

Anderseits hat Adam die große Schwierigkeit, wie Augustinus neben der so oft betonten Dreiheit der ordentlichen Sündenvergebung noch eine vierte gekannt und angeordnet haben könne, glücklich gelöst, indem er (S. 138—148) nachzuweisen vermag, daß Augustinus in der geheimen Rüge nicht etwa eine neue Bußform neben der alten, sondern nur die abgekürzte alte kirchliche Buße selbst gesehen hat. Einen schönen Beweis liefert ihm Augustinus, indem er selbst die Buße, zu welcher er den eingekerkerten und zum Tode verurteilten Marzellinus anleiten wollte, eine Buße, die unter den gegebenen Umständen nur eine ganz geheime sein konnte, mit dem Namen der öffentlichen Buße (maior et insignior poenitentia) belegt.

Tatsächlich unterwarf der Bischof von Hippo der öffentlichen Kirchenbuße nur die öffentlichen Sünden, und als solche galten ihm jene, die entweder gerichtlich nachgewiesen oder durch die Begleitumstände, namentlich durch gewohnheitsmäßige Wiederholung, zur allgemeinen Kenntnis gelangt waren (S. 140). Alle andern Sünden unterstanden in Hippo nur mehr der geheimen Buße gemäß dem Grundsatze: „Was vor allen gesündigt wird, muß auch vor allen gerügt werden; was im geheimen gesündigt wird, muß auch im geheimen gerügt werden" (Sermo 82, 7, 10).

Daß Augustinus zu einer solchen Umänderung der Kirchenbuße kam, erklärt sich aus dem damals äußerst fühlbar gewordenen Bedürfnis, die Öffentlichkeit des Bußprozesses zu beschränken; gab es doch nach dem Zeugnis der Heiligen nicht wenige Christen, die lieber in ihren Sünden hinlebten und hinstarben, als daß sie sich der schweren öffentlichen Buße unterzogen hätten. Augustin konnte aber auch unter Wahrung aller Wesensteile des sakramentalen Bußverfahrens die Öffentlichkeit einschränken, ja ganz beseitigen. Die sakramentale Buße der Sterbenden bot ihm hierfür nicht nur ein Beispiel; der Streit mit den Donatisten, die alles Heil der Kirche von der Exkommunikation der Sünder erwarteten, führte ihn auch zur Erkenntnis, daß nicht so sehr der Ausschluß von der Kirche, als vielmehr die innerhalb der Gläubigengemeinschaft sich vollziehende Buße die Seelenwunden zu

heilen und den Sündenerlaß zu bewirken berufen war. Die Ausführungen Adams über diese Kenntniswandlung Augustins (S. 75—118) gehören zu den dankenswertesten seiner Untersuchung. Es muß zugegeben werden, daß dadurch die Grundbehauptung, Augustinus sei der Wegebereiter der geheimen sakramentalen Buße geworden, auch an innerer Wahrscheinlichkeit erheblich gewinnt.

Der große Umschwung in der kirchlichen Bußdisziplin scheint also nicht durch die römische, sondern durch die afrikanische Kirche herbeigeführt zu sein. Ein Grund zur Verwunderung ist das nicht; denn in jenen Jahrhunderten, wo noch manches im Fließen und Werden war, gingen mehr denn einmal wohltätige, auch wichtige Änderungen von Einzelkirchen aus. Es genügte, daß dann nachher die römische Kirche dieselben übernahm und so stillschweigend billigte, um ihre Rechtmäßigkeit zu bedingen. **Johannes Bapt. Umberg** S. J.

Ordensgeschichte.

1. Der heilige Benedikt. Ein Charakterbild gezeichnet von Ildefons Herwegen, Abt von Maria-Laach. kl. 4° (VIII u. 156 S.) Düsseldorf 1917, Schwann. Geb. *M* 6.50
2. Maria-Laach. Benediktinisches Klosterleben alter und neuer Zeit. Von P. Adalbert Schippers O. S. B. 8° (90 S.) Düsseldorf 1917, Schwann. *M* 3.50

1. Den kühnen Plan, uns das Bild der Persönlichkeit des hl. Benedikt nach modernen Grundsätzen zu entwerfen, hat Abt Ildefons Herwegen in vorbildlicher Weise durchgeführt. Die Schwierigkeit der Aufgabe wird man ermessen können, wenn man die Spärlichkeit der geschichtlichen Quellen und den gänzlichen Mangel brauchbarer Vorarbeiten bedenkt. Als einzige biographische Quelle kommt das zweite Buch der „Dialoge" Gregors d. Gr. in Betracht. Aber ganz abgesehen davon, daß diese Quelle auf die Wundertaten des Heiligen mehr Gewicht legt als wir, die wir die Größe Benedikts viel lieber aus seinem großen Werk erschließen als aus seinen Wundern, fällt für die Erkenntnis der menschlichen Persönlichkeit des Heiligen wenig ab, und nur ganz gelegentlich und unabsichtlich fallen Bemerkungen, die dem Psychologen Anhaltspunkte bieten können. So bleibt diesem nur als einzige ergiebigere Quelle das Werk des Heiligen selbst, seine Regula. Aber nur ein tiefdringender Geist durfte es wagen, die psychologischen Momente aus den oft nüchternen und einfachen Worten ausfindig zu machen und die Handschrift, nicht die materielle, sondern die geistige, nach ihren seelischen Charakterzügen zu durchforschen. Es bedarf ferner eines geschulten historischen Sinnes, um die geistige Verwandtschaft benediktinischer Gedanken mit der Gedankenwelt der Vor- und Umzeit zu empfinden und andern begreiflich zu machen. Abt Ildefons Herwegen besitzt diesen historischen und psychologischen Scharfsinn in hohem Maße, und darum ist sein Buch auch so originell geworden wie kein zweites in der ganzen Benediktus-Literatur. — Wenn der Verfasser gegen Ende des Buches den Geist des hl. Benedikt, das, was seiner Seele ihre Eigenart gab, in die Worte zusammenfaßt: „Der harmonische Ausgleich zwischen Kraft und

Milde, Gesetz und Freiheit, Natur und Gnade, objektiver Norm und individuellem Leben — die Verbindung der virtus romana mit der caritas christiana", was alles zusammen den Frieden, die benediktinische pax gebiert, so ist das nur die Schlußrechnung all der Aktivposten an persönlichen Zügen, die er im Verlauf des Werkes aus den Worten der „Regel" buchen konnte. In Benedikt hat die ganze Trefflichkeit des altrömischen Charakters die letzte Nachblüte erlebt: ein scharfer, mehr praktischer als philosophisch-spekulativer Verstand, ein entschlossener, hochstrebender Wille, ein feuriges, bis zum Cholerischen sich steigerndes Temperament, ein im übrigen gemäßigtes Gefühlsleben, eine bildschwache, für künstlerische Tätigkeit nicht geschaffene Phantasie, der römische Rassenzug der gravitas, sabinische Sittenstrenge — das war die natürliche Grundlage, auf der die göttliche Gnade, alles Scharfe und Harte mildernd, ihr herrliches Gebäude errichtete. „Aus diesem Einschlag der Milde in die kraftvolle, energische Persönlichkeit Benedikts leitet sich seine ernst-zarte Seelenstimmung ab, die man wohl als altchristlich-römisches Gemüt bezeichnen darf. Es ist jene Seelengröße und Seelentiefe, die, verbunden mit der Klarheit des Geistes, etwas kühl-Sonnenhaftes hat, im Gegensatz zum Italiener — etwa einem hl. Franziskus —, bei dem sie, einseitig aus dem Gefühl quellend, warm-sonnig, fast weicher Temperatur ist." Mit solchen Anlagen ausgestattet, war Benedikt der rechte Mann, um einerseits die morgenländische Religiosität mit ihrer leichten Reizbarkeit und ihrer natürlichen Anlage zu Wucherungen unter das stramme Joch eines organisierenden, Form und Gestalt gebenden Prinzips, das mit scharfer Kritik alles Exotische ausscheidet, zu beugen und sie erst so für ein religiöses Gemeinschaftswesen brauchbar zu gestalten, anderseits den Geist seines Ordens auch der nüchterner veranlagten germanischen Rasse assimilierbar zu machen, bei der seine geistigen Nachkommen nach dem Plane der Vorsehung so Gewaltiges leisten sollten. „Der letzte Römer", wie der Verfasser den hl. Benedikt so schön nennt, mochte sich die Erneuerung des römischen Imperiums, durchtränkt mit christlichem Geiste, als Ideal geträumt haben und seine Jünger als stille Apostel in diesem Reich. Es sollte anders kommen: ohne es zu wollen, mußte St. Benedikt wie der Patriarch Isaak den Jakob segnen und nicht den Esau, dem er seinen Erbsegen zugedacht hatte. — Die „Regel" des hl. Benedikt ist nicht eine aprioristische Konstruktion, sondern das Ergebnis seiner religiösen Erlebnisse. „Der heilige Mann konnte nicht anders lehren, als er selbst lebte", sagte schon Gregor d. Gr. von ihm. Darum seine Zurückhaltung bezüglich des fervor novitius, der Gefühlsseligkeit der Anfänger, bezüglich der höheren Stufen des geistlichen Lebens. Auf die Beschauung deutet er nur hin als den Gipfel der Vollkommenheit, widmet im übrigen sein Regelbuch der Sittenbekehrung, dem klösterlichen Tugendwandel. „Er wollte kein Schwelgen in Idealen, das ohne gediegene Charakterbildung zum Selbstbetrug wird . . ., er wollte vielmehr den Mönch zur sittlichen Arbeit an sich selbst anhalten und so ein tiefgründiges Innenleben schaffen, das durch stets zunehmende Reinheit des Herzens zu hochstrebender Gottesliebe aufblüht." Die vom Glauben erleuchtete Vernunft, nicht das vom Glauben durchwärmte Gemüt bildet das Fundament seiner „Regel", denn dieses letztere ist subjektiv, abhängig vom Wehen des Heiligen Geistes und läßt

sich nicht in Regeln fassen. Darum die echt römisch-juridische Denkweise des Heiligen. Ferner: „Dem hl. Benedikt, dem Römer, blieb es vorbehalten, die ganze Verfassung seiner Mönchsgenossenschaft klar und bestimmt auf den Begriff der paternitas aufzubauen." Darum der Familiengeist, der die Glieder der Mönchsfamilie unter der väterlichen Gewalt des Abtes einigt, und aus diesem Familiengeist folgend die stabilitas loci und das Familiengebet, die Liturgie. Wiederum zeigt sich der Römer in dem Begriff des Kriegsdienstes, wie er das Verhältnis seiner Jünger zu Gott nennt, ein Begriff, den später der hl. Ignatius wieder zu besonderer Bedeutung brachte. Noch etwas anderes erinnert an den späteren Ordensstifter: „die christozentrische Lebensauffassung", mag sie bei Benedikt einem andern Ordenszweck entsprechend auch anders gefärbt sein. — Ich muß abbrechen, sonst komme ich noch in Versuchung, das ganze Werk auszuschreiben, das der Anregungen so viele beut wie selten eines. Der Verlag hat dem Buch eine Ausstattung gegeben, wie sie dem großen Heiligen, seinem edeln, treuen Maria-Laacher Sachwalter und dem kunstsinnigen Benediktinerorden geziemt. Titelköpfe, Schlußstücke und Vollbilder, darunter manche treffliche Arbeit, hat die junge Kunstschule des Klosters am See beigesteuert.

2. Der als Kunsthistoriker rühmlich bekannte Verfasser, der uns früher schon das schöne Buch „Maria-Laach und die Kunst im 12. und 13. Jahrhundert" geschenkt hat, möchte dieses vornehm gekleidete Büchlein in weitere Kreise schicken, um ihnen die Geschichte des altehrwürdigen Klosters zu erzählen und ein wichtiges Stück benediktinischer Kultur vor Augen zu stellen. Anlaß bot ihm der 25jährige Gedenktag des Einzugs der Beuroner Kongregation in Maria-Laach. — In der rauhen, aber doch vom milden Licht des Christentums bestrahlten Zeit mittelalterlichen Ritterlebens erstanden, wuchs die von der Abtei St. Maximilian bei Trier abgezweigte Klostergemeinde aus kleinen Anfängen heran, baute sich in 100jähriger unverdrossener Kleinarbeit ihr großartiges Münster und malte ihre herrlichen Bücher und Miniaturen, von denen uns der Verfasser eine Anzahl schönster Proben in Tafeln und Textzierstücken zeigt. An äußeren und inneren Bedrängnissen fehlte es nicht; trotzdem gelang es den wirtschaftlich so tüchtigen Mönchen, ihr Besitztum nicht nur durch alle Stürme hindurchzuretten, sondern noch weiter auszugestalten. Als einmal der innere Geist zu erschlaffen drohte, fand er seine Auffrischung durch den Anschluß Maria-Laachs an die Bursfelder Reform, die in den meisten rheinischen Benediktinerklöstern bereits Einzug gehalten hatte. 1802 schlug das Todesstündlein: die aus der Revolution geborne französische Republik hob das Kloster auf, nachdem es 700 Jahre lang sich als reichgesegnete Pflegstätte idealster Bestrebungen erwiesen hatte. Nun war es 60 Jahre lang still um den See. 1862 errichteten die Jesuiten in Maria-Laach ihr Studienkolleg, gründeten die bekannten „Stimmen", fielen aber bereits zehn Jahre später dem Kulturkampf zum Opfer; 1892 wurde sodann das Kloster seiner ursprünglichen Bestimmung wieder zurückgegeben. Wir alle sind Zeugen, welch üppiges religiöses, künstlerisches und wissenschaftliches Leben seitdem auf dem uralten Kulturboden aufsprießt zum Segen der Kirche und des deutschen Vaterlandes.

Josef Kreitmaier S. J.

Luther-Literatur.

1. Luther in Vergangenheit und Gegenwart (Bücher der Stunde, Heft 8/9). Von Franz Bichler. 16° (240 S.) Regensburg 1918, Pustet.
2. Lutherstudien zur vierten Jahrhundertfeier der Reformation, veröffentlicht von den Mitarbeitern der Weimarer Lutherausgabe. gr. 8° (285 S.) Weimar 1917, H. Böhlaus Nachf. *M* 12.—
3. Lutherana. Lutherheft der „Theologischen Studien und Kritiken" zum 31. Oktober 1917. (Heft 3 u. 4 der Zeitschrift.) 8° Gotha 1917, Perthes.
4. Das Gotteserlebnis der Reformation (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. Band 20, Heft 3.) Von H. Mandel. 8° Gütersloh 1916. *M* 1.20
5. Luther und die communio sanctorum. Von M. Rade. 8° (15 S.) Berlin 1917, Deutsche Landbuchhandlung. 60 *Pf.*

1. Mit wahrer Freude kann ich das eben jetzt von der österreichischen Donau gekommene kleine Lutherbüchlein des Pustetschen Verlags zur Anzeige bringen. Es ist ein Genuß, diese in gedankenvoller Kürze, aber klar und scharf gezeichneten Bilder aus Luthers äußerer und innerer Geschichte und die schwerwiegenden Worte des Schriftchens über die Gegenwart an sich vorübergehen zu lassen. Eine solche, das Historische und das Prinzipielle zusammenfassende Darstellung für große Kreise, die versöhnlich und zugleich festen, bewußten Tones in edlem Stile die katholische Auffassung vertritt, war eine dringende Notwendigkeit nach all den fraglichen und feindseligen Leistungen auf der andern Seite zur Zeit des verflossenen Jubiläums Luthers und seiner Reformation. Ein wahres „Buch der Stunde" hat uns Franz Bichler von Linz geschenkt. Seine lebendigen und anziehenden, auf gründlichen Studien beruhenden Blätter sind berufen, den allerweitesten Rundgang durch die katholischen Kreise zu machen. Sie werden ohne Zweifel ebenso über zahlreiche protestantische Schwellen dringen, die vorurteilsfrei und wohlmeinend genug sind, ihnen Aufnahme zu verstatten.

In drei Kapiteln malt das Büchlein den Urheber der beklagenswerten Kirchenspaltung, wie er in Wirklichkeit und nicht in der Legende vor dem Betrachter laut seinen eigenen Schriften dasteht. Der Pinsel wird mit realistischer Kunst, wenn auch mit schonendem Feingefühl geführt. Zwei weitere Kapitel schildern Luthers „schwankende Geltung" in der Zeit von seinem Tode bis zur Gegenwart und dann die Wiedererweckung und nationale Umformung seiner Gestalt im vergangenen Lutherjahre, um mit wohlabgewogenen Worten über den Burgfrieden und die Zukunft zu schließen. Am Ende stehen zehn Seiten Anmerkungen mit den Belegstellen. Beim „nationalen" Luther der Gegenwart hätten die Schriften von H. v. Schubert, „Luther und seine lieben Deutschen", und von E. Fuchs, „Luthers deutsche Sendung" berücksichtigt werden sollen. Verhältnismäßig lang verweilt die Darstellung bei der Frage: „Wie kam Luther zum Bruche mit seiner Kirche?" (S. 29 ff.) Aber die Umständlichkeit kann bei diesem Punkte entschuldigt werden mit der Aktualität der Frage, die eben jetzt, infolge

der neuen Entdeckungen und der lebhaften Behandlung von protestantischer Seite, im Flusse steht. Auch werden hier die grellen Mißstände in dem damaligen kirchlichen und sozialen Leben eingehend und ohne Verschleierung hereingezogen.

„Viele andere seines Standes", sagt Bichler von dem ehemaligen Mönche und Priester, „kamen zum Bruche mit dem katholischen Glauben, weil die Gelübde, besonders das Keuschheitsgelübde, sie drückten. Das ist bei Luther nicht nachweislich, vielmehr geht das Gegenteil (ein gewisser spiritualistischer Einschlag seines Charakters) aus der Römerbriefauslegung wie aus andern Texten hervor. Grisar nimmt den Mönch mit Recht gegen den Vorwurf sittlicher Verrottung in Schutz" (S. 38). Nicht nur bei der Schilderung dieser Zeit seiner inneren Krise, sondern durchgehend schöpft die Arbeit aus meinem Lutherwerke, und zwar mit allzugewissenhafter, allzulobender Hervorhebung der Quelle. Ich kann mich nur freuen, daß die gleichwohl sehr selbständige Schrift sozusagen eine Vorrede zu meinen drei Bänden bildet; aber auch daß sie bei ihrem geringen Umfang weit entfernt ist, mir die Möglichkeit zu nehmen, etwa später einmal meinen „Luther" in ansehnlich kürzerer Form und bereicherter Neubearbeitung vorzulegen.

„Das Studium der pathologischen Anlage des rätselhaften Mannes ist eine dringliche Notwendigkeit für seine Lebensbeschreibung." So Bichler S. 154, gleichfalls im Anschluß an meine pathologischen Ausführungen (Bd. III, Kap. 36, „Nachtseiten des Seelenlebens"). Es ist zu wünschen, daß er seine ebd. angekündigte Absicht näherer Behandlung dieses Themas in einer eigenen Schrift mit gleicher Diskretion, wie die, welche aus vorliegendem Buche spricht, zur Ausführung bringe.

2. In der protestantischen Literatur zur Lutherfeier von 1917 nimmt die Sammlung der Aufsätze von Mitarbeitern der Weimarer Lutherausgabe den ersten Platz ein. Wer dem Schwall der Lobreden auf Luther in den vielen Lebensbildern und Gelegenheitsreden näher gekommen ist, atmet wirklich auf, wenn er eine ernste Zusammenstellung wissenschaftlicher Abhandlungen, wie diese, welche unsere Kenntnisse in sachlicher Form vorwärts bringen, in die Hand nimmt. In vorliegender Sammlung werden Fragen behandelt, die mit der neuen Weimarer Veröffentlichung der Werke Luthers in Verbindung stehen. Die Weimarer Studien sind teils Vorarbeiten, teils Ergänzungen zu den bereits bis zur Zahl von 62 vorgeschrittenen Bänden der genannten Ausgabe (Preis der Bände geb. *M* 1720.—). Die im Jahre 1883 beim 400jährigen Geburtsgedächtnis Luthers ins Leben getretene Unternehmung der Ausgabe hätte nach dem ursprünglichen Plan zur Feier von 1917 abgeschlossen sein sollen. Da dieses Ziel wegen Erweiterung der Bandreihe nicht erreicht werden konnte, so ließ zum jüngsten Lutherjubiläum der Vorsitzende der Lutherkommission, Oberkonsistorialrat G. Kawerau zu Berlin, unter Beihilfe von O. Albrecht zu Naumburg a. S. die „Lutherstudien" eintreten.

Kawerau bringt in denselben an der Spitze eindringende literarische und bibliographische Untersuchungen zu der von ihm beabsichtigten Ausgabe der Lutherschen Briefe. Albrecht legt ausführliche und interessante Mitteilungen über die

Vorgeschichte der Weimarer Ausgabe, die zuerst wegen der hohen Unterstützungen „Hohenzollern-Ausgabe" heißen sollte, vor. Danach handelt der Germanist der Ausgabe Oskar Brenner über Luthers Handschrift im Lichte der deutschen Schriftentwicklung und über eine seiner Redewendungen. Wichtiger ist die folgende Untersuchung von W. Lucke zu der von ihm übernommenen Ausgabe von Luthers Liedern. Er bekämpft erfolgreich die bisher mit allzugroßem Vertrauen aufgenommenen Angaben von F. Spitta über die Entstehung und Zeitfolge der Lieder. Vom Hauptliede „Ein feste Burg" stellt er fest, daß es zwischen 1526 und Frühjahr 1528 anzusetzen ist. Er will über den Anstoß zur Abfassung nicht entscheiden. Aber die besten Gründe hat die Annahme für sich, welche das Trutzlied infolge der damaligen äußeren Gefahren des Luthertums und der inneren Nöte seines Gründers als eine große seelische Reaktion desselben entstehen läßt (s. Grisar, Luther II 289 f. 466 f.).

Die Abhandlung von W. Köhler „Zum Abendmahlstreite zwischen Luther und Zwingli" legt in anziehender Form manches Neue vor, besonders über die ersten Beziehungen Zwinglis zu Luther und umgekehrt. Doch scheint die Parteinahme für Zwinglis Leugnung der Gegenwart Christi im Sakrament einigermaßen mitzuwirken, wenn der ehemalige Gießener und jetzige Züricher Professor die Schweizer Religionspartei, bei ihrem Eintritt wenigstens in die Tragödie des heftigen Streites, mit der Berufung auf die Unklarheit des Standpunktes Luthers in mancher Beziehung in Schutz nimmt. Zwingli und die Seinen hätten, sagt er, vor dem Streite Grund gehabt zu den von ihnen geäußerten Zweifeln über Luthers Festhalten an der Gegenwart Christi, sie hätten meinen dürfen, in ihm eine Stütze zu finden; Luther habe überall unter Entstellung nur bösen Willen bei seinen Gegnern finden wollen. Nun hatte sich doch der Wittenberger so klar zur wahren Gegenwart bekannt, daß zu Zürich kein Zweifel übrigbleiben konnte. Es liegt bei den Zwinglianern in dieser Angelegenheit mehr Belastendes vor als bloß die leise „Taktik", die Köhler zugibt. Sie suchten anfänglich an dem großen Namen Luthers unter Entstellungen eine vorteilhafte Deckung. So erklärt sich auch besser der Zorn des Gewaltigen. Allerdings bot Luthers Abendmahlslehre große Blößen dar. Er entnervte seine eigene, auf Grund der Bibel und der alten Kirchentradition festgehaltene Gegenwartslehre durch die hartnäckige Leugnung der Wesensverwandlung (Transsubstantiation) und des Meßopfers ebenso, wie durch die Erklärung des Sakraments für ein Zeichen, das bloß den Glauben, nämlich den bekannten Vertrauensglauben, beleben sollte. Jedoch immer war ihm die Realpräsenz zum mindesten „stillschweigende Voraussetzung" (S. 129). Unverständlich ist der Satz Köhlers S. 134: „Die Spitze dieser Abendmahlslehre (Bugenhagens) richtete sich nur gegen die Katholiken, gegen den mechanisch-automatischen Sakramentsgenuß ohne Glauben." Lehrte die alte Kirche einen Genuß ohne Glauben?

Auf die übrigen Abhandlungen können wir hier nicht näher eingehen. E. Kroker prüft die Quelle einer alten Überlieferung über Luthers Werbung um Katharina v. Bora, O. Clemen berichtet über den Besuch eines Kurländers an Luthers

Grab 1785, Georg Buchwald bringt Neues zu Luthers Reisen aus den Predigtnachschriften, F. Cohrs untersucht die Entstehungsgeschichte von Luthers Genesisvorlesung und seiner Schrift „Von den Conciliis" auf Grund der Tischreden, A. Freitag den Anteil Veit Dietrichs an der Lutherüberlieferung, O. Reichert den Anteil von Georg Rörer an derselben mit Bezug auf die Revision des deutschen Neuen Testamentes. Er weist die Bibel von 1546 als Lutherische Normalbibel nach gegenüber der nicht gleich vorzüglichen Ausgabe von 1545. E. Thiel mustert kritisch die noch vorhandenen Originalhandschriften Luthers, und J. Luther, ein Abkömmling eines Bruders Luthers und geschätzter Bibliograph der Weimarer Ausgabe, stellt den „Wittenberger Buchdruck in seinem Übergang zur Reformationspresse" dar. Den Schluß bildet der Brief des Kardinals Giovanni Salviati vom 12. November 1539 über eine angeblich „von seiten der Kurie geplante Ernennung Luthers zum Kardinal", mitgeteilt vom Leiter der Weimarer Ausgabe K. Drescher. Gegen Dreschers Vorschlag, das Datum in 1519 zu ändern, ist wegen bestimmter aus dem Brief sich ergebender Gründe das klar geschriebene Jahr 1539 festzuhalten. Der ungeheuerliche Gedanke einer Köderung Luthers durch die Purpurverleihung wird darin ablehnend erörtert; aber eine „von seiten der Kurie geplante Ernennung" ergibt sich aus dem Briefe mit nichten. Es handelt sich um einen von anderer nicht näher bezeichneten Seite aufgetretenen Gedanken, vielleicht gar um eine Mystifikation, welcher der gutmütige Kardinal mit seiner lebhaften Abwehr unverdiente Wichtigkeit beimißt.

3. Mehrere theologische Zeitschriften des deutschen Protestantismus haben ebenfalls zur Jubiläumsfeier Lutherhefte herausgegeben, indem sie die Lieferungen vom Schlusse des vorigen Jahres zum Drucke von Lutherarbeiten benutzten; so das Archiv für Reformationsgeschichte, die Zeitschrift für Kirchengeschichte und die oben angezeigten Theologischen Studien und Kritiken. Neben Minderwertigem ist dabei manches Brauchbare zutage gefördert worden.

Verdienstlich sind in dem Lutherana-Heft der Studien und Kritiken die Untersuchungen von Friedr. Loofs über die Frage, wann zuerst die Bezeichnung des lutherschen Rechtfertigungsartikels als „Artikel der stehenden und fallenden Kirche" (stantis et cadentis ecclesiae) angewendet worden sei. Nach peinlicher Aufreihung aller einschlägigen Stellen findet er, der Ausdruck sei auf den Theologen der Orthodoxie Johann Gerhard († 1637) und auf Valentin Ernst Löscher († 1749) zurückzuführen. Luther selbst hat allerdings schon mancherlei anklingende Wendungen, besonders in seinen Schmalkaldischen Artikeln von 1536. Heute hat der Artikel bekanntlich bei den protestantischen Theologen seine Bedeutung verloren. Es folgen in Loofs' Abhandlung weiterhin Erörterungen darüber, was jener Ausdruck genau bedeute und wie Luther zu seiner Ansicht von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein gekommen sei. Pfarrer Adolf Risch, durch Studien über Luthers Bibelübersetzung bekannt, stellt in den Lutherana durch eine Arbeit über dessen Verdeutschung des Psalters Geschichte und Charakter dieses Werkes ans Licht. Luthers „Fähigkeit, seine Gedanken klar und packend auszudrücken", auch bei den schwierigsten Übertragungen, erfährt dabei eine neue

Bestätigung. Auf W. Walthers neues Werk „Luthers deutsche Bibel" (Berlin 1917) konnte dabei noch nicht Bezug genommen werden. Sehr bemerkenswert ist der von G. Krüger in Gießen für das nämliche Heft gelieferte kleine Beitrag über die Ausführungen Luthers aus der Zeit seiner Anfänge von der Natur der Ablässe, die einer seiner Predigten von 1516 einverleibt sind. Die im wesentlichen noch ganz katholischen Darlegungen (s. Grisar, Luther I² 263 f.) werden nach Vorgang von Fritz Hermann als eine eigene, „die Vorbereitung zu Luthers Thesen begleitende Niederschrift" festgestellt und in einer neuen Ausgabe beigedruckt.

Mit Übergehung der drei Aufsätze von O. Albrecht, A. V. Müller und G. Kawerau kommen wir zu dem einzig noch übrigen Beitrag von P. Kalkoff in Breslau, „Das unechte Breve Hadrians VI. an den Kurfürsten von Sachsen, eine Flugschrift Hochstratens". Nach Kalkoffs zuversichtlicher Hypothese wäre die ungeschlachte und beleidigende Fälschung von dem berühmten und streitbaren Luthergegner, Dominikanerprior von Köln, verfaßt worden, um Kurfürst Friedrich den Weisen und die Leser des Machwerks gegen Luther aufzustacheln. Einen Beweis für seine Annahme hat Kalkoff nicht erbracht. Es kann ebensogut ein unbekannter literarischer Sonderling Verfasser sein. Kalkoffs Forderung, daß man ihm andernfalls einen andern unter den bekannten Gelehrten als Verfasser nachweisen müsse, ist unmethodisch und unberechtigt. Hochstraten hätte etwas Besseres zustande gebracht, wenn es darauf ankam; der eigentümlich rhetorische Ton des Breves ist nicht Art dieses Scholastikers; er hätte Sachsen und den Kurfürsten genauer gekannt und nicht, wie es ein solches Breve tun mußte, schädlich bei ihnen gewirkt; er würde auch nicht, als wollte er seine Nähe verraten, das Erzeugnis zu Köln haben drucken lassen. Der angebliche Anklang an andere Stellen von ihm ist nicht durchschlagend und kann auch von einem eifrigen Leser seiner Schriften herrühren. Kurz die Frage ist offen, wie früher, und gewinnt nichts durch die temperamentvollen Bezeichnungen, wie „Henker in der Kutte" (S. 248), die Kalkoff dem geachteten Prior beilegt, mit dessen Klosteramt dasjenige des Inquisitors für die rheinischen Kirchenprovinzen verbunden war. Was soll man aber zu dem Schluß der Abhandlung sagen: „Während sonst die Fälschung päpstlicher Briefe mit verschärfter Todesstrafe bedroht war, durfte er (Hochstraten) darauf rechnen, daß die Kurie in diesem Falle das Mittel als durch den Zweck entschuldigt ansehen würde" (S. 273)?

4. Bei Mandel macht es einen wohltuenden Eindruck auf den Leser, daß er „ernstes Christentum" will und daß er christliche Grundlehren, wie die vom dreieinigen Gott offen anerkennt. Er wendet sich gegen die bei der Reformationsfeier stark hervorgetretene Richtung des Protestantismus, welche „die Bedeutung der Reformation nicht in ihrem positiven religiösen Inhalt sucht, sondern in ihrer allgemeineren kulturgeschichtlichen Wirkung, in ihrem negativen Verhältnis zum Mittelalter, in der Befreiung von den Autoritäten des Katholizismus, in der Verselbständigung des Individuums und der Vorbereitung der Aufklärung" (s. S. 7). Auf die Frage: Was ist uns die Reformation? erteilt er aber eine sehr anspruchsvolle und entschieden abzulehnende Antwort. Sie ist nach

ihm nicht bloß eine Wiederherstellung der wahren Rechtfertigungs- und Heilslehre, sondern sie bedeutet vor allem „eine neue Gotteserkenntnis, ein neues Gotteserlebnis". Luther habe „Gott erlebt und erkannt"; er habe die wahre „Grundanschauung von Gott und Religion" eingeführt. Während nämlich die katholische Vergangenheit, so meint er, Gottes Dasein und Herrschaft aus der Schöpfung durch die Vernunft habe erkennen wollen, was unmöglich sei, seien wir durch Luther auf Grund seines eigenen „Gotteserlebnisses" belehrt worden, daß nur die innere Erfahrung uns von Gott gewiß mache, und daß man sich, wie er es in seinem Erlebnis getan, bis zur Selbstvernichtung Gott hingeben müsse; während ferner der gnädige und verzeihende Gott so gut wie unbekannt gewesen, habe der Mönch von Wittenberg diesen der Welt wieder entdeckt und gezeigt, daß seine Huld durch den Glauben allein, d. h. durch das bloße Glaubensvertrauen anzueignen sei; während endlich im katholischen System der Mensch, ohne Gnade Gottes nötig zu haben, „der Urheber und tragende Grund seines Heiles sei, verdanke man dem Gotteserlebnis Luthers die Erkenntnis, daß vielmehr der Mensch „allein durch Gottes Gnade wieder aufgerichtet wird" (S. 23).

Wir haben, um dieses zunächst zu betonen, kaum je auf so wenig Seiten so viele Beweise von bedauerlicher Mißkenntnis der katholischen Lehre in Vergangenheit und Gegenwart gefunden. Gegen die irrige Auffassung des Rostocker Theologen von der Abwesenheit der Gnade in der katholischen Dogmatik erhob schon sein Züricher Kollege W. Köhler Beschwerde in einer kurzen Anzeige des Buches in der Theologischen Rundschau (1917 Juni, S. 161): Der katholischen Lehre, in der Luther aufgewachsen, sagt Köhler, habe die Gnade nicht gefehlt; es liege zutage, daß unsere Kirche die Faktoren Gott und Mensch „im Heilsprozeß im Zusammenhang schaue", nicht aber nach Mandel Gott nur als einen „Anhang zum persönlichen Leben" auffasse. Wir fügen bei: Der „gnädige und verzeihende Gott", den Luther entdeckt haben soll, streckte ihm aus all den alten Gebeten der kirchlichen Liturgie, die er als Mönch und Priester verrichtete, die sichtbaren Arme entgegen. Und das Gotteserlebnis, wonach die innere Erfahrung, aber keine äußeren Beweise von Gott vergewissern? Luther selbst erkennt genau in der Zeit, wo er das Gotteserlebnis gehabt haben müßte, bei Abfassung seiner vor Kurzem veröffentlichten Erklärung zum Römerbrief, im Anschluß an die ausdrucksvolle Stelle Pauli 1, 20 die biblische Wahrheit an, daß „das Unsichtbare an Gott in den erschaffenen Dingen erkennbar und sichtbar ist, nämlich seine ewige Kraft und Gottheit" (Ausg. des Römerbriefkommentars von J. Ficker, 1908, S. 10). Aber wie Mandel kaum eine katholische Religionslehre zu seinem Unterricht geöffnet hat, so scheint er auch dieses für Luthers Entwicklungsgeschichte grundlegend wichtige Werk aus dessen Frühzeit nicht benutzt zu haben, wenigstens sieht man nirgends eine Beziehung darauf. Luther preist darin allerdings die vollste Hingabe an Gott, als echte „Kreuztheologie", jedoch in falschen und übertriebenen Tönen, nämlich mit dem Wunsch der Rückkehr zum reinen Nichts und der Bereitheit zur Hölle, als wäre beides eine ideale Erhebung der Seele (s. Grisar, Luther I² 134 ff. 153 ff.). Die gesunde Mystik des Mittelalters lehrte eine bessere

Unterwerfung unter Gott und eine „Kreuztheologie" ohne solche nebelhafte „Erfahrungen" und „Erlebnisse".

Es fehlt in den für das Luthertum wohlgemeinten Ausführungen Mandels an historischer Kenntnis. Auch Klarheit und Nüchternheit werden vermißt. Die Ideen von Kant, Schleiermacher, Baader und einseitigen Mystikern („deutsche Mystik", sagt er), die er in seine Schrift zur Bestätigung des „Gotteserlebnisses", von dem die Zukunft zehren soll, hineingearbeitet hat, haben bei ihm nicht die Durchsichtigkeit der Gedanken und der Form gefördert, noch weniger die Zuverlässigkeit des Resultates. Das Buch ist mit seinem tragischen Charakter bezeichnend für viele andere aus dem positiven Protestantismus hervorgegangenen Schriften zur Jubelfeier der Reformation.

5. Der Marburger Theologieprofessor Rade, Schriftleiter der linksstehenden „Christlichen Welt", behandelt in seiner Schrift kurz die „Gemeinschaft der Heiligen", oder vielmehr die der lebenden Christen. Er fühlt beim Blicke auf den gegenwärtigen Protestantismus, gleich vielen seiner Konfessionsgenossen, lebhaft die religiöse Forderung: „Die wesentliche Gemeinschaft der Christen untereinander muß ganz anders in unser christliches Bewußtsein, in unser Glauben, Hoffen und Beten herein: ut omnes unum". Er möchte es als Frucht der Reformationsfeier erleben, daß „das Prinzip der religiösen und sittlichen Solidarität wieder lebendig und fruchtbar" werde (S. 14). Gerne heben wir die freundliche Stimmung hervor, mit der er beim Ausdruck dieser „Forderung und Sehnsucht" „die katholischen Brüder grüßt". Fragt der Leser ihn aber, wie er sich jene Solidarität, seine communio sanctorum denkt, so läßt er ihn im Unklaren. Er führt nur schöne Stellen aus Luther an, in denen die Rede ist vom Leibe Christi, den die Gläubigen bilden, von der gegenseitigen Förderung durch Liebe, gutes Beispiel, Gebet usw. Statt der einheitlichen Lehre, die Luther verlangt, will er christliche Freiheit, statt der Orthodoxie Koinodoxie, eine ungefähre, unverbindliche Gemeinsamkeit.

Es ist aber auch wirklich schwer, im Gefolge Luthers von „Gemeinschaft der Heiligen" zu reden, so sehr man diesen Begriff nach Rades Beispiel verengen mag. Luther hat den apostolischen Glaubensartikel von der Gemeinschaft der Heiligen aus dem Credo entfernt, indem er ihm einen ganz andern Sinn gab; er stellte ihn nur als gleichinhaltliche Glosse zu dem vorausgehenden Artikel von der Kirche hin; er sei „eine Auslegung", sagt er, „da jemand hat wollen deuten, was die christliche Kirche heiße" (Werke, Weimarer Ausg. 30 I S. 189, Erlanger Ausg. 21 S. 102). Die christliche Kirche aber ist nach ihm bekanntlich kein sichtbares Reich Gottes unter Leitung eines Stellvertreters Christi, keine Herde unter dem göttlich bestellten Hirten, sondern im wesentlichen die unsichtbare Gemeinschaft der wahren Gläubigen, die Gott allein kennt. Rade weiß natürlich recht gut, daß Luther die engen übernatürlichen Bindemittel des Vereins der Christusgläubigen, deren sich die katholische Kirche rühmt, nicht anerkennt: neben ihrem Lehrgesetz und den sieben Sakramenten den gemeinsamen Schatz der guten Werke mit ihrer Verdienstlichkeit. Welches Band der Einheit ist uns allein das

gemeinsame, von ihm so bitter angegriffene Meßopfer! Während ferner die katholische „Gemeinschaft der Heiligen" in ihrem eigentlichen Sinne zugleich ins Jenseits greift und mit der streitenden Kirche die leidende der Seelen im Fegfeuer und die triumphierende der Heiligen im Himmel zu einem hehren Bunde zusammenschließt, hat Luther das Fegefeuer bestritten und gegen die Verehrung und Anrufung der Heiligen die bekannt feindliche Stellung eingenommen. Was bleibt also nach seiner Auflösung des Kirchenbegriffs für die communio sanctorum übrig, und selbst für die Gemeinschaft unter den lebenden Gläubigen allein, die Rade im Auge hat? Der Verfasser weist auf die Abendmahlsfeier hin als eines der Bindemittel für die Angehörigen seiner Konfession; er tritt jedoch hier sofort in scharfen Gegensatz zu Luther, indem er diese Feier „von der Herrschaft des mysterium tremendum der Realpräsenz befreit" sehen will, um sie nur als ein allgemeines Bekenntnis der Christen zur Christenheit gelten zu lassen.

Es ist immerhin sehr bemerkenswert, daß die Frage der Gemeinschaft angeregt wird von einem der rührigsten Vertreter der modernen Richtung im Protestantismus, jener Richtung, die den Individualismus des frühen Luther und die dogmenlose Unabhängigkeit auf ihre Fahne schreibt. Rade hat im Sinne solcher geistigen Vereinigung auch ein Schriftchen über „Luthers Rechtfertigungsglauben" (Tübingen 1917) herausgegeben. Er hat ebenso in einem ansehnlichen Buche den ganzen „Luther in Worten aus seinen Werken" (Berlin 1917) darzustellen gesucht. Ob auf der positiven protestantischen Seite (von den Katholiken schweigen wir ganz) seine Bemühungen um eine zeitgemäße Erneuerung und um die Legitimierung seiner Strömung als des echten Protestantismus irgend einen Erfolg haben werden, lassen wir dahingestellt. Die bei ihm beliebte Vorführung von erhebenden Stellen Luthers, in denen dessen katholische Erinnerungen häufig stark nachklingen, könnte manchen Denkenden und Fühlenden veranlassen, nach den Quellen in der alten Kirche Umschau zu halten. Ein verletzender Mißton zwischen den versöhnlichen Blättern über die Gemeinschaft der Heiligen ist für uns der zweimal gebrauchte Ausdruck „polytheistisch" für die alte katholische Verehrung der Heiligen.

Hartmann Grisar S. J.

Religionspsychologie.

Einführung in die Religionspsychologie als Grundlage für Religionsphilosophie und Religionsgeschichte. Von Traugott Konstantin Oesterreich. gr. 8° (156 S.) Berlin 1917, Mittler & Sohn. *M* 5.—

Die bisherigen Einführungen in die Religionspsychologie entwarfen meist nur ein Programm und beschränkten sich auf allgemein methodische Fragen, was der jungen Wissenschaft oft zum Vorwurf gemacht wurde. In erfreulichem Gegensatz dazu geht nun Oesterreich an die Sache selbst heran. Allerdings widmet er dabei manchen Punkten, die in einer Einführung von Wichtigkeit sind, wenig Aufmerksamkeit. Von den 156 Seiten des Buches sind nur 20 den Fragen nach Ziel, Methode und Quellen eingeräumt.

Diese 20 Seiten bilden den ersten Teil des Buches, der vom Wesen der Religionspsychologie handelt. Ihre Aufgabe besteht nach Oesterreich in der psychologischen Analyse des religiösen Lebens auf allen Stufen seiner Entwicklung, in allen seinen Formen zum Zwecke der Feststellung typischer religiöser Erlebnisformen. Von der Religionsgeschichte unterscheidet sie sich hauptsächlich dadurch, daß sie es nicht wie diese mit bestimmten historischen Religiositäten zu tun hat, sondern mit den Grundformen des religiösen Lebens selbst. Ihre Probleme liegen sozusagen noch vor denen der historischen Religionswissenschaft. Nach einem Überblick über Entstehung und bisherigen Entwicklungsgang der Religionspsychologie beschäftigt sich Oesterreich mit ihrer Methode. Diese kann nicht experimenteller Art sein. Nur die deskriptiv-analytische Methode, wie sie bei allen neueren geisteswissenschaftlichen Forschungen angewendet wird, führt hier zum Ziele. Das Nachfühlen, Nacherleben, das Sichhineinversetzen in fremdes religiöses Leben ist der Ausgangspunkt, das Auffassen und Beschreiben der Spiegelbilder des fremden Seelenlebens, die wir im Nacherlebnis vor uns haben, und das Herausarbeiten von Typen ist der Schluß der Religionspsychologie. Kurz wird noch der Begriff und das Wesen der Religion erläutert: „Religiosität besteht in Lebensbeziehungen, das heißt in Gemüts- und Willensbeziehungen zu übermenschlichen Wesenheiten, die unter Umständen, aber nicht notwendig auch Gegenstand einer persönlichen Erfahrung sein können, auf jeden Fall aber als existierend anerkannt werden müssen" (S. 17) — eine Definition, die Oesterreich auf der nächsten Seite korrigiert, indem er die feindlichen Gemütsbeziehungen ausschließt.

Der zweite Teil behandelt die Formen der Offenbarung. Den Begriff Offenbarung nimmt der Verfasser nicht im theologischen Sinne; ihm ist Offenbarung „nichts anderes als ein Erfahren des Überweltlichen, das sich ausnahmsweise (im Sinne Oesterreichs aber nur vermeintlich) kundgibt" (S. 24). Die Formen der Offenbarung sind mannigfache. Das Überweltliche kann visionär erblickt oder es können Worte gehört werden, die als seine Aussprüche erscheinen; es kann aber auch in mehr innerlicher Weise seinen Eingang in die Wirklichkeit finden. Die Hauptformen dieser Offenbarungserlebnisse, die Visionen, die Glossolalie, die Inspiration des Denkens und der Schrift, die seelische Innenoffenbarung geht nun der Autor der Reihe nach durch. An der Hand hervorstechender Beispiele sucht er diese religiösen Erlebnisse uns nahe zu bringen, sie aufzuhellen und zu erklären. Er beschäftigt sich ausführlich mit den verschiedenen Arten der Visionen, der halluzinatorischen, imaginativen und intellektuellen Vision. In der Frage nach ihrer Realität nimmt er eine ablehnende Stellung ein. — Wertvolle Ausführungen bringt er bei der Besprechung der Glossolalie, dem Zungenreden. Ausgewählte Zeugnisse aus der Cevennen- und Gemeinschaftsbewegung, die zum Teil bisher der Allgemeinheit noch nicht bekannt waren, geben ein anschauliches Bild von diesem seltsamen Erlebnis. Die psychologische Erklärung, die er dafür gibt, macht es uns in etwa bereits verständlich. — Neben der Glossolalie steht als eine weitere Form der Offenbarung die Inspiration des Denkens und der Schrift. Oesterreich findet, daß die religiösen Inspirationen von derselben Struktur

sind wie die künstlerischen und wissenschaftlichen. Nur dadurch unterscheiden sie sich von den letzteren, daß sie dem göttlichen Geiste zugeschrieben werden. (Natürlich ist auch hier der Begriff Inspiration ein anderer als in der katholischen Theologie.) Ein folgendes Kapitel handelt von den seelischen Innenoffenbarungen. Darunter versteht der Verfasser die innerlichste von allen Offenbarungen: „das (in seinem Sinne vermeintliche) Erleben des seelischen Wesens der Gottheit selbst" (S. 88). Die Fragen der Stigmatisation, der Besessenheit, der empirischen Erfahrung Gottes, der Glaubenserfahrung werden dabei berührt. Ihr Wesen soll in einer innigen „passiven, überwillkürlichen Einfühlung" (S. 88) in die Gottheit, verbunden mit tiefen Gemütsbewegungen und Werterlebnissen, liegen.

Der dritte Teil des Buches ist den Entwicklungsstufen der Religiosität gewidmet. Es sind allgemein ethnologische und ethnopsychologische Betrachtungen, die sich namentlich um die Probleme der sittlichen und religiösen Höhe der primitiven Völker drehen. Die kleinwüchsigen Primitiven sind noch gute, friedliche und unegoistische Menschen, die fast auf monotheistischem Standpunkt stehen und auch einer gewissen sittlichen Höhe sich rühmen können. Die großwüchsigen hingegen sind aus härterem Stoff. Ihre Phantasie, ihre Visionen, ihre Träume schaffen Götter, Dämonen und Mythen, ihre Unkenntnis der Natur den Fetisch und Zauber. In manchen Fällen erheben sich aber auch solche Völker zu einem höheren Grade von Religiosität und ethischem Leben, z. B. die Indianer, manche Negerstämme.

Woher nun der Aufstieg? Das sich verändernde und verfeinernde moralische Bewußtsein ist der Untergrund auch des Emporsteigens zu höheren Religionsstufen (eine Behauptung, die, wenn sie bewiesen wäre, doch nur eine Verschiebung des Problems, nicht eine Lösung bedeutete). „Es ist also nicht so, wie es die Theologen der verschiedenen Religionen gerne behaupten, daß das Primäre die Religiosität, das Sekundäre das moralische Wertbewußtsein des Handelns ist" (S. 131). Dies sucht der Verfasser an der indischen, der assyrisch-babylonischen, griechischen und israelitischen Religiosität, an der Deifizierung von Menschen, an den Veränderungen der Offenbarung und an der Vertiefung des Verhältnisses zu Gott zu zeigen, freilich ohne zu überzeugen.

Im Schlußkapitel wendet er sich dem „parapsychologischen Zukunftsproblem der Religionspsychologie" (S. 150) zu. Er meint damit die Erscheinungen des Spiritismus, Okkultismus und ähnliche, auf die sich immer mehr Vertreter der Religionsgeschichte zu stützen beginnen, wie Macdonald, de Jong, Wentz. Diese Probleme in Angriff zu nehmen, sei unabweisliche Pflicht, um so mehr, als die antike Kultur daran geistig zugrunde gegangen sei.

Dieser kurze Überblick über die Darlegungen Oesterreichs bestätigen den Satz im Vorwort: „Das Buch erschöpft den Gegenstand nicht, aber es ist — namentlich in seinem mittleren Hauptteil — auf eine Reihe von Tatbeständen gerichtet, deren Verständnis erfahrungsgemäß dem historischen Religionsforscher Schwierigkeiten bereitet, und die aufzuhellen Sache des Psychologen bleibt." Die religionsgeschichtliche Einstellung hat jedenfalls die merkwürdige Auswahl bedingt, die uns der Verfasser bietet. Es sind ja fast nur außergewöhnliche, über- und anormale

seelische Vorgänge, mit denen wir bekannt werden. Das normale religiöse Leben tritt dem Außergewöhnlichen gegenüber ganz in den Hintergrund. Oesterreich meint zwar, daß letzterem in der Religion eine überragende Rolle zukomme, daß nicht nur das Christentum, sondern jede Religion, ja fast jede Sekte aus derartigen Tatbeständen ihren Ursprung nehme (S. 24). Doch wie es in der allgemeinen Psychologie verfehlt wäre, die außergewöhnlichen und pathologischen Erscheinungen zum Ausgangspunkte zu nehmen, so wohl auch in der Religionspsychologie. Auch hier gehören die normalen Erlebnisse zu den Grundformen des religiösen Lebens überhaupt, und ihre Kenntnis ist vor allem auch dem Historiker für die Grundlegung der Religionswissenschaft notwendig. Die Zustände gesteigerter religiöser Betätigung treten in der Religionsgeschichte zwar mehr in den Vordergrund, aber sie sind gleichsam nur die Berge, die aus dem Hochlande weithin sichtbar emporragen; um das ganze Hochland religiösen Lebens zu kennen, genügt es nicht, wenn man nur sie kennt. Zuerst muß man die Ebene durchstreifen, dann erst kann man die Höhen erklimmen. So darf man in einer Einführung in die Religionspsychologie die einzelnen religiösen Erlebnisse, die Andacht, das Opfer, das Gebet, das religiöse Gemeinschaftsleben, das Kultleben nicht übergehen. Auch den religiösen Typen müßte mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden. Im dritten Teile, der die Entwicklungsstufen der Religiosität behandelt, vermißt man bisweilen geradezu das religiöse Moment in der Fülle des Ethnologischen. — Noch ein Grund für die Bevorzugung der außerordentlichen Phänomene dürfte sich im Vorwort finden. Dort heißt es: „Das vorliegende Buch ist hervorgegangen aus akademischen Vorlesungen, die ich über Religionspsychologie wiederholt gehalten habe." Solche Vorlesungen müssen ja, wollen sie auf einen größeren Hörerkreis rechnen, den Reiz des Neuen und Interessanten haben, und die behandelten Probleme entbehren dessen auch tatsächlich nicht. Allerdings haben die Ausführungen durch diesen Umstand wieder gewonnen. Der Fluß der Sprache, die gewandte Darstellung, die Veranschaulichung durch Beispiele, die klare Darlegung, wie sie derartigen Vorlesungen eigen zu sein pflegt, kommen dem Buche nur zustatten. Es fesselt den Leser und fördert das Interesse für diese Wissenschaft.

Auf eines muß noch hingewiesen werden. Oesterreich orientiert sich fast ausschließlich an der protestantischen Theologie und Frömmigkeit und zieht die katholische religiöse Literatur viel zu wenig heran. Einen Thomas von Kempen erwähnt er überhaupt nicht, und aus den Schriften einer hl. Theresia, Mechthild, eines hl. Ignatius[1] könnte man mehr schöpfen als nur einige Aufschlüsse über

[1] Die Behauptung des Verfassers S. 11, die Selbstbekenntnisse des hl. Ignatius von Loyola hätte der Vatikan leider noch immer nicht in vollem Umfange herausgegeben, ist unrichtig. H. Böhmer (Die Bekenntnisse des Ignatius von Loyola, Leipzig 1902) hat aus inneren Gründen geschlossen, daß die Bekenntnisse, wie sie bei den Bollandisten publiziert sind, nicht vollständig seien. Aber alle seine Gründe sind falsch, wie er selber später anerkannt hat. Die Selbstbekenntnisse sind längst in vollem Umfang und diplomatisch genau herausgegeben in den Monumenta hist. Soc. Jesu. Monumenta Ignatiana Series VI. Tomus I. Matriti 1904.

Visionen und Inspirationen. Von seinem Standpunkte aus wird der Verfasser freilich dieser Literatur etwas skeptisch gegenüberstehen. Auch für ihn gilt der Satz, den er im Schlußkapitel schreibt: „Die Interpretation der Quellen ist ganz und gar abhängig von dem Weltbild der Zeit, der der Forscher angehört" (S. 155). Es spricht jedenfalls der Schüler des protestantischen Rationalismus aus ihm, wenn er als Beispiele von Visionen die Erscheinungen des auferstandenen Christus, die Vision des hl. Paulus vor Damaskus anführt, und wenn er zum Bericht über das Pfingstwunder, der sich mit seiner Erklärung der Glossolalie nicht decken will, meint: „Dieses Zeugnis kann, wenn man den Bericht an späteren, zuverlässigeren mißt, nicht als wirklich historisch gelten. Es übertreibt und idealisiert" (S. 52). Im übrigen zieht sich Oesterreich gerne auf den skeptischen Standpunkt zurück, sobald es sich um Fragen über die Realität des Transzendenten und der Erlebnisse desselben handelt. Josef Miller S. J.

Kirchliche Kunst.

Die Entwicklung der kirchlichen Architektur in der deutschen Schweiz im 17. und 18. Jahrhundert. Von Dr. Fritz Gysi. Mit 56 Lichtdrucktafeln. 8° (140 S.) Aarau 1914, Trüb. *M* 6.50; geb. *M* 7.50

Die Wertung der Barockkirchen hat in den letzten Dezennien bei uns eine förmliche Umwandlung erfahren. Während man vordem die Schöpfungen des Barocks als arge Verirrung und als Ausbund von Geschmacklosigkeit brandmarkte, hat man nachgerade gelernt, ihnen sachlicher, unbefangener gegenüberzutreten und auch in ihnen manches wertvolle, künstlerisch wirkende Moment entdeckt, ja sich selbst im vollen Gegensatz zu früher zu förmlichen Lobeshymnen auf die hervorragenden Eigenschaften gerade der Barockkirchen emporgeschwungen. Eine sehr wichtige Folge dieses Wandels in der Auffassung des Barocks war, daß den im vorigen Jahrhundert rücksichtslos grassierenden puristischen Bestrebungen, denen leider manches tüchtige Barockwerk zum Opfer fiel, Einhalt geschah; eine andere, nicht minder wertvolle, daß nun auch die Kirchenbauten des 17. und 18. Jahrhunderts, die bis dahin seitens der Kunsthistoriker meist eine recht stiefmütterliche Behandlung erfahren hatten, sei es im einzelnen sei es nach Gruppen zum Gegenstand eingehender Untersuchungen genommen wurden. Auch die vorliegende Arbeit, die eine zusammenfassende Darstellung der Barockkirchen der deutschen Schweiz zu geben versucht, ist eine Frucht dieses Wechsels in der Anschauung vom Wert und von der Bedeutung der Barockkunst.

Die Renaissance hat in den schweizer Kirchenbauten wenig Spuren hinterlassen. Der Barock schließt sich in der Schweiz unmittelbar an die letzten Ausläufer der Gotik an. Die Zahl der Kirchen, welche die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts dort schuf, ist gering. Eine stärkere Bautätigkeit setzt erst in der zweiten Hälfte ein; im 18. entwächst eine Fülle neuerer Kirchen dem Boden. Sie stellen zu einem sehr großen Teil kleinere Landkirchen dar, doch gibt es unter ihnen auch manche stattlichen, ja geradezu hervorragenden Schöpfungen, wie namentlich die Abteikirchen zu Einsiedeln und St. Gallen. Alle Bauten tragen seit der Mitte

des 17. Jahrhunderts mehr oder weniger ausgeprägt den Charakter des Barocks an sich; von denen des 18. Jahrhunderts sind manche nach Art der süddeutschen Kirchen wahre Prunkstücke des Rokoko.

Gysi sagt uns in seiner Schrift zunächst, was sich bei den in Frage kommenden schweizer Kirchenbauten bezüglich der Architekten feststellen ließ. Er hat damit zugleich die Einflüsse gekennzeichnet, die für die Ausgestaltung des Bauschemas und des Stils entscheidend waren. Es sind unter ihnen auffallend wenig Schweizer und Italiener. Der weitaus größeren Zahl nach gehörten sie den bekannten Vorarlberger Architektenfamilien der Kuen, Beer, Thum, Moos, Brugger und Rüf an. Andere Meister kamen aus Tirol. Es kann darum auch nicht wundernehmen, daß die Barockkirchen der deutschen Schweiz durchweg in Anlage und Stil den Charakter des süddeutschen Barocks und seiner Wandlungsphasen zeigen, von den größeren aber manche in Grundriß und Aufbau das sog. Vorarlberger Münsterschema verkörpern.

In der Übersicht, die Gysi von den in Frage kommenden Kirchen gibt, trennt er die Bauten der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts als Werke des früheren Barocks von denjenigen des 18., den Schöpfungen des beginnenden, vollendeten und sich auslebenden Rokoko; beide Gruppen aber scheidet er wieder in verschiedene Untergruppen: einfache Landkirchen, größere einschiffige Kirchen, Kirchen mit eingezogenen Streben und Zentralbauten. Der das Rokoko ablösende Klassizismus hat in der Schweiz nur wenig und kaum etwas von Belang hervorgebracht, er wird deshalb nur kurz behandelt.

Den Beschluß der Arbeit macht eine eingehende Untersuchung und Würdigung der einzelnen Elemente der Barockkirchen, Säulen, Pfeiler, Streben, Pilaster, Portale, Gewölbe u. a. sowie des in den schweizer Barockkirchen nur selten ganz fehlenden Stuckschmucks, der wie für die süddeutschen, so auch für sie in seinen verschiedenen stilistischen Abwandlungen geradezu charakteristisch ist.

Die mit 56 vorzüglich ausgeführten, den Text gut illustrierenden Lichtdrucktafeln ausgestattete, von Fleiß, Sachkenntnis und Darstellungsgabe zeugende Schrift gibt ein treffliches Bild der kirchlichen Bautätigkeit, die sich in der deutschen Schweiz in der zweiten Hälfte des 17. und im 18. Jahrhundert in zahlreichen kleineren, größeren und großen Schöpfungen betätigte, und darf um so willkommener genannt werden, als die Bau- und Kunstdenkmäler der Schweiz in einem so langsamen Tempo vorangehen, daß in absehbarer Zeit an ihre Vollendung nicht zu denken ist.

Das sog. Vorarlberger Münsterschema — einschiffige, tonnengewölbte Barockbauten mit eingezogenen, bis zum Gewölbe aufsteigenden Streben, denen nur eine Pilasterordnung vorgelegt ist und denen Emporen eingefügt sind — ist keine Erfindung des Vorarlberger Meisters Michael Thum, der es erst 1686 in der Kirche zu Obermarchtal zur Anwendung brachte, während es sich schon 1680 bei der Jesuitenkirche zu Solothurn sowie beim Umbau der Straubinger Kollegskirche und sogar noch etliche Jahre früher bei der Kollegskirche zu Passau benutzt findet. Zudem scheint es, daß der Plan, den Thum zu Obermarchtal ausführte, nicht von ihm selbst herrührte, sondern von dem Jesuitenbruder Heinrich Mayer, einem tüchtigen Architekten, der auch den Entwurf zur Solothurner Kollegskirche gemacht hatte. Denn das Modell zur Obermarchtaler Kirche kam 1685 aus Ellwangen

(Kunstdenkmäler von Württemberg, Donaukreis I 593), wo es von einem dortigen Schreiner angefertigt worden war; Thum aber war damals zu Ellwangen nicht mehr tätig, da die Leitung des Kirchenbaues auf dem Schönenberg seit Dezember 1683 in den Händen des Bruders Heinrich Mayer lag. Erbaut wurde die Kirche auf dem Schönenberg 1682—1690, nicht 1709, wie Gysi S. 79 sagt.

Bezüglich der angeblichen jesuitischen Bauidee (S. 35) sowie bezüglich der Bemerkung (S. 31): „Was speziell die Jesuitenbauten (der Schweiz) anbelangt, so gilt natürlich auch hier der Satz, daß die jesuitische Kunst international ist und wenig Rücksicht nimmt auf nationale Eigentümlichkeiten", darf ich wohl auf meine Arbeiten über die belgischen, spanischen, oberdeutschen und rheinischen Jesuitenkirchen (Freiburg 1917 f.) verweisen. Hätte der Verfasser sich die kleine Mühe gemacht, diese etwas näher durchzusehen, würde er unschwer erkannt haben, daß weder von einer spezifischen jesuitischen Bauidee noch von einer internationalen Jesuitenkunst die Rede sein kann. Der eine wie der andere sind ebenso fabelhaft wie der sog. Jesuitenstil. Übrigens sagt Gysi ja an einer andern Stelle (S. 4) selbst, daß gerade die Jesuiten sich vortrefflich allen Stilarten anzupassen wußten. Auch erkennt er ausdrücklich an (S. 31), daß bis zur Tonne des Mittelraumes des Langhauses hinaufgeführte Seitennischen, durch welche die Anlage eines Lichtgadens ausgeschaltet wurde, ein aus deutscher Baugewohnheit entsprungenes, für die deutschen Barockkirchen im Unterschied von der italienischen ausschlaggebendes und sie in ihrer Eigenart charakterisierendes Motiv, aus St. Michael zu München, also einer Jesuitenkirche, stammt. Mit lebhaftem Bedauern liest man in der Einleitung (S. 3) Auslassungen wie diese:

„Ein durch die Gegenreformation neuerstarkter, eigenmächtiger Klerus umgab den bayerischen Thron und wußte die Fürsten für seine Zwecke zu gewinnen. Die Geistlichkeit herrschte im Lande und machte sich zum Hüter aller Kultur und Gelehrsamkeit. Dem Glanz und der Macht der Kirche wurde alles geopfert — das Volk aber ließ man in der tiefsten Unwissenheit.... Seit dem Ende des 16. Jahrhunderts wurde der Einfluß der Jesuiten in Deutschland immer größer. Als Zeugen ihrer Unabhängigkeit und ihres Reichtums schufen sie einen Bau von wahrhaft gewaltiger Wirkung: St. Michael in München (1586—1597). Das war ein deutliches Zeichen der Macht. Seitdem verdoppelten sie ihren Eifer, und ihrer Bauten wurden unzählige.... Zunächst sind es die Jesuiten, die sich einen eigenen Typus geschaffen haben, indem sie wieder die altchristliche Basilikenform zum Ausgangspunkt nahmen und im übrigen das Innere mit größtmöglichstem Pomp anfüllten. Vorbildlich für alle ihre Bauten war die größte und glänzendste unter den italienischen Jesuitenkirchen, Vignolas Gesù (seit 1568). In diesem gewaltigen und mit ungeheurer Verschwendung ausgestatteten Bau kam der ganze Wille der Societas Iesu zum Ausdruck. Es ist daher kein Wunder, daß die in Deutschland eindringenden Jesuiten zugleich das Schema der ihre Ideen am strengsten verkörpernden Bauart über die Alpen mitbrachten." Sie sind eher alles andere denn eine Zierde und eine Empfehlung für die im übrigen so schöne und anerkennenswerte Arbeit. Denn es ist kaum möglich, in wenigen Zeilen mehr Schiefheiten, Oberflächlichkeiten und Irrtümer aufzuhäufen. Der Verfasser hat es ersichtlich unterlassen, die einschlägigen sachlichen Untersuchungen und Veröffentlichungen aus dem letzten Jahrzehnt zu Rate zu ziehen. Es ist im Interesse der Sache selbst wie der Schrift zu beklagen, daß solches nicht geschehen ist.

Joseph Braun S. J.

Umschau.

Franz Suarez als Metaphysiker.

Unter dem Titel „Die Disputationes metaphysicae des Franz Suarez" bietet uns der hochverdiente Erforscher scholastischer Gedankenarbeit, Professor Martin Grabmann, in der Gedenkschrift[1] zum 300jährigen Todestag des großen spanischen Philosophen, Rechtslehrers und Theologen eine ebenso tiefgründige und inhaltreiche wie lichtvolle und fesselnde Studie über die vielbewunderte Metaphysik des Franz Suarez S. J. Besondern Reiz gewähren dem geschichtlich eingestellten, neuzeitlich denkenden Gebildeten diese Darlegungen wegen ihrer weit sich öffnenden Ausblicke, ihrer farbenprächtigen Aufmachungen und ihrer großzügigen, kräftigen Linienführung. Mit der ihm eigenen Fülle philosophiegeschichtlicher Kenntnisse, wovon Prof. Grabmann u. a. in seiner „Geschichte der scholastischen Methode" so zahlreiche Proben gegeben hat, und mit dem feinsinnigen Einfühlungsvermögen in die verschiedenartigsten Geistesrichtungen, wie es uns u. a. in seinem „Gegenwartswert" und „Kritischer Realismus O. Külpes" so wohltuend anmutet, stellt er seinen Helden mitten in dessen wissenschaftlich so reiche und bewegte Umwelt hinein. Von der Höhe einer zweitausendjährigen philosophischen Vergangenheit und aus der Eigenart des schöpferischen Genius läßt er den Monumentalbau der Disputationes vor unsern Augen sich aufrichten; mit liebevollem, umsichtigem Nachgehen verfolgt er ihr befruchtendes und anregendes Fortwirken in den spätern Geschlechtern bis in unsere jüngsten Tage hinein.

Suarez verdankt seine Schulung dem Ausgangs- und Mittelpunkt scholastischer Auferstehung im 16. Jahrhundert, der berühmten Schule von Salamanka: von dem großen Organisator kirchlicher Wissenschaft, dem allverehrten, begeisternden, edeln Hochschullehrer Franz von Vittoria O. Pr. ging diese duftende, überreiche und später so überaus befruchtende Blüteperiode aus. Von da nahm Suarez das gewandte Können und die hohe Wertschätzung philosophischer Spekulation und Metaphysik für die Pflege der Glaubenswissenschaften mit, aus denen die Disputationes geboren sind. In zwei mächtigen Quartbänden untersucht er mit der allgemein an ihm gerühmten Klarheit, Schärfe, Tiefe und Selbständigkeit den der metaphysischen Wissenschaft eigentümlichen Gegenstand, das wirkliche, verstandesmäßig erfaßbare Sein. Er umgrenzt seinen Begriff, stellt seine tran-

[1] P. Franz Suarez S. J., Gedenkblätter zu seinem dreihundertjährigen Todestag (25. September 1917). Beiträge zur Philosophie des P. Suarez von K. Six S. J., Dr. M. Grabmann, F. Hatheyer S. J., A. Inauen S. J., J. Biederlack S. J. 8° (X u. 170 S.). Innsbruck 1917. Verlagsanstalt Tyrolia. *Kr.* 8.—

szendentalen Eigenschaften fest, fragt nach dem Grunde seiner Individuation. Zum erstenmal macht er in höchst moderner Weise in der zweiten Hälfte des ersten Teiles breite Einlagen über Wesen, Verschiedenheit und Wirksamkeit der Ursachen. Im zweiten Band führt er die verschiedenen Einteilungen und Abgrenzungen der Seinsarten durch, entwickelt in klassischer Weise die Analogie des unendlichen und endlichen, des substantiellen und akzidentellen Seins. Den Schluß des architektonisch fein gefügten Systems bildet der Abschnitt über die Gedankendinge. Durch das Ganze weht der Hauch unpersönlichster Objektivität und subjektiv uninteressierter Hingabe an den erhabenen Gegenstand, die ganze Art spiegelt den hohen, bloß die Wahrheit suchenden Seelenadel des ritterlichen Spaniers wider.

Die geschichtliche Bedeutung und befruchtende Weiterwirkung der Disputationes eröffnet sich Grabmann unter drei Gesichtspunkten. Das erste in sich bedeutsame und für die Folgezeit einflußreiche Moment ist die in ihnen vollzogene Loslösung von der Gedankenfolge der aristotelischen Vorlage und der Aufbau einer selbständig gegliederten Metaphysik. Während bisher die großen Denker ihre eigenen Auffassungen an der Hand des Stagiriten mehr oder minder frei entwickelten, ist Suarez der erste, der vollständig von dem aristotelischen Gefüge absieht und ein weitgespanntes, harmonisch durchgeführtes System aufführt. Welch gesunden Fortschritt das bei der damaligen wissenschaftlichen Hingabe an die führende Autorität bedeutet, zeigt ein Blick in die Anlage der früheren Erklärungen und vor allem in das metaphysische Grundbuch selbst mit seiner rätselhaften Kürze, seiner unzusammenhängenden Dunkelheit und seinen ermüdenden Wiederholungen.

Die suaresianische Art ist nun das unerreichte Vorbild der nach ihm einsetzenden äußerst fruchtbaren Summen- und Kursusliteratur geworden. Die ehemalige, der aristotelischen Metaphysik folgende Erklärung verschwindet fast vollständig. Alles das aber entweder mit ausdrücklicher Berufung auf Suarez oder doch unter seiner tatsächlichen Einwirkung.

Ein zweites mit dem vorhergehenden innig zusammenhängendes Moment ist in methodischer Hinsicht darin zu erblicken, daß die Disputationes keine Trennung der allgemeinen und speziellen Metaphysik kennen, sondern das Gesamtgebiet derselben in einer großzügigen Einheit umfassen. Grabmann verbreitet sich auch über diese Seite ausführlich. Vielleicht daß andere Gelehrte das hierin liegende Verdienst nicht so hoch anschlagen. Möglich gar, daß sie die Tatsache mit dem Hinweis auf die gesondert behandelte Seelenlehre in etwa entkräften, für die Einbeziehung der Gotteslehre in die Metaphysik aber auf das zwölfte Buch des Aristoteles verweisen.

Das Genialste endlich in den Disputationes ist die auf dem Boden und mit den Errungenschaften der Vorgänger vollzogene selbständige einheitliche Synthese. Ihre Darlegung ist entschieden das Glanzstück in Grabmanns Ausführungen: er verrät sich da als echten, sowohl exakt und induktiv sammelnden wie kräftig zusammenfassenden Geschichtschreiber. Unangenehm wird man freilich sofort in den ersten Sätzen durch die Bezeichnung „Eklektizismus"

berührt. Hat er sich da etwa durch de Wulf beeinflussen lassen? Auch die nachfolgende Erklärung kann dem nun einmal ganz eindeutig gefühlsbetonten Wort seinen bösen Beigeschmack nicht nehmen. Oder besser: die nachfolgende Charakteristik benimmt dem Fachausdruck vollständig die Bedeutung, die tatsächlich jeder damit verbindet. Das ist aber eine leicht irreführende Wendung, sieht sich der Verfasser doch sogar veranlaßt, vom Eklektizismus des hl. Thomas zu reden. Hoffentlich wird trotz de Wulf, dessen spärliche Ausführungen über Suarez auf den Nachweis hinauslaufen, daß ihm die Nachwelt zu Unrecht den Ehrentitel Commentator fidelis Doctoris angelici beigelegt hat, das verletzende Beiwort „der eklektischeste aller Philosophen" endgültig unter den Tisch fallen.

Wie gesagt, verliert der Ausdruck sofort seinen Stachel, wenn man weiter liest: Es ist dies ein Eklektizismus im guten und gesunden Sinne, kein solcher Eklektizismus, der oberflächlich und äußerlich aus verschiedenen Systemen Gedanken und Theorien herübernimmt und mechanisch aneinanderreiht, sondern ein Eklektizismus, der die Vorarbeiten und Vorlagen gründlich und kritisch prüft und mit selbständiger Denkarbeit die daraus gewonnenen sichern Erkenntnisse zu einer organischen Einheit verbindet. Es setzt diese Form des Eklektizismus kein geringeres Maß geistigen Mühens und Könnens voraus als die Konstruktion eines eigenen neuen metaphysischen Systems.

Einzigartig dastehend ist hierbei die philosophische Erudition, das Verständnis und die Vertrautheit des Suarez mit der bisherigen Philosophie. Kein Denker, auch nicht ein Aristoteles und Thomas, übertreffen ihn darin, wenige kommen überhaupt an ihn heran. Stets ist daher dieser historisch-positive Zug von Freund und Gegner bewundert worden. Von der griechischen Philosophie mit Platon, Aristoteles und den verschiedenen Neuplatonikern geht es durch die reiche patristische Zeit über Boethius zur Frühscholastik, von da über Anselm und andere Vertreter des 11. und 12. Jahrhunderts zur Hoch- und Spätscholastik mit all ihren Lehrschattierungen. Auch die einflußreiche jüdisch-arabische Spekulation ist gut vertreten. Die Renaissancephilosophen werden herbeigezogen. Öfters kehrt die Berufung auf die großen Zeitgenossen aus dem Dominikaner-, Franziskaner- und Jesuitenorden wieder.

Suarez befolgt somit getreu die unübertroffene Methode des Stagiriten und des hl. Thomas, die jener im dritten Buch seiner Metaphysik so schön formuliert hat: der Philosoph muß zu seiner eigenen Urteilsbildung gleich einem Richter zuvor die verschiedenen Ansichten an- und abhören. Suarez begnügt sich aber nicht mit dem bloßen Anführen von Zitaten, er legt meist den Lehrstandpunkt seiner Vorgänger ausführlich dar, ohne Voreingenommenheit prüft er ihre Gründe und deren Tragfähigkeit.

Unter allen Scholastikern bevorzugt der Doctor eximius naturgemäß am meisten den Doctor angelicus. In letzter Zeit ist Suarez wiederholt wegen seines Verhältnisses zu Thomas in kleinlich-schulmeisterlichem Ton hergenommen worden. Demgegenüber berührt der Grabmannsche Ton ungemein sympathisch, sein nach allen Seiten billig abwägendes

Urteil ist unübertroffen und gehört zum Besten seiner Monographie und der Suarezliteratur überhaupt. Zunächst hebt Grabmann die positive Gefolgschaft hervor. Es spricht uns ohne Zweifel allenthalben ein warmer Ton der Verehrung und Hochschätzung für Thomas wohltuend an. Mit Berufung auf den verdienten Philosophiehistoriker, den Dominikaner Kardinal Gonzalez, unterstreicht der Verfasser sodann kräftig die Übereinstimmung zwischen beiden und spricht sich wie jener entschieden gegen die Ansicht aus, die im Thomismus und Suaresianismus zwei verschiedene philosophische Richtungen sehen will. Weiterhin macht er auf die Fülle von Bemerkungen und guten Erklärungen zu Thomastexten aufmerksam, die in den Disputationes aufgespeichert liegen.

Trotzdem übersieht er *bei dieser weitgehenden Übereinstimmung in den grundsätzlichen Fragen nicht die Differenzpunkte*. Sie gehen vor allem auf die wirkliche Unterscheidung von Wesenheit und Dasein und auf die Materie als Grund der Individuation. Es freut mich von Herzen, feststellen zu können, daß der kundige Thomasdarsteller so offen die Tatsache der Abweichung zugibt. Er gibt hiermit manchen Suaresianern und Systematikern einen guten Wink. Was nützt es auch, über einen Lehrpunkt, der wie derjenige von der Individuation so tief in der ganzen aristotelisch-thomistischen Metaphysik, Erkenntnislehre und Psychologie verankert ist, nach einigen zweideutigen, womöglich aus dem Zusammenhang gerissenen Stellen entscheiden zu wollen? Es wäre weit wissenschaftlicher und geschichtlicher gedacht, einfach zu sagen: In diesem Punkte glauben wir wegen schwerwiegender Gründe vom hl. Thomas abweichen zu dürfen und zu sollen. Man würde überdies seinen Gegnern manche Angriffswaffe entziehen.

Dagegen wendet sich Grabmann mit überlegener Ruhe gegen jene, die aus der Stellungnahme zu diesen beiden Lehrstücken weitgehende Folgerungen über Thomismus bzw. Nichtthomismus ziehen. In bezug auf die reale Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein sagt er: Ich möchte diesen Differenzpunkt nicht dermaßen unterstreichen, wie es gemeiniglich geschieht; denn die philosophie- und auch theologiegeschichtliche Tragweite dieses in der ältesten Thomasschule vielerwogenen Problems wird sich erst richtig und endgültig beurteilen lassen, wenn die noch ungedruckten Texte durchforscht und bearbeitet sind. Ferner hat Herväus Natalis, der als begeisterter Thomist die Lehre des Aquinaten nach allen Fronten restlos verteidigt hat, keinen realen Unterschied gelehrt und ist darin weder in alter noch in späterer Zeit, wie das Beispiel des Dominikus Soto, eines der tüchtigsten Thomisten, beweist, in der Reihe der Thomisten alleinstehend gewesen. Bezüglich der zweiten Abweichung sagt Grabmann: Ich würde lieber als einen deutlichen Differenzpunkt das Abgehen des Suarez von der thomistischen Lehre über das Individuationsprinzip bezeichnen. Doch auch er verliert an Gewicht, sobald man weiß, daß selbst in der ältesten Thomistenschule eine sehr an Suarez gemahnende Auffassung an dem begeisterten Thomasverehrer Johannes von Neapel O. Pr. einen Vertreter gefunden hat.

Treffend schließt der Verfasser seine Betrachtungen über das Verhältnis des Suarez zu Thomas: Daraus ist ersichtlich, daß *er in keiner Weise an der*

Metaphysik des hl. Thomas rütteln will, daß er sie vielmehr weiterbauen und weiterbilden will, daß er ein Vetera novis augere anstrebt. Man wird sagen dürfen, daß das Verhalten des Suarez zu der vorhergehenden Spekulation methodisch der Stellungnahme des hl. Thomas zu seinen Vorlagen entspricht, nur daß die aristotelisch-augustinische Synthese des Doctor angelicus noch geschlossener und einheitlicher erscheint und die Verschiedenheit der Baumaterialien dank eines unvergleichlichen architektonischen Talentes weniger hervortreten läßt.

An diesem Einzelfall ist das Verhältnis von Rezeption und Produktion, von Abhängigkeit und Selbständigkeit, von Herübernehmen fremden Gedankengutes und kräftigem, persönlichem Weiterführen und Aufbauen bei Suarez überhaupt dargelegt: seinem Eklektizismus ist eine weiterstrebende Selbständigkeit, aber zugleich ein konservativer Zug eigen. Die Darlegung fremder Theorien ist für ihn nur Mittel und Weg zur selbständigen konstruktiven Darstellung des metaphysischen Systems, zur Bildung eines eigenen Urteils in den einzelnen Problemen. In diesem selbständigen konstruktiven Teil seiner metaphysischen Einzeluntersuchungen gewahren wir als hervorstechende methodische Züge Ausführlichkeit, Sachlichkeit, d. h. scharfsinniges Eindringen und Vordringen zu dem den Problemen zugrunde liegenden Sachverhalt, letztlich klare, lichtvolle, gut lesbare Anordnung und Entwicklung der Gedanken- und Beweisgänge. Die Disputationes metaphysicae, urteilt der kenntnisreiche Verfasser von der Höhe seines geschichtlichen Überblickens, sind die ausführlichste systematische Darstellung der Metaphysik, die es überhaupt gibt.

Die Geschichte gibt ihm darin völlig recht. Aus früheren, neuen und neuesten Tagen dringen da zahllose Stimmen katholischer Gelehrter aus den verschiedensten Schulen an unser Ohr. Zu ihnen gesellen sich die in gewisser Beziehung noch eindrucksvolleren Zeugnisse nichtkatholischer Philosophenkreise. Viele haben im 17. Jahrhundert unter dem Einfluß dieses Monumentalwerkes gedacht und gearbeitet. Ausdrücklich anerkennen sie Suarez als den Fürsten unter den Metaphysikern, bezeugen dankbar die von ihm ausgehende Anregung und Befruchtung. Ja wiederholt berichten sie, seine Lehrbücher hätten sich auf protestantischen Universitäten festgesetzt und das Ansehen genossen, das im 16. Jahrhundert Melanchthon besessen habe. Ähnliche Anerkennung zollen ihnen in unsern Tagen der wohl angesehenste Philosophiehistoriker Windelband und das verbreitetste wissenschaftliche Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, der Überweg.

Zum Schluß seiner tiefschürfigen, umfassenden und kristallklaren Untersuchungen richtet Grabmann seinen Blick auf die Gegenwart. Was hat die bewunderunggebietende Metaphysik des großen Suarez unserer Zeit zu sagen? Sie richtet erneut einen kräftigen Mahnruf an uns: Wir müssen eigentlich mit einer gewissen Beschämung zu diesem hochragenden Werke aufblicken, da wir ihm in der Neuscholastik keine so umfassende und zusammenfassende und zugleich selbständig weiterschreitende Metaphysik im großen Stil entgegenstellen können. Die Disputationes metaphysicae richten so an den im Geiste „der

immerwährenden Philosophie" arbeitenden Philosophen und auch spekulativen Theologen der Gegenwart die Mahnung, durch tiefe Versenkung in die metaphysischen Probleme zum Erstehen einer solch großen Metaphysik das Seine beizutragen, einer Metaphysik, welche das aristotelisch-augustinisch-scholastische Erbgut nach dem Vorbild des Suarez tief und mit selbständiger Geistesmacht durchdringt und zugleich den metaphysischen Ideengehalt der neueren und neuesten Philosophie vorurteilslos prüft und auswertet. Das Auge des Metaphysikers wird auch den Strahlen, die von der neueren und neuesten Philosophie auf metaphysische Fragen fallen, sich nicht verschließen. „Ich glaube, keinem leeren Optimismus mich hinzugeben, wenn ich den Gedanken ausspreche, daß durch dieses vergleichende Studium der modernen Philosophie die metaphysischen Überzeugungen der thomistischen Philosophie nicht ins Wanken kommen, sondern sich gerade in ihren Fundamenten festigen und sichern." Bernhard Jansen S. J.

An der Bahre großer Künstler.

Wohl noch nie hat der Tod binnen kurzer Frist unter Künstlern von Weltruf so reiche Ernte gehalten wie in den letzten Monaten, und nicht etwa auf den blutgetränkten Schlachtfeldern, wie man allenfalls vermuten möchte, sondern in der Umfriedung der Heimat. Österreich hat in Klimt und Otto Wagner, die Schweiz in Hodler, Deutschland in Trübner, Frankreich in Rodin und Degas Meister der bildenden Kunst von überragender Bedeutung, Frankreich zudem in Debussy seinen berühmtesten Musiker, den Schöpfer einer neuartigen Harmonik, verloren.

Wir können hier nur in wenigen Strichen das Wirken dieser Künstler zu zeichnen versuchen, die, so verschieden sie im einzelnen waren, sich in dem gemeinsamen modernen Ziel trafen, die Ausdrucksmittel der Kunst zu vermehren und zu verfeinern.

Will man die österreichische Kunst im Gegensatz zur reichsdeutschen mit einem Wort kennzeichnen, dann wird man füglich das Wort „Geschmack" aussprechen müssen. Dieser Geschmack ist es auch, der gerade Österreich zur Pflegstätte eines vornehmen Kunstgewerbes machte und ihm in der Kölner Werkbund-Ausstellung einen so großen Beifall sicherte. Aber für höhere Kunst bedeutet, wie die Geschichte der Kunst ausweist, diese an sich wertvolle Eigenschaft leicht eine Gefahr, die Gefahr der Veräußerlichung, den bewußten oder unbewußten Verzicht auf seelische Tiefenwirkungen. Gustav Klimt († 6. Febr. 1918), ein ohne Zweifel bedeutendes Talent, ist dieser Gefahr erlegen. Sein Werk schweift ins Kunstgewerbliche ab wie das Werk seiner deutschen Malerkollegen Stuck oder Strathmann. Damit soll nicht etwa eine innere Ähnlichkeit zwischen Stuck und Klimt festgestellt werden, sondern nur eine bestimmte Richtung. Denn bei Stuck ist der Geschmack mit männlicher Kraft gepaart, wir spüren — vom rein Gegenständlichen abgesehen, das vom ethischen Standpunkt vielfach beanstandet werden könnte — gesundes Leben, während Klimt ins Unmännlich-Weichliche, ungesund Überfeinerte, schwül Erotische, das schon die Grenze des Perversen streift, abschwenkt und in förmlicher Dekadenz mündet. Schon seine bleichen silbernen Töne, sein Geschmeidegeglitzer sind Abdruck einer rein passiven, willensschwachen, im ästhetischen Haschischrausch

schwelgenden Natur. Sein Stern ist bereits stark verblichen. Trotzdem hat ihm Wien ein Ehrengrab gewidmet — auf Grund des Ruhmes, den er einmal hatte, als der Name Klimt noch eine Sensation war.

Auch Otto Wagner († 12. April 1918) erhielt von der Stadt Wien ein Ehrengrab, und man hat das Gefühl, daß er auf dasselbe mehr inneren Anspruch hatte als Klimt. Denn auch der Gegner seiner Reformbestrebungen muß zugeben, daß mit ihm einer der genialsten Baumeister unserer Zeit heimgegangen ist. Es war eine große Idee, die er nach den Jahren traditionellen Schaffens mit Feuer ergriff und mit staunenswerter Willensstärke durchzusetzen wußte, und die seinem späteren eigentlichen Lebenswerke den Stempel aufdrückte, die Idee der Zweckmäßigkeit. Eigentlich eine gefährliche Idee, denn gerade die Jahrzehnte, in denen sie mit unberechtigter Einseitigkeit herrschend wurde, haben die Architektur vielfach zum reinen Nutzbau, zum Ingenieurbau herabgedrückt und ihr das strahlende Kleid ausgezogen, das doch jedes Kunstwerk tragen muß. Wagner selbst ist nie dieser Schattenseite der Idee verfallen. Er wußte Zweckmäßigkeit mit ästhetischen Reizen vortrefflich zu verbinden. Dabei blieb er stets einfach und ließ das Dekorative, zu dem er mit Vorliebe verschiedenfarbiges Material benutzte, nie überwuchern. Bei seiner ungeheuern Produktivität und bei dem großen Ruf, den er genoß, konnte es nicht ausbleiben, daß das moderne Wien ohne Wagner nicht zu denken ist. Eines seiner besten, eigenartigsten Werke, in dem die Wagnerschen Grundsätze vielleicht am deutlichsten und reinsten ausgeprägt sind, ist die Kirche am Steinhof mit ihrem weihevollen, ausgeglichenen, ideal akustischen Innenraum und ihrer originellen, schon auf den Orient weisenden äußeren Erscheinung. Daß Baukunst und Humor nicht gänzlich unvereinbar sind, bewies der Meister an seiner Wiener Postsparkasse, die mit ihren Aluminiumbeschlägen an eine in großen Ausmaßen geformte Geldkassete erinnern könnte.

Das Werk Ferdinand Hodlers († 19. Mai 1918) ist einer der Drehpunkte der modernen Kunst. An dieser Tatsache ist nicht zu rütteln. Fritz Burger hat darum ganz recht gehabt, seine Reflexionen über moderne Kunst um die beiden Namen Cézanne und Hodler zu gruppieren. Was diesen Maler von der unmittelbar vorausgehenden Kunstrichtung abscheidet und in die neue hineinstellt, ist sein Antimaterialismus, seine Problematik, sein Rhythmus und Parallelismus und seine Symbolik, Eigenschaften, die zusammengepaart zur Monumentalität führen. Im Grunde ist Hodlers Kunst ebenso wie sein Name germanisch, und darum empfand man es auf deutscher Seite doppelt schmerzlich, als er sich zu Beginn des Krieges den Protesten unserer Feinde gegen die Beschießung der Kathedrale von Reims anschloß. Dadurch erreichte er die Umkehrung der Sympathien für seine Kunst: die deutsche Öffentlichkeit, die ihn vorher maßlos vergöttert hatte, wandte sich von ihm ab, während Frankreich, das ihm so kühl gegenüber gestanden, nun auf einmal sein Genie entdeckte — ein Beweis, wie wenig solche Sympathien oft mit innerkünstlerischen Gründen zu tun haben. Hodler hat es später bedauert, daß er diesen Protest unterzeichnet hatte. Aber seine Kunst ist weder durch den Protest, noch durch dessen Zurücknahme besser oder schlechter geworden, als sie vorher schon war. Ein Maler von urschweizerischer Kraft offenbart

sich in vielen seiner Werke. Eine Figur z. B. wie der Holzfäller, den er nur zum Überdruß oft wiederholte, zeigt eine unerhörte dynamische Gewalt. In seinen größeren Werken tritt das Konstruierte oft zu aufdringlich hervor. Beim Auszug der Jenenser Studenten zum Freiheitskriege z. B. drängt sich das rhythmische Element auf Kosten des Dynamischen ungebührlich vor. Man hat Hodler Mangel an Farbenbegabung vorgeworfen. Allein seine früheren naturalistischen Werke erweisen das Gegenteil. Wenn er später auf die Farbe kein so großes Gewicht mehr legte, so war das bewußte Absicht und feiner Instinkt für die Forderungen des monumentalen Stils, bei dem die architektonische Gliederung, der Bau der Komposition nicht durch vorlaute Gefühlsausbrüche der Farbe in den Hintergrund gedrängt werden darf. Nicht selten suchte der Künstler den Ausdruck zu verstärken, indem er mehrere Figuren von der gleichen Zuständlichkeit der Gefühlsverfassung nebeneinander stellt wie etwa in dem Bild „Die Lebensmüden". Solche Darstellungen sind nicht frei von Reflexion, so wenig wie seine symbolischen Schöpfungen, z. B. „Der Auserwählte". Werke dieser Art richten die erste Frage an den Verstand des Beschauers, statt unmittelbar auf seine Seele überzustrahlen. Hodler war sich seiner künstlerischen Kraft wohl bewußt und pflegte zu sagen: Je suis le roi des peintres. Dieser nicht gerade bescheidenen Selbsteinschätzung werden auch heute noch viele lebhaften Widerspruch entgegensetzen, und erst eine unbefangenere Zukunft wird imstande sein, Hodler seinen festen Platz in der Kunstgeschichte anzuweisen.

Wenn Adolf v. Hildebrand in seinem Buch „Das Problem der Form" das architektonische Prinzip der Plastik besonders betont und sein Streben dahin richtet, „diese architektonische Gestaltung des Kunstwerkes in den Brennpunkt der Betrachtung zu rücken und das Problem, welches die Form nach dieser Seite stellt, zu entwickeln", so zeigt er sich in diesen Worten als den ausgesprochenen Antipoden seines französischen Kollegen Auguste Rodin († 17. Nov. 1917). Denn diesem Meister ist jedes Streben nach Architektonik fremd. Ihm kam es einzig darauf an, das zuckende Leben, den vibrierenden Nerv zu packen ohne jede Rücksicht auf dekorative Wirkung. So war Rodin im Gegensatz zu Hildebrand, der mit seinen klassischen Grundsätzen wie ein erratischer Block in unserem Zeitalter steht, ein echter Vertreter der impressionistischen Kunstepoche mit ihren rein malerischen Strebungen. Und wie die ganze impressionistische Kunstauffassung für monumentale Kunst gänzlich unfruchtbar ist, so mußte auch Rodins Schaffen seinem innersten Wesen nach antimonumental und dem Gebiete der intimen Skulptur verfallen bleiben. Das beweisen gerade jene Werke am deutlichsten, wo der Meister dem Zwecke entsprechend monumentale Wirkungen hätte anstreben müssen. Aber auf seinem Sondergebiet hat er sich unstreitig als einen der größten Bildhauer aller Zeiten erprobt. Nie ist er der Gefahr, die für die Plastik so nahe liegt, erlegen, Leichname zu bilden; der Beschauer eines Rodinschen Bildwerkes fühlt geradezu das Blut durch die Adern rollen und sieht das Zucken der Muskeln; alle Totenstarre des Steins scheint aufgehoben. Freilich — von moralischen Fesseln hat sich Rodin nie binden lassen: alle Grade der sinnlichen Leidenschaft durchrauschen seine Schöpfungen, die ganz im Bereiche des Vege-

tativen befangen bleiben und jeden geistigen Zug bewußt unterdrücken. Selbst „Der Denker" kommt über das Posenhafte kaum hinaus. Das ist nicht ein Denken aus Naturtrieb, sondern ein Denken auf Befehl.

Edgar Degas († Sept. 1917) kann jedenfalls den Ruhm für sich in Anspruch nehmen, eine Preissteigerung seiner Werke erlebt zu haben wie noch kein anderer lebender Künstler. Auch in den Werken dieses Franzosen dürfen wir nicht Geist suchen, so wenig wie bei Rodin. Sein ganzes Künstlertum ging in den Problemen der reinen Malerei auf, in der sinnlichen Seite der Kunst. Was er hierin geleistet hat, ist allerdings staunenswert und wird dem Künstler seinen Platz auch in solchen Zeiten sichern, die den Impressionismus als System bekämpfen. Er war es eigentlich gewesen, der die impressionistische Ausdrucksfähigkeit auf den Gipfel gehoben hatte; ohne ihn wäre die reife Kunst eines Max Liebermann nicht gut denkbar. Es gelang ihm, das Bewegte so darzustellen, daß man unmittelbar den Eindruck des Augenblicklichen, Flüchtigen, des Vorüberrauschenden erhält, so daß selbst die kühnste gegenständliche Situation kein peinliches Gefühl im Beschauer zurückläßt. In der Farbe liebt er die weiblich-interessante Bleichsucht. Er spielt Streichmusik, nie hört man Bläser. Diese Einseitigkeit des malerischen Geschmackes konnte nicht von Dauer sein; heute gellen die schärfsten Instrumente durch die Hallen der Kunst, so daß man schon der Abwechslung halber wieder gerne einmal ein Degassches Farbenpiano auf sich wirken läßt.

Wilhelm Trübner († 21. Dezember 1917) kannte diese französische Farbenbleichsucht nicht. Deutsche Frische und Klarheit leuchtet aus seinen Bildern Der Künstler war erst spät zur Erkenntnis und Auswirkung seines Ideals gelangt. In eine Zeit hineingestellt, die von der Begebnismalerei lebte, hat auch er zeitweise diese Gattung gepflegt, die er später so scharf ablehnte. Aber schon in seinen frühesten Werken zeigt sich eine starke und eigenartige technische Meisterschaft. Sein kecker breiter Strich ist von einer klugen Hand geführt, die nie nervös und aufgeregt wird. Man möchte sagen: Jeder Strich ist Überlegung, nicht Leidenschaft. Dieser Umstand begründet die innere Verwandtschaft mit Leibl, dem gleichfalls eine unendlich mannigfaltig abgestaffelte malerische Klugheit den Pinsel führte. Natürlich wird man keinem dieser großen Künstler die innere künstlerische Leidenschaft absprechen, sonst wären sie ja keine Künstler, aber diese Leidenschaft drang nicht vor bis zur Pinselspitze. Alle diese Bilder haben persönlichen, einmaligen Stil, aber wenig persönliches Temperament. Das ist nicht dasselbe. Um den Unterschied zu erfassen, braucht man neben Leibl und Trübner nur Habermann und Samberger zu setzen. Bei diesen beiden Künstlern wird auch das Temperament des Künstlers lebendig. Der Gefahr, daß das Handschriftlich-Technische, vom Temperament nicht nuanciert, leicht in Angewohnheiten ausartet, konnte auch ein Trübner trotz seiner großen Begabung nicht immer ausweichen; wir treffen darum unter seinen Bildern viele „Kopien". Mag auch der dargestellte Gegenstand — meist sind es Landschaften und Bildnisse — ein anderer sein, die malerische Behandlung drängt einem das Wort Kopien unwillkürlich auf die Lippen. Lange mußte Trübner auf öffentliche Anerkennung warten; später ist sie ihm um so reichlicher zuteil geworden. Mehr als hundert seiner Bilder gehören

öffentlichen Kunstsammlungen an, und er ist einer der wenigen Künstler, denen die Stuttgarter Klassikerausgabe noch zu Lebzeiten einen Band gewidmet hat.

Es liegt sonst nicht im Wesen des französischen Kunstgeistes, erst eine Theorie aufzustellen und diese Theorie sodann zur Grundlage künstlerischen Schaffens zu machen. Die jungfranzösische Komponistenschule ist diesen umgekehrten Weg gegangen, der sich bereits im Falle des Neo-Impressionismus als nicht genug lebenskräftig erwiesen hatte. Claude Debussy († 27. März 1918) ist der Begründer dieser Komponistenschule. Wie der malerische Neo-Impressionismus von der Physik ausgegangen ist, so auch die musikalische Theorie Debussys, und zwar von der Lehre von den Obertönen. Das Hinhorchen auf sie, das Herauszerren derselben aus dem ihnen von der Natur gewiesenen bescheidenen Wirkungsfeld, brachte den Komponisten zu den Ganztonfortschreitungen, Quintenparallelen, chromatischen Akkordverschiebungen, die seiner Musik ein so fremdartiges, archaisches, exotisches Gepräge geben, das im Zeitalter der Nervenreize und zerfaserter Stimmungen wohl einige Jahre fesseln kann, aber den Künstler schließlich zu einer Kompositionsmanier zwingt, deren die Zuhörer auf die Dauer überdrüssig werden müssen. Da hat die Romantik Richard Wagners, gegen die Debussy in Opposition trat, doch ein zäheres Leben als diese überzarten, jeglicher Architektonik entbehrenden, in freiester Rhythmik dahinschwebenden Kompositionen der Jungfranzosen. Möglich, daß Debussy einem kommenden Genie vorgearbeitet hat, aber dieses Genie müßte das, was sich Debussy errechnet hat, in zwingender Intuition erfassen. Josef Kreitmaier S. J.

Heldenepos.

Nachdem vier Jahre lang die unerhörtesten Ereignisse wie Sturzwellen über uns dahingegangen, verspüren wir nachgerade das Bedürfnis, uns aus dem rasenden Strome der vorübereilenden Dinge zu erheben. Nicht um ihnen zu entrinnen, oder sie gar zu vergessen. Dafür sind sie doch zu groß und — bei allem Schmerzlichen — zu heilig. Aber gerade deshalb, gerade weil wir wissen, daß die dahinrollenden Geschehnisse den besten, tiefsten Teil unserer Seele mit sich führen und wir nicht mehr davon loskommen, solange wir atmen, darum wollen wir die Geschehnisse auch seelisch besitzen. Sie müssen aus Geschehnissen zu Erlebnissen, zu einem großen Erlebnis werden. Wie aber das anfangen bei der überstürzenden Fülle unsagbarer Taten? Wie sie in die Form bringen, in der wir sie uns seelisch aneignen und beherrschen können?

Man hat ja wohl ausgeschaut, ob die große Zeit nicht auch den großen Dichter hervorbringe, der ein Herold all der Helden und Heldentaten werde. Es war ein richtiges Gefühl, das uns einen solchen Herold der Zeit erwarten hieß; es war dasselbe Bedürfnis, wovon wir oben sprachen. Der Dichter ist nicht gekommen. Kann er überhaupt kommen? Spottet nicht der ungeheure Stoff jedem Versuche, ihn in künstlerische, künstliche Formen zu zwingen? Und vielleicht würde der Stoff selbst auch mit seinem ganzen ungeheuern Ernste dagegen Einspruch erheben. „Merkt ihr denn nicht", so scheint er uns zuzurufen, „die großartige Epik, die dem Geschehen selbst innewohnt, dessen Zeugen ihr seid? Spürt

ihr nicht, daß diese ganze Welttragödie in sich zermalmende Dramatik ist?" — Vielleicht ist es so, daß die ganz großen Begebenheiten der Menschengeschichte keine von außen herangetragene Form vertragen; sie bringen ihre Form schon mit: es ist ihre innere Wucht und ihr geschlossener Zusammenhang. Dies müßte uns greifbar vor Augen treten; es müßten nur die Dinge zu uns reden in ihrer eigenen Sprache. Dann wäre das neue Völkerepos fast fertig, eine neue Ilias oder ein Nibelungensang.

So wäre das denn die Aufgabe einer Darstellung: die Kriegstaten müßten noch einmal an unsern Augen vorüberziehen —, in hinreichendem Abstande, daß die großen einheitlichen Linien hervorträten, die innere Wucht und die unheimliche Zielsicherheit; und nahe genug, daß unter der fast unpersönlichen Außenseite dieses riesenhaften Wesens, das man unsern Volkskrieg nennt, das heiße persönliche Leben hindurchzitterte mit seinem übermenschlich gestrafften Willen und dem pochenden Herzen. Müßten bei einer solchen Darstellung die Heldentaten nicht ohne weiteres wie ein Heldenepos wirken?

Doch wir dürfen nicht länger sprechen wie über einen bloßen Wunsch für die Zukunft. Die Erfüllung ist, wie es scheint, auf dem Wege. Vor uns liegt die erste Veröffentlichung von: „Der große Krieg in Einzeldarstellungen. Unter Benutzung amtlicher Quellen herausgegeben im Auftrage des Generalstabes des Feldheeres." Heft 19: Die Schlacht bei Lodz. 110 Seiten; 19 Karten. Oldenburg i. Gr. 1918. Die Darstellung ist streng sachlich, scheinbar leidenschaftslos, — wahrlich keine geringe Selbstüberwindung für den Erzähler, der selbst als Generalstabsoffizier einer Gardedivision an den ruhmreichsten Taten teilnahm. Mit wenigen Strichen ersteht vor uns wieder die unheimlich drohende Lage jener ersten Novembertage 1914, da die Ententeländer Hindenburgs strategischen Rückzug vor Warschau als großen Sieg feierten. Die russischen Waffen schieben sich gegen unsere Grenzen, gefolgt von den ausschweifendsten Hoffnungen einer halben Welt. Für uns scheint nur noch eine Grenzverteidigung gegen dreifache Übermacht die Katastrophe verschieben zu können. „Kommt Zeit, kommt Rat", hätten wohl minder große Feldherrn gedacht. Hindenburg und die deutsche Führung will nicht Zeit gewinnen, sondern die Entscheidung. Ist sein Heer weitaus in der Minderzahl, nun so muß schnellste Beweglichkeit für eine Stelle, für einen großen Schlag die örtliche Übermacht bringen; „umfassender Angriff gegen den schwächern Nordflügel, seine Vernichtung, der ein Aufrollen der ganzen russischen Schlachtfront zur Folge haben konnte, das war der neue Plan Hindenburgs." Die Ausführung dieses Planes ist die Schlacht bei Lodz. Und nun entrollt sich vor unsern Augen ein furchtbar großartiges Schauspiel. Schlag auf Schlag werden die einzelnen Heeresteile angesetzt. Nicht viele werden damals den Zusammenhang geahnt haben, als in den November-Dezembertagen die Meldungen von schweren Gefechten bei Orten mit unaussprechlichen polnischen Namen einliefen. Hier sehen wir in den Zusammenhang; er reißt uns heute noch, da es längst stille geworden ist auf den weiten Kriegsfeldern im Osten, in seinen Bann. Das ganze Spiel ging eigentlich um die Abwendung der entsetzlichen Gefahr der russischen Dampfwalze. Anstatt dessen scheint wahrhaftig der höchste Siegespreis unsern Truppen zu winken. Der feindliche Nordflügel mit dem Großfürsten Nikolajewitsch ist um Lodz eingekreist.

Ein Augenblick atemloser Spannung. Aber der Russe vermag eine Übermacht heranzuziehen. Das 25. Reservekorps, das den Ring südlich Lodz zu schließen hatte, gerät selbst in schwerste Gefahr. Es folgt die unvergleichliche Heldentat dieses eigenen Korps: der Durchbruch nach Brzeziny; es bringt noch 16000 Gefangene mit, und damit der Humor im schwersten Ernst nicht ganz fehle, die Russen müssen die bespannungslosen Geschütze und Wagen ziehen. Das Kühnste war nicht gelungen, aber doch die Hauptsache: Lodz fällt; die Dampfwalze kommt zum Stehen.

Der erstmalige Einblick in die gewaltige innere Einheit einer heutigen Schlacht und in die Zusammenhänge der Einzelunternehmungen, das Fortschreiten der Handlung, das sich wie das Ziehen der Schachfiguren ausnimmt und doch wieder nur Auswirkung gespanntester Kraft ist, das zwingt die Seele in den Gang der Dinge hinein. Das Lesen wird zu einem starken Miterleben und das Miterleben zu einer gewaltigen Poesie. Diese Schlacht gewinnt in uns ein neues Dasein. Es ist, als schritte ein übermenschliches Wesen über die vereisten polnischen Felder, ein Wesen so ungeheuer, daß es erst aus all der geistigen Kraft der Führer, all der treuen Hingebung der Ungezählten, all dem Mute und den unsäglichen Opfern erwächst. Und mit solcher nie gesehener Größe angetan, steht es am Ner und an der Bzura, deckt mit seinem breiten Schild das atemlos lauschende Vaterland und schlägt mit seinem guten Schwert, daß die zornigen Funken durch das sorgenvolle Dunkel stieben. Und wenn in sachlicher Schlichtheit berichtet wird, wie Hindenburg den dreifach überlegenen Gegner angreift, einfach weil nach dem Rückzug vor Warschau die Verteidigung auf der langen Grenze tödlich werden mußte; und wie dann der scheinbar verzweifelte Angriff gleich zu dem erschreckend kühnen Versuch wird, die Russen zum Teil einzukesseln, da meint man, das reckenhafte Wesen, das da auf Polens Feldern steht, nehme die Züge des grimmen Hagen an, da er trotzig ostwärts ins Land der Hunnen zieht, nur seinem Schwerte vertrauend, komme, was kommen mag.

Und wenn die Generalstabsakten den unbeschreiblich großartigen Durchbruch des schon verloren geglaubten 25. Reservekorps erzählen, dieses Heldenlied von Manneszucht und Unverzagtheit, von Kraft des Führergeistes und Kraft der Willen und der Herzen, da fragt man sich wie aus einem Traum erwachend: Ist das Gegenwart, die wir selbst erlebten, oder hörte ich eben den alten Sang von der Nibelungen Not und ihrer Treue und ihrem ewig großen Heldenkampfe?

Ernst Böminghaus 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.

Weltkatastrophe und Christentum.

Ein Blick aus der Gegenwart in die christliche Frühzeit.

Es war eine feierliche Stunde, als Christus der Herr auf die ängstlich gespannte Frage der Jünger nach dem Weltende Antwort gab. Dort, auf dem Ölberg im Kreise der Seinen sitzend, im Angesicht des goldprunkenden Tempels, in dessen Marmorhallen noch das furchtbare Wehe der Verwerfung nachzitterte, das sein Messias eben beim Scheiden ausgerufen — in der schauervollen Stunde zog der Herr ein wenig den Schleier von der Zukunft seines Reiches auf Erden: „Ihr werdet von Krieg hören und Kriegsgerüchten. Aber das ist noch nicht das Ende." — Von da an wissen es die Jünger, daß nicht erst die Erde mit all ihren natürlichen Bedingungen für den Bau des Gottesreiches umgewandelt wird — so hatte es die jüdische Erwartung gewollt. Die Welt wird ihren Gang weitergehen durch Not und Bedrängnis bis zum letzten Tage; und mitten durch diese Weltzeit die Kirche. Sie wird sich in die rauhe Welt einbauen müssen, teilnehmend an allen Erdenschicksalen, wenn auch hinausstrebend über Erdenziele. Sie wird ihren Weg entlang von Krieg und Umstürzen und allen Nöten hören. Nicht wie man von fremdem Leid mit einiger Teilnahme hört: es wird ihr in die Ohren gellen und ihre Glieder durchschüttern.

Mit dieser Ankündigung hat Jesus ein Moment höchster Spannung in der nun anhebenden Reichgottes-Geschichte aufgedeckt: Wie wird die Kirche, das Christentum, sich zu den Katastrophen der Welt stellen? Denn das ist klar: diese Verflechtung der Kirche in die Erdenschicksale ist vom Herrn nicht nur als äußere Berührung gemeint. Die Kirche ist ein lebendiger Organismus, und der entwickelt gerade erst gegen äußere Hemmungen seine eigensten Kräfte. So erhebt sich denn alsogleich mit dem ernsten Wort des Heilandes die Frage: Wie wird das Christentum, in die großen Völkerschicksale und Weltkatastrophen hineingezogen, von innen heraus reagieren? — Sie wird, so können wir getrost von vornherein sagen, Geist und Kraft in starker Gegenwirkung offenbaren. Denn die wohnen ihr inne.

Der Urgemeinde kam es allerdings schwer an, ihre Einlagerung in die Welt und Weltgeschichte einfach anzuerkennen. Es war eben die Zeit

heroischer Geistesfülle. Im Überschwang der inneren Glut meinte man noch die Welt überwinden zu können, indem man achtlos an ihr vorüberging. Das verzückte Auge haftete unverwandt am Horizont, wo bald die Endzeit auftauchen mußte. „Maranatha! Komm, Herr Jesus!" Mehr konnte die Welt mit ihren Reizen und ihren Dornen der jungen Christenheit nicht entlocken als diesen Sehnsuchtsruf. Die Verfolgungszeit tat ein übriges. Die Christen fühlten sich als Fremdlinge, die hienieden keine bleibende Wohnung haben.

Das wurde gründlich anders, als mit Konstantin die Kirche einen Platz im Weltreich erhielt, einen Sonnenplatz. Nun fand sie sich auf einmal mitten in der großen Welt, schier unlösbar hineinverflochten in die Staats- und Weltdinge. Aber, als ob die Vorsehung alles nur so gefügt, damit die große Frage: „Christentum und Weltkatastrophen", um so wuchtiger auf die Gemüter falle und Antwort heische: kaum hat die Kirche begonnen, sich der späten Gnade des römischen Weltreiches zu erfreuen, da bricht diese Welt zusammen. Es war eine Katastrophe ohnegleichen. Nie fanden sich die irdischen Interessen der Menschheit in dem Umfang mit dem Wohl und Wehe eines Staatswesens verknüpft. Das Imperium Romanum war die staatliche Organisation der Mittelmeerkultur. Man wollte es gar nicht ausdenken, daß die Roma aeterna einmal den Weg alles Irdischen gehe. Und dieses „ewige Rom" brach jetzt zusammen. Es schien das Ende der Welt. Nicht mit einem furchtbaren Donnerschlag versank die antike Welt. In unbarmherziger Folge ging es wie ein Erdbebenschwarm über sie hin, bis alles zu Boden lag.

Das war die Stunde des Christentums. Nun war es an der Zeit, die „Welt zu überwinden". Nicht mehr die äußere Welt. Die starb von selbst. Aber die ganze Welt voll Leid und schwerer Rätselfragen. Was wird das Christentum an Bewährung aufbringen, wo es jetzt zum ersten Male offen dem Völkerleid gegenübersteht?

Was sich in der Stille einsamer Seelen, gepreßter Herzen begab, bleibt uns verborgen. Vielleicht war es von allem das Erhabenste. Wir sind auf das verwiesen, was sichtbar wurde. Zwei Männer ragen aus dieser düstern Zeit empor. Der eine erlebte den Anfang der Weltkatastrophe, der andere steht an ihrem leidenvollen Ende: Augustinus und Gregor der Große. An ihnen wird der Welt kund, was das Christentum zum großen Leid zu sagen hat: es antwortet mit Geist und Kraft. Der eine, ein Geistesmächtiger wie wenige, offenbart den überirdischen Geist,

der das Leid durchdringt und aus der Dunkelheit in sein Licht zwingt; der andere ist der Mann der Tat, er zeigt die Kraft, mit der das Christentum das Leiden tätig überwindet.

Wir Heutigen werden nicht ohne Interesse auf die Zeugen eines Kampfes blicken, der in und über dem Todeskampfe einer Welt sich austrug. Wir wissen nachgerade, was es heißt: Weltkatastrophe; wir kennen aus unheimlicher Nähe die bohrende Frage: Und Gott? Und die Religion? Vielleicht daß die großen Alten schon damals etwas von der Antwort ans Licht gebracht, mit der unsere Seele jetzt in Wehen liegt.

Am 24. August 410 erstürmten die Germanenscharen Alarichs, des Westgoten, die Ewige Stadt. Wir machen uns nur schwer eine Vorstellung von dem lähmenden Schrecken, der zugleich mit dieser Kunde über das Reich flog. „Meine Stimme stockt und mein Schluchzen unterbricht die Worte, die ich schreibe: die Stadt ist bezwungen, die den Erdkreis bezwang!" Hieronymus, der greise Einsiedler von Bethlehem, sprach nur aus, was die Herzen aller erfüllte. Und als der erste Schreck sich verlaufen, da stand auf dem Unglücksplan ein unheimliches Gespenst, und die Christen fühlten auf allen Wegen seinen stieren Blick auf sich lasten, und er drohte ihnen das Mark ihres Glaubenslebens auszudorren. Es war die Frage: Wie kann das alles mit Gottes Vorsehung stimmen? Nicht nur die vielen Mitläufer dachten so, die sich der Kirche angeschlossen hatten, seit sie als Reichskirche auch äußerlichen Vorteil zu versprechen schien. Auch die innerlichen Christen hatten es im stillen nicht anders erwartet, als daß Gott das christlich gewordene Weltreich mit Gedeihen segne. Und nun . . .?! Und die Heiden vermehrten die Verwirrung der Gemüter. Sie erkannten ihre letzte Gelegenheit in dieser Stunde der Verwüstung. Mit dem verzweifelten Haß der Enterbten wollten sie den grimmen Triumph feiern, dem Nebenbuhler die Schuld am Untergang entgegenzuschleudern. Sie hatten schweigen müssen, als die Kaiser sich dem Kreuze beugten. Nun wollten sie ihre Stimme für den vergewaltigten Glauben der alten Zeit erheben: „Ihr tragt die Schuld. Die Götter haben das Reich groß gemacht; mit dem Christengott ist es gefallen."

Uns scheint heute ein solcher Vorwurf lächerlich; er entspringt einer gar zu groben Auffassung der Weltdinge und der Gottesleitung. Aber die Christen damals waren tödlich verwirrt. Ihre Herzen waren selbst tief wund. Da schmerzt jede rauhe Berührung. Es war eine große Seelennot. Es ging wie ein banges Fragen: Wer würde ein erlösendes

Wort sprechen? Niemand anders konnte es als der große Bischof von Hippo. Seit langem war das christliche Abendland gewohnt, in allen Anliegen auf den gottbegnadeten Lehrer zu hören. Augustinus greift die schwere Frage auf. Sein durchdringender Blick sieht auch noch hinter den Dunkelheiten, vor denen seine Glaubensgenossen ängstlich stehen, die weiten Rätselstrecken und die letzten Probleme. Das alles gilt es zu erhellen. Augustinus beginnt sein gewaltiges Werk: De civitate Dei.

Zunächst freilich muß er sich in dem Gesichtskreis halten, der die Zeitgenossen mit seinen Verlegenheiten umlagert. Die zehn ersten Bücher bilden eine Apologie. Es ist der letzte von den großen Waffengängen, mit denen das Christentum sich Eingang in die antike Gesellschaft erzwang, ganz auf dem Boden damaliger Streitauffassung ausgefochten. Aber auch schon in diesem Teile, in der Gelegenheitsschrift, erhebt sich die Erörterung zu überzeitlicher Höhe und mag auch bis in unsere Gegenwart dringen.

Gleich die Anklage der Heiden hat ja tiefere Quellen. Es ist nicht nur der Gegensatz: hie Heidentum, hie Christentum; ein Stück Menschentum, neuerlöstes Menschentum dringt da durch. Aus jedem Abgrund, der irdische Güter verschlang, kommt es wie ein Vorwurf, wie eine Anklage gegen die Mächte des Lebens, die sich als die Höheren geben, gegen die überweltliche Religion: „Warum habt ihr uns nicht gerettet; und wenn ihr es nicht konntet, wozu seid ihr nütze?" — Ist das nicht echt menschlich, allzu menschlich? Haben wir nicht ähnliche Fragen murren hören? — Es spricht sich darin die ungeheure Verkennung der Güterordnung aus, wie sie freilich dem Erdenwesen eignet, das von dem Sinnenfälligen herkommt und meist darin steckenbleibt; die ganze Naivität des Diesseitsstandpunktes, dem irdisches Wohlergehen der selbstverständliche Mittelpunkt der egozentrisch gefaßten Welt ist und jede Störung im Grunde ein Attentat gegen die Hoheit des erdgewurzelten Menschen, das klagbar ist. So war es eigentlich der schwere Erdensinn, der in den letzten Heiden seine Anklage gegen überweltliche Gottesführung überhaupt schleuderte.

Aber auch schon in Augustins vorläufiger Antwort liegen Wahrheiten ans Licht gezogen, die über jene Zeitumstände hinausreichen. — Es war in aller Munde, daß der furchtbare Gotenkönig aus christlicher Gesinnung eine Milde hatte walten lassen, die in aller Geschichte der heidnischen Eroberungen fremd war. Alarich hatte die großen Kirchen als heilige Zufluchtsstätten erklärt, und viele retteten ihr Leben in diese Asyle des Christengottes. So sagt denn Augustinus: Kriegsleiden gab es immer.

Eure Götter haben sie nicht zu wehren gewußt; die Schonung war neu; sie kam vom Christentum. Also brachte es auch äußeres Heil. Und mit Bitterkeit spricht er es aus: Heiden in großer Zahl eilten an den Schreckenstagen in die christlichen Kirchen; und nun benutzen sie ihr Leben, das Christus ihnen rettete, um Christus zu beschimpfen. — Muß man da nicht lebhaft an gegenwärtige Zeiten denken? Ob nicht manche von denen, die heute gegen die Religion eifern und im kommenden Geisteskampfe eifern werden, sich in der Kriegsnot unbedenklich die christlichen Liebeswerke gefallen ließen, alle Linderung und Milderung, die als zarte Blüte einer tausendjährigen christlichen Kultur selbst auf den zerstampften Schlachtfeldern schüchtern erblüht! — Zwar hat Christus auch den Seinen nicht alles Leid abgenommen; aber er legte in das Innere starke Kraft, es heilig zu tragen; und aus dem Jenseits leuchtete die christliche Hoffnung. Was hatte demgegenüber das Heidentum zu bieten? — Und es folgt eine vernichtende Kritik des ohnmächtigen Heidenwesens.

Der augenblicklichen Abwehr ist genug getan; die siegreiche Macht des christlichen Geistes hat sich zu entfalten begonnen. Aber Augustinus kann sich dabei nicht bescheiden. Seine bisherige Antwort ging vom gemeinsamen Boden des Leides aus an die Heiden. Das Leid selbst war vorerst als gegeben hingenommen. Und doch erhebt sich erst hinter dieser Kampf- und Abwehrstellung die schwerste Frage: wenn der Mensch allein dem Leid gegenübersteht. Da erst muß der christliche Geist bewähren, ob er die Welt voll Rätsel überwinden kann. Und Augustinus begreift die Größe seiner Aufgabe. Er verläßt die Niederungen der wogenden Tagesereignisse; er steigt — nun nicht mehr der Kirchenmann des 5. Jahrhunderts, sondern der christliche Denker und Seher — auf einsame Höhen, so hoch, bis sein Blick die gesamten Schicksale der Erdgebornen umspannt: da muß sich wohl aus der höchsten Überschau das Rätsel entwirren. — Aber ein ungeheures, schreckhaftes Chaos von ziehenden Nebeln liegt da hingedehnt, und eine chaotische Kraft scheint mit den wallenden Nebeln ihr wildes Spiel zu treiben und des einsamen Denkers auf der Höhe zu spotten: Hier willst du noch Geist finden? — In der Tat, der Geist unbändiger Selbstsucht scheint hier sein Regiment zu haben, der Geist des Abfalls vom ewigen Gott, der auflösenden Hinkehr zur Vergänglichkeit; der dumpfe Erdgeist ist es, der die Menschenschicksale aus dämmeriger Ferne herauszerrte und, sie zu wüsten Wolkenknäueln ballend, unbarmherzig über Grate und Abgründe reißt — wohin?! — Ein düsterer Blick.

Da blitzt das Frühlicht der christlichen Offenbarung am Horizonte auf und kündet dem Seher das königliche Licht, den Urquell aller Helligkeit: Gott! — Wie ein Schauer geht es über die weite Schöpfung, geht es auch durch Augustinus' Seele. Er war ausgegangen, suchend und fragend nach dem Sinn des Menschenlebens und -treibens, und nun steht er vor dem ewigen Gott. Und er ist gewiß, der Ewige wird zu ihm „durch die Wahrheit reden". Fast möchte er über dieser ruhevollen Gottesschau vergessen, daß er sich aufgemacht hatte, um die Zerspaltenheit der Weltdinge zu begreifen, und immer nur seine Seele in den Gottesharmonien wiegen. Aber jedenfalls ist die Seele nun versichert, daß das ganze Weltgeschehen, das der große Gott am Anfang und am Ende und in aller Mitte in seinen Händen trägt, letztlich nicht starrendes Rätsel ist, sondern wiederum Harmonie in Gott; in ihm ist die Einheit des erhabenen „Weltgedichtes" beschlossen. Zwar bleibt auch die furchtbare Dynamik in der Weltgeschichte, die den Menschen auf den ersten Blick so schreckte, es bleibt die Selbstsucht in ihrer Doppelgestalt: cupido und superbia. Gott hat eben den Menschen das hohe und geheimnisvolle Geschenk der Freiheit verliehen und damit die Freiheit zum Abfall; aber sie entgleiten nimmermehr seiner Hand. Und der Abfall, das Böse lagert sich nicht mehr in die Menschenschicksale wie ein Naturverhängnis, und der Kampf zwischen Gut und Bös ist nicht mehr ein stehender, lähmender Kampf, dessen Ausgang niemand weiß. So mag es sich wohl von unten ausnehmen; aber von oben gesehen, im Licht der Offenbarung, löst sich das wüste Knäuel, das wir Weltgeschichte nennen. Und es löst sich eine majestätische Bewegung ab, die ausgeht von den barmherzigen Heilsgedanken Gottes am Anbeginn und sich durch die Zeiten hinzieht zur seligen Ewigkeit. Und die Menschengeschichte ist nun ein Wandern an Gottes Hand von den Urtagen an über die stets ansteigenden Stufen der Offenbarungen bis zu dem einen Mittelpunkt: Christus. In ihm ist die große Harmonie des Erlösungsplanes und damit des Weltenplanes Gottes greifbar dargestellt. Er ist die Versöhnung von Gott und Mensch, von Erde und Himmel, er ist der Sinn der Menschengeschichte: ein Unterpfand und Aufruf zugleich. Und aller Sinn der folgenden Geschichte ist nur der Ausbau des Reiches Christi, und alle, die ihr Herz von dem abtrünnigen, abgöttischen Erdensinn durch Christus wieder zu Gott hinwenden, sie bildeten und bilden eine geistige Gemeinschaft, die heilige Stadt Gottes auf Erden, die freie Trägerin des lebendigen Gedankens Gottes über die Menschheit.

Daneben allerdings, und für die Zeitlichkeit unlösbar in die Gemeinschaft der Gottesbürger hineingeflochten, geht die civitas terrena, die Gemeinschaft der Erdgesinnten mit all ihren erdhaften, gottabgewandten, selbstvergötternden Einrichtungen und Kräften. Auch sie hat ihre Geschichte, angefangen von der Ursünde der Engel und dem Fall der ersten Menschen. Sie kann uns aber nicht dräuen, denn sie hat in sich nicht Bestand noch Ziel; sie ist nur die ewige Verneinung der jeweiligen Gottesgemeinde, immer dem Zerfall verschrieben, weil von ihrem Gott abgefallen, und am Ende ihre Bürger der ewigen Unseligkeit überantwortend. So ist das Weltganze keine auf sich selbst gestellte Macht, kein unheimlicher Moloch, dem wir unentrinnbar ausgeliefert sind; es ist eine sinnvoll und machtvoll und gnadenvoll geleitete Geschichte, in der sich ewige Ideen und ewige Güter an uns kleinen Menschen verwirklichen.

Was bedeutete nun diese gewaltige, man könnte sagen „Vision" des Heiligen für seine Gegenwart? Er hatte, ein anderer Moses, auf dem Berge den Herrn nahe gesehen, und da er nun zu dem Volke niederstieg, kündete das überirdische Licht auf seiner Stirn denen da unten, daß der Herr des Lichtes noch über dem düstern Leidenstale walte; es lag auf seinem Antlitz wie ein Abglanz des Heilandswortes, da er von der letzten Weltkatastrophe sprach: „Wenn das geschieht, so erhebet eure Häupter, denn eure Erlösung ist nahe." Was könnte auch mehr über die leidensschwere Umgebung erheben als das Bewußtsein: unser Schicksal, unser Leben ist nicht von ungefähr, ist nicht dahingegossen und verloren; wir gehören in den heiligen Zusammenhang des Gottesplanes, sind inmitten der großen Prozession der pilgernden Gottesstadt, und über uns wölbt sich der weite Himmel der gütigen Vorsehung, und am Horizonte steigt sie schon auf, die ewige Gottesstadt, in die die irdische bald übergehen wird. — Und diese Vision ist nicht in matten Schattenrissen gehalten, sondern durchgeführt zu einer wahren Weltgeschichte nach der damaligen Kenntnis; eine Geschichtsphilosophie vom höchsten Standpunkte, und zugleich den ganzen Ablauf der Völkergeschichte mit ihren allumspannenden Gedanken begreifend; eine Kulturethik, wie sie die Welt noch nicht erlebt, die an das Leben anschließt und alle Erdengüter einreiht unter den beherrschenden Begriff vom höchsten Gut, das uns in Christus und seinem Reich zum Erlebnis, zum Inhalt der Erdengeschichte und unserer eigenen Geschichte geworden; so in der Tat eine siegreiche Bezwingung aller irdischen Gegebenheiten durch den Geist des Christentums, eine Dienstbarmachung der

Welt für Christus: „Alles ist euer; ihr aber seid Christi." Mochten nun immerhin die Leiden drängen, das Böse drohen: es ist nicht mehr eine fremde tückische Macht; es kann sich nicht außerhalb der großen Gottesführung stellen. Das Irdische ist Schule und Erziehung zur Ewigkeit.

Nicht alles, was Augustinus in seinem gewaltigsten Werke ausführt, dürfen wir mit dem Maßstabe unserer heutigen Einsichten messen. Vieles ist uns nicht mehr einleuchtend, manches vermissen wir. Es mag uns vielleicht doch zu einfach dünken, wie Augustinus mit den Erden- und Kulturgütern fertig wird. Aus seinem Werke spricht nicht der kühne, sieghafte Wille, die Weltdinge auch wirklich zu bessern. Es wäre doch, scheint uns, eine noch wirksamere Verteidigung gewesen, neben der geistigen Überwindung der Welträtsel durch Einbeziehung in eine höhere Gottesharmonie, die Wege zu zeigen, auf denen die Gottesstadt schon in der Zeitlichkeit die Erdenstadt durchdringen und erlösen könne. Ganz fehlt das zwar nicht. Augustinus betont des öfteren, wie durch den Geist der Stadt Gottes, durch demütige Hingabe an Gott, durch echt christliche Nächstenliebe, durch Mäßigkeit und Gerechtigkeit das ganze Weltwesen, Staat und Gesellschaft und jegliches Einzelleben genesen könnte. Er hat ein Prinzip und Programm der Weltverbesserung. Aber bei aller überragenden Höhenschau war Augustinus doch wieder Kind seiner Zeit. Und über der Zeit lag Müdigkeit und Hoffnungslosigkeit. Es war das Ende der antiken Welt. Ihr war nicht mehr aufzuhelfen. Ob der tiefblickende Bischof es nicht auch durchfühlte, daß der antike Staat und die antike Gesellschaft bis ins Mark hinein heidnischen Geistes waren und daß die christliche Zukunft sich ein Neues bauen müsse?

Welche Gedanken immer uns die Civitas Dei heute anregen mag: damals machte das großartige Werk ungeheuren Eindruck. Die Christen feierten es als einen Triumph. Tausende haben sich aus Dunkelheit an ihm emporgerichtet. Die Heiden hatten ihm nichts Ebenbürtiges entgegenzusetzen. Solche Lichtbahnen waren noch nie über alle Täler und Berge der Menschengeschichte gegangen; und sie gingen alle von Christus und auf Christus; er erwies sich in der Tat als das Licht der Welt. Die ganze Antike mit ihrem Kulturertrag war da in einziger Weise zusammengefaßt; und über dem gewaltigen Bau stand siegreich das Kreuz, ihn bis in die Fundamente durchleuchtend. Welch unbeschränktes Hochgefühl mußte dem Christen kommen, der dem Fluge des Geistes der Civitas Dei folgte! Das Leid und der Kummer der Zeit erstarben vor solchem Glanze aus der Höhe.

* * *

„Wird Rom untergehen?" So tönte die ängstliche Frage in Augustins' Tagen. Fast zwei Jahrhunderte hatte seither der Todeskampf der römischen Welt gewährt. Welle auf Welle war die Flut der Völkerwanderung über den alten Kulturboden gegangen. Sie tat ihr Werk gründlich. Die letzte Unglückswoge wälzte sich gegen Italien und Rom heran: die Langobardenwanderung. Das leidzermürbte Volk meinte, die letzten Dinge seien schlimmer als die ersten — so es nicht schon längst aufgegeben hatte, auf einem endlosen Meer der Leiden an das Gestern und Ehedem zu denken. Eine lastende Öde lag auf den Geistern. Die Geschichte schien auf einen toten Punkt gekommen. Tiefer konnte man nicht wohl sinken; und der Aufstieg eines Neuen — wer wagte ihn zu hoffen?

Wo war in der Schicksalsstunde das Christentum? Hätte es nicht noch einmal einen Augustinus senden sollen, daß er die leidensmatten Blicke der Menschen zu den idealen Höhen aufrichtete? — Man hätte ihn nicht verstanden. Das starke Licht einer Civitas Dei hätte die tränenstarrenden Augen geschmerzt. Wenn das Leid allzu groß ist, dann schweigt man. Die letzte Kraft zieht sich ins Innere zurück und sammelt sich zur Tat; denn nur noch die demütige, starke Tat tut not: was sich etwa aus den Ruinen retten lasse und ob aus allem Ende wohl noch ein Anfang werde. Wer aber vermaß sich in dieser Totenstille zur Tat? — Da ging der Geist Gottes wieder über ein Chaos und sprach: Es werde eine Kraft zur Tat. Nicht laut sprach er es, nicht in der Öffentlichkeit; aber in der Stille wuchs Gregor heran. In ihm wollte das Christentum noch einmal zur Weltkatastrophe das Wort nehmen, jetzt, da ihr Ende nahte. Gregor der Große wurde der Herold christlicher Kraft und Tat. Auch seine Schriften gehen nur auf die Tat. Kein mächtiger Geist drängt da unerhörte Gedanken ans Licht oder schweift an fernen Horizonten; alles ist Weckruf zu christlichem Werk.

Die tiefste Kraft des Christentums ist die Gottesliebe; aus ihr allein entspringt die christliche Tat. So sprach es Gregor auch in seinen aszetischen Werken aus. Die Gottesliebe findet ihre Tat auf dem Felde der Nächstenliebe. In Zeiten aber, da die Menschheit dem „Nächsten" aus dem Evangelium gleicht, der unter die Räuber fiel, muß die Liebe zum barmherzigen Samaritan werden. So hatte es der Meister gelehrt. Und Gregor begriff seinen Meister und seine Zeit. Selten hat sich die Segensfülle christlicher Liebestätigkeit in einem eindrucksvolleren Bilde dargestellt. Der große Papst hat es unbewußt selbst gezeichnet. Düster sehen wir aus seinen Briefen, Predigten und Schriften den Hintergrund der Zeit auf-

steigen. „Nun sind es schon 27 Jahre", schreibt Gregor im fünften Jahre seiner Regierung an die Kaiserin Konstantina, „daß wir hier in der Stadt unter den Schwertern der Langobarden leben." Und noch kurz vor seinem Tode weiß er an den Kaiser nichts anderes zu sagen. Wir sehen den Vater des Volkes zerrissenen Herzens durch all den Jammer gehen, das Innere von schwermütigen Ahnungen umdüstert, daß nun das Ende der Dinge nahe. Aber es heißt handeln! Das arme Volk drängt sich um seinen Vater. Er allein muß helfen. Weltliche Gewalt und Ordnung hat längst versagt. Wie ein getreuer pater familias hat Gregor nun inmitten der unglücklichen Stadt und Italiens gewaltet. Er tat, was ihm selbstverständlich schien. Aber ohne es zu wissen, erwies er die christliche Kirche als die große, einzige Kraft in dem jammervollen Zusammenbruch, als den Halt für die Versinkenden. Und bei aller Herzenshingabe, wie überlegen ist diese Liebestätigkeit! Der große Band, der die langen Reihen der Unterstützten enthielt — Johannes Diakonus hat ihn noch im Lateranarchiv gesehen —, beweist die kraftvolle Planmäßigkeit der Fürsorge. Und wenn man aus Gregors Briefregister ein lebendiges Bild der rührigen und ausgedehnten Güterverwaltung des Papstes hergestellt hat: wir wissen, wozu er die sorgsam geregelten Erträgnisse des Patrimoniums Petri verwendete: es war das Patrimonium der Bedürftigen. Besser als aus langen Abhandlungen sahen Zeit und Nachwelt im Wirken Gregors, was die Kirche bedeute, die inmitten der Erde solche Kräfte offenbarte. Sie ist eben gar nicht jene erdenfremde Macht, die die Zusammengesunkenen am Wege herzlos auf die Ewigkeit verweist. In ihr lebt etwas von der allgegenwärtigen Güte ihres Stifters, der tröstete und stärkte und „umherging, Wohltaten spendend". — So hätte man ja auch fragen können, mit welchem Recht der Papst in das öffentliche Leben hinaustrat und die Zügel der weltlichen Ordnung ergriff, die schmachvoll am Boden schleiften, den letzten Widerstand der einstigen Weltbeherrscherin Roma aufrief und für das gequälte Volk um Frieden sich mühte bei den wilden Bedrängern. — Grämlicher Benommenheit blieb es vorbehalten, hier von berechnender Herrschsucht der Päpste zu sprechen. Allerdings könnte man hier einmal in Wahrheit das sonst so übelbeleumundete Wort anwenden: Er tat es mit dem Rechte des Stärkeren; aber mit dem Rechte der Kraft, wo ringsum Ohnmacht und flehentliche Gebärde um Hilfe, mit dem Rechte der Tat, wo alles gelähmt vor Schrecken oder Feigheit, mit dem Rechte des Lebens, das inmitten des Todes ans Leben glaubt und seine Keime aus den Trümmern birgt. In

jener dunklen Zeit erstrahlte das Christentum als die Religion der Tat; aber die Tat ist von der Liebe geleitet und darum sehend, verstehend, allgegenwärtig.

Aber allerdings, das nächste und vornehmste Anliegen Gregors blieb die eigentliche Sorge um die Seelen. Doch auch sie bedeutete in solcher Zeit Kraft, ureigene Kraftentfaltung und Einströmen dieser Kraft in die schlaffen Herzen. Der Mensch lebt eben nicht allein vom Brote; in den Zeiten der Not am allerwenigsten. Wir Heutigen wissen, was ein fester Halt an den ewigen Polen bedeutet, wenn die Erde unter den Füßen wankt. Da wird geistliche Seelsorge zur Volkswohlfahrtspflege. — Was haben wir nicht an Bemühungen gesehen, solche Haltepunkte für den bedrohten Geist zu finden! So späht kaum der Bergsteiger am schroffen Grat nach einer Stütze aus. Es ist manch edler, geistvoller Spruch über das Leid geschehen, aber es schlug doch alles nicht durch. Es waren tönende Worte, wo der Abgrund gähnte. Da gibt es nur eine Macht, die uns auf sichern Boden stellt: der starke Glaube. Und diese Macht hat Gregor für seine Zeit aufgerufen. Er wurde der große Seelsorger auf dem Stuhle Petri. Wer sich ein Bild dieses Hirtenlebens machen will, schaue in der berühmten Regula pastoralis zunächst das Ideal des Seelsorgers, wie es dem Papste vorschwebte, und sehe dann in Gregors Briefregister, ob er dieses Ideal nicht Zug um Zug erfüllte. Aber was nicht darin steht und was uns heute am meisten fesselt, das ist die stärkende Hilfe und Tröstung, die von diesem überirdisch hohen und doch so echt menschlichen Walten ausging. — So muß man auch des Papstes Bemühen um Gottesdienst und Liturgie werten. Dem leidensmüden Volke, den verhungerten Epigonen jener, die um panem et circenses schrien, in ihr Elend hinein die ruhige Pracht des Gottesdienstes leuchten zu lassen, ihnen, den Enterbten auf dieser Erde, in der feierlichen Liturgie den Vorgeschmack eines höheren Heimatrechtes zu geben: das war eine Tat. Christus schritt unsichtbar durch die Reihen und von seinen Lippen ging wieder das Wort: „Kommet alle zu mir . . ., und ich will euch erquicken."

Und zu noch höheren Bahnen erhob sich Gregors Wirken: die christliche Kunst offenbarte sich in ihm als weltgeschichtliche Mitarbeit am Aufbau der neuen Zeit. — Nun war es genug des Jammers und des Untergangs. Es ging wie Morgenwind über das Trümmerfeld der gesunkenen Antike, und sein leises Wehen raunte von kommenden Dingen, von einer neuen Zeit, die sich mit Macht nähere. Ja, eine neue Welt wollte sich erheben. Da hieß es: Aufbauen! — Dieses Wort „Aufbauen", wie es uns heute so

stark und hell ins Ohr dringt, wie Heroldston vor einem großen nahenden Herrn, uns, die wir endlich den festen Boden der neuen Zeit auftauchen sehen; und wie es uns mit Teilnahme füllt für alle Zeiten, da es auch nach langen Sintfluten hieß: Wieder aufbauen! — Und damals galt es, nach dem Ende der alten Welt das Mittelalter mählich aufzubauen. Und die jungen Germanenvölker sollten die Handlanger sein, und manch wertvoller Baustein der antiken Kultur sollte hineingenommen werden in den Neubau. Aber der geistige Leiter, wer sollte es sein? Ob das Christentum Kraft zu solch schwerem Werke hatte? Schaut doch auf Gregor; in ihm sucht diese christliche Kraft Gestalt. — Schon Augustinus hatte das Christentum als die Macht geschaut, die eigentlich die Gesellschaft geistig leiten solle. Dann würde schon die harte Erde zum Gottesstaat. Es war ein starkes, ideales Schauen; er wagte kaum von seiner Zeit die Verwirklichung zu hoffen. Nun, da die unheilbar heidnisch durchtränkte Gesellschaft zu Ende geht, wird Raum für einen Neubau, nun kann, was Augustinus im Ideal sah, in der Tat erscheinen. Zwar mag die Wirklichkeit sich einstweilen unscheinbar ausnehmen neben dem leuchtenden Urbild — das ist das Los aller Ideale, wenn sie auf die Erde steigen. Aber es sind doch die Ideale, die treiben. Und unbewußt setzt sich das Großartigste ins Werk, das Augustinus in seiner Civitas Dei zeichnete: die christliche Einheitskultur. Denn das ist ja das Mittelalter, sein Höchstes und Köstlichstes, daß der christliche Geist alle Formen des menschlichen Lebens durchdringt und verklärt. Und hier hat Gregor Hand ans Werk gelegt. — Schon daß er das Glaubensleben reinigte und stärkte, war frohe Zukunftsarbeit. Die Religion mußte sich gürten zum Gang in die neue Zeit; denn da harrte ihrer große Arbeit. — Wenn sich das Papsttum durch sein machtvolles Wirken zu der überragenden Höhe erhebt, zu der die Völker in ihrer Not aufzublicken lernen: auch das ist Zukunftsarbeit. Denn in der anhebenden christlichen Einheitskultur muß das Christentum auch einen starken Einheitspunkt haben. Es ist nur ein Ausfluß der mittelalterlich-christlichen Gesellschaftsverfassung und zugleich ihr Hort, daß dem Papsttum eine öffentlich-rechtliche Stellung werde. Gregor hat die Grundlagen zu der eigenartigen mittelalterlichen Stellung des Heiligen Stuhles gelegt. Sein Walten in Rom zur Zeit der Not und sein Verwalten des weitgedehnten Patrimoniums Petri künden den Kirchenstaat der Zukunft an.

Aber höchste Zukunftsarbeit ist es, wenn Gregor mit seiner Hirtensorge die neuen Germanenvölker umfaßt. Er, in dessen Wesen es wie von der

Totenklage der Antike widerhallt, ahnt schon die große Weise der neuen Zeit. Wie der sterbende Patriarch Jakob seine Söhne um sich versammelt, um ihnen den Segen der Zukunft zu übergeben, so sucht der große Völkervater die Germanenvölker um sich zu scharen. Denn von Rom aus soll Christi Völkersegen ausgehen. Gregor erlebte es noch, daß die furchtbaren Langobarden sich zum Eintritt in die Kirche anschickten; auch in Spanien reifte das Westgotenreich dem katholischen Glauben entgegen; die Franken, die der Herr des Weinberges schon früher gerufen, sucht der Papst aufzuwecken und auf der Höhe des Berufes zu halten; denn er weiß es, sie haben noch eine hohe Sendung. Und dann sein Herzensanliegen, sein eigenstes Werk: die Mission in England. Wenn er in einem Freudenbrief an den Patriarchen von Alexandrien das Gloria in excelsis anstimmte über den reichen Missionssegen im Inselreiche, ahnte er, wie Christi Kraft das Antlitz dieses Landes bald erneuern werde, sah er schon im Geiste die angelsächsischen Glaubensboten nach Deutschland hinüberziehen, und unter ihnen den großen Bonifatius, der durch seine Lebensarbeit, durch die Organisation der fränkischen Kirche, der Wegebereiter des christlichen Kaiserreiches Karls des Großen wurde? Und wäre dem Papste noch ein weiterer Blick vergönnt gewesen, dann hätte er ja den großen Karl selbst gesehen, wie er sich in den kühnen Gedanken der Civitas Dei Augustins vertiefte und darin den Bauplan seines Weltreiches erkannte, und Gregor hätte dankbarfreudig bekennen müssen, daß auch er bei Grundlegung dieses Baues tätig war: „Gottes Gnade war nicht müßig in mir."

Geist und Kraft des Christentums! Inmitten von Weltzusammenbrüchen höhere, unvergängliche Welten ausspannend; inmitten von Ruinen neues Leben weckend! Das ist das große Schauspiel damals an der Zeitenwende. Und wir? Und heute? Es ist wieder eine Zeitenwende. Und Geist und Kraft des Christentums ist noch wie einst. Ihr Beruf ist gleich geblieben. Schon hat sich christlicher Geist und christliche Kraft vielfach geübt an den Problemen unserer Weltkatastrophe. Nur eines fehlt: daß ganz große Seelen Christi Geist und Kraft in reinster Fülle in sich aufnähmen wie damals. Ein Augustinus, ein Gregorius in unserer Zeit! Eine Civitas Dei, die unsere Zeit, unsere Kultur durchleuchtete; ein Gregoriuswirken, das das ringsum schwellende Leben zu Christus hin erschlösse! Das eine ahnen wir im Rückblick auf die alte Zeit: auch für uns gäbe es noch Aufstiege aus unserer Zeit zu Christus.

Ernst Böminghaus S. J.

Zwei deutsche Prälaten zugunsten Pius' VII. (1810 und 1811.)

Treffend schließt im Aprilheft 1917 dieser Zeitschrift[1] ein Aufsatz über die römische Frage mit dem programmatischen Satz: „Die Glaubenstreue der Katholiken ist die vornehmste Schutzmacht des Papsttums." An einer andern Stelle derselben Zeitschrift[2] heißt es: „Selbstverständlich ist es die geistliche, internationale Souveränität, welche die Katholiken aller Länder mit Ehrfurcht und liebevoller Sorge zum Papste aufblicken läßt, mag ihn die weltliche Krone zieren, mag sie ihm fehlen. Und diese selbe geistliche Souveränität mit ihrem jenseitigen Endziel und ihrer diesseitigen Betätigung ist es, welche die Bedeutung und Stellung des Papstes im Rate der Fürsten und Völker bestimmt und begründet. Der Mann auf dem Stuhle Petri, mag er entthront, beraubt und gefangen sein, wird selbst den Mächtigen dieser Erde als eine beachtenswerte Macht, als eine weihevolle, ehrfurchtgebietende Erscheinung gelten, solange Millionen von Katholiken aller Länder zu ihm als dem Stellvertreter Gottes auf Erden und dem Oberhaupte ihrer Kirche in den Anliegen ihrer religiösen Belehrung und Leitung emporschauen, an seiner Lage, an seinem Lose lebhaften Anteil nehmen."

Diese glaubenskräftige Anteilnahme an dem Lose ihres Oberhauptes trat selbst in den schwersten Zeiten des kampfbewegten Daseins unserer heiligen Kirche in helle Beleuchtung, als der gekrönte Korse auf dem Gipfel seiner Macht Pius VII., einen altersschwachen, wehrlosen Greis, seinen Gefangenen, in die Schranken forderte. Trotz der schweren Wunden, welche damals der Enzyklopädismus, der Gallikanismus und der Josephinismus nicht nur der Herde, sondern auch dem Hirten selbst geschlagen hatten, erhoben sich sogar in jener traurigen Zeit mutige Stimmen zugunsten des armen Gefangenen von Savona und Fontainebleau.

In der gegenwärtigen, für den Nachfolger Petri an Drangsalen gleichfalls überreichen Zeit dürfte es angezeigt sein, die Erinnerung an einige

[1] 93 (1917) 107; vgl. auch ebenda S. 103—107. [2] 91 (1916) 507 f.

dieser Stimmen zu erneuern. Dieselben waren der Ausdruck der um das Los ihres Vaters sich sorgenden Kinder, der Gläubigen, die sich durch Beeinflussung ihres geistlichen Oberhauptes in ihrer Gewissensfreiheit geschädigt fühlen, und zwar von Kindern und Gläubigen, die sich weder durch josephinische Bevormundung noch durch Polizeigewalt zu feigem Schweigen bringen ließen. Wir wollen die sich in diesen Stimmen offenbarenden Gefühle um so mehr pflegen, als unsere Glaubensbrüder der Gegenpartei sich anscheinend durch ihre politische Lage von deren Kundgebung und Betätigung zurückhalten lassen. Allerdings müssen wir dabei gewärtigen, daß die italienische Presse Ausführungen in dieser Richtung als politische Feindseligkeiten brandmarkt. Aber bei dem herzlichen Mitleid, das wir schon mehrmals für dieses schwergeprüfte Land ausgesprochen haben, wissen wir uns von solcher Gehässigkeit frei. Wir behandeln dieses Thema nicht als Deutsche, welche sich mit Italien im Kriegszustande befinden, sondern als Katholiken, welche am Lose ihres Oberhauptes Anteil nehmen.

* * *

1. Die Denkschrift des Fürsterzbischofs von Wien, Grafen Hohenwart, für die Wiederherstellung des Kirchenstaates (1810).

Das erste Schriftstück, welches wir unsern Lesern vorzulegen haben, gehört in das Jahr 1810. Napoleon stand bereits auf dem Zenit seiner Macht.

Schon sein erster Eroberungszug gegen Österreich (1796/97), das damals noch als die Vormacht Europas sich dem korsischen Eroberer entgegenstellte, brachte ihn, da Italien das Schlachtfeld war, in Konflikt mit Pius VI. Im Frieden von Tolentino (1797) mußte dieser Avignon und die drei Legationen opfern. Trotzdem wurde in Rom die Republik ausgerufen, wurde Pius nach Valence in die Gefangenschaft geschleppt, wo er bereits 1799 sein Dulderleben beschloß. Nach dem ägyptischen Abenteuer (1798/99) folgte ein zweiter Schlag gegen Österreich, und zwar wieder von Italien aus (1799—1801). Das Verhältnis zu Pius VII., das sich durch den Abschluß des Konkordates (1801) bessern sollte, verschlimmerte sich durch die Organischen Artikel (1802). Die Erhebung Napoleons zur Kaiserwürde (1804) zwang Pius zu dessen Salbung in Paris. Nun wurde Österreich zum drittenmal niedergerungen (1805), sodann auch Preußen (1806/07). Es folgte die Demütigung Spaniens und Portugals (1807—1809). Von Spanien eilte der Eroberer zu seinem vierten, ebenfalls siegreichen Zug nach Österreich (1809), durch den er nun auf den Gipfel seiner Macht gelangte.

Schon die Erhebung seines Bruders Joseph auf den Thron von Neapel (1805), dem 1808 der gewalttätige Joachim Murat nachfolgte, und die Er-

nennung seines Stiefsohnes Eugen de Beauharnais zum Vizekönig von Italien hatten zu weiteren Verwicklungen mit dem durch den Einzug Pius' VII. in etwa wiederhergestellten Kirchenstaat geführt. Dazu kam 1806 die Blockade gegen England, an der sich der Papst beteiligen sollte, und die Aufgabe der Neutralität Österreich gegenüber, welche Napoleon 1806 demselben zumutete; — kurz, eine endlose Reihe von Übergriffen und Anmaßungen, denen selbst Pius trotz aller Friedensliebe immer neuen Widerstand entgegensetzen mußte. Dieser ruhige, aber feste Widerstand mußte um so mehr bald zu einem Bruche führen, als Napoleon, durch neue Siege und Erfolge berauscht, von Günstlingen umschmeichelt, die Fähigkeit verlor, Widerstand zu verstehen und ruhig hinzunehmen, mit Unmöglichkeiten zu rechnen. Ja die sanfte, gottergebene Art, mit der der edle Greis sich ihm entgegenstellte, brachte ihn zu einer Art von Raserei, zu einer gefühllosen Roheit, die ihn entehrte.

Waren schon die drei Legationen vom Kirchenstaat abgetrennt, Ancona (1805), Macerata und Urbino (1807) besetzt worden, so rückte nun am 2. Februar 1808 Miollis in Rom ein; am 17. Mai 1809 wurde der Kirchenstaat dem Kaiserreich einverleibt und Pius VII., als er diesem Gewaltakt, wie es seine Pflicht war, die Exkommunikationsbulle entgegensetzte, in der brutalsten Weise am 5. Juli 1809 nach Savona in strenge Gefangenschaft abgeführt. — Nun begann der mehrere Jahre andauernde denkwürdige Kampf der von ungezählten Heeren getragenen physischen Macht mit der moralischen Kraft des wehrlosen Priestergreises, der nur den Glauben und das Gewissen der Millionen von Katholiken zur Stütze hatte.

Um die Wende von 1809 und 1810 trat der unglückselige Plan Napoleons deutlicher in die Erscheinung, sich zum Herrscher der Kirche zu machen. Was der Zar von Rußland dem russisch-orthodoxen Reich, was der Sultan der islamitischen Welt war, das wollte er den Millionen der katholischen Kirche werden: Kaiser und Papst; Pius sollte sich vorerst noch glücklich schätzen, sein Kaplan zu sein. Das Religiöse und Geistliche lag dem Kaiser so fern, war ihm so unverständlich, daß er allen Ernstes solchen Trugbildern nachjagen konnte. Derselbe Größenwahn trieb ihn eben damals zur Werbung um die Hand der Tochter des Kaisers von Österreich. Er fand den Vater zu dem schmerzlichen Opfer bereit. Er brauchte also nur zu wollen. Alles lag im Bereiche seiner Macht.

Das Bestehen jenes Planes und die Vorbereitungen zu dessen Verwirklichung sind von Haussonville[1] in formvollendeter Darlegung aufgewiesen worden. In diese Richtung weisen die völlige Unterdrückung des Kirchenstaates, die Abführung des Papstes zunächst nach Savona, die in eben jener Zeit ins Werk gesetzte Verlegung der päpstlichen Kurie nach

[1] D'Haussonville, L'Église Romaine et le Premier Empire (1800—1814) III[3] (Paris 1870) 302—338.

Paris: des Kardinalkollegiums, der römischen Kongregationen und ihrer Archive. Nun galt es nur noch, den hilflosen Greis in Savona sich gefügig zu machen.

Zunächst schloß der Kaiser den Papst in Savona von seinen vertrauten Ratgebern ab und ließ ihn durch pflichtvergessene Kreaturen bearbeiten und einschüchtern; so sollte Pius den sich überstürzenden Forderungen und Launen des Machthabers zugänglich gemacht werden. Immer und immer wieder wurde dem Papste die Not vorgehalten, in welche durch seinen Widerstand gegen die Wünsche des Kaisers und durch seine deshalb über ihn verhängte Abschließung das kirchliche Leben, die Gewissen der Gläubigen, die ihrer Oberhirten beraubten Diözesen geraten mußten — eine Not, die er, Pius, mit einem Federstrich beseitigen könne und für deren Fortdauer er folglich die ganze Verantwortung trage. — Zugleich wurde die Abschließung des Hirten von der Herde immer grausamer. Pius half sich so gut er konnte, schrieb fünfhundert der dringlichsten Aktenstücke mit eigener Hand, welche alsdann seine Putzfrau trotz der strengen Überwachung, in ihren Kleidern verborgen, vertrauten Freunden zutrug, welche die Schreiben ihren Adressaten übermittelten, bis einmal während eines Spazierganges das Pult des Papstes erbrochen und ihm Feder und Tinte entzogen wurden[1]. — Wenn je, so war dies die Zeit, in der die Christenheit die Notwendigkeit der Freiheit und Unabhängigkeit ihres Oberhauptes fühlte.

* * *

Diese Notwendigkeit konnte einem Manne, der wie Fürsterzbischof Hohenwart von Wien, voll echter priesterlicher Gesinnung, von hoher Warte die bedrängte Lage der Kirche überschaute, nicht entgehen, konnte ihn nicht untätig lassen[2]. Er besaß als ehemaliger Erzieher und Lehrer das Ohr und Herz des Kaisers Franz, wenn auch zuweilen der traurige Josephinismus, der noch immer die große Regierungsmaschine beherrschte, manche seiner Anregungen lähmte[3]. Wir werden daher nicht fehlgehen, wenn wir das Interesse, das Kaiser Franz bei der Sendung des Grafen Metternich nach Paris (1810) für Pius und sein Los an den Tag legte, auf den Einfluß Hohenwarts zurückführen.

[1] Über die Lage Pius' VII. in Savona siehe J. Rinieri, Napoleone I e Pio VII. II (Torino 1906) 16 ff.; d'Haussonville a. a. O. III 385.

[2] C. Wolfsgruber, Sigismund Anton Graf Hohenwart, Fürsterzbischof von Wien. Graz-Wien 1912. [3] Ebd. 111.

Die Sendung war allerdings von Metternich bei Kaiser Franz beantragt worden, um sich über die Absichten Napleons die wünschenswerte Klarheit zu verschaffen[1]. Sie fiel zeitlich mit der Reise der Erzherzogin Marie Luise zusammen, welche Kaiser Franz dem Wohle seines Landes opfern zu müssen glaubte, hatte aber mit derselben keinen weiteren Zusammenhang. Als Metternich sogleich in seiner ersten Audienz in Compiègne (vor 4. April 1810)[2] die Rede auf die Lage des Heiligen Vaters brachte, fand er den Kaiser sehr geneigt, sich eine Vermittlung Österreichs zunutze zu machen. Napoleon wünschte, Metternich solle einen geeigneten Diplomaten nach Savona entsenden; ja er zeigte sich zu einem Abkommen mit dem Papste geneigt, nur dürfe Rom nicht in Frage kommen, d. h. es dürfe nicht von einer Wiederherstellung der päpstlichen Herrschaft in Rom gesprochen werden. Metternich begnügte sich damit, diese Geneigtheit zu Verhandlungen festzustellen. Bevor er sich auf weiteres einlasse, wollte er, wie er erklärte, im Besitze der Denkschrift sein, welche der Erzbischof von Wien ihm in Aussicht gestellt hatte; die Kenntnisnahme derselben sei ihm unendlich notwendig, um sich nicht so weit vorzuwagen, daß ein Rückzug kaum mehr möglich sei[3]. Aus diesen Worten erhellt der große Wert, den der berufene Diplomat der Denkschrift Hohenwarts zumaß. In der Tat verdient sie, nachdem Wolfsgruber[4], Hohenwarts verdienter Biograph, durch Mitteilung eines Auszuges nachdrücklich auf sie hingewiesen hat, in ihrer vollen und ursprünglichen Form der geschichtlichen Forschung erschlossen zu werden.

Hohenwart brachte zur Abfassung des wichtigen Aktenstückes die wünschenswerte Vorbereitung mit. In ihm gesellte sich zu einer gediegenen theologischen und kirchenrechtlichen Ausbildung eine so ausgesprochene, im freundschaftlichen Verkehr mit dem späteren berühmten Wiener Bibliothekar Denis fortentwickelte

[1] Aus Metternichs nachgelassenen Papieren I (Wien 1880) 103 106 ff. 115. Vgl. F. von Demelitsch, Metternich und seine auswärtige Politik I (Stuttgart 1898) 181—200 176. [2] Aus Metternichs nachgelassenen Papieren II 331 ff.

[3] In dem Vortrag, den Metternich am 4. April 1810 erstattete, heißt es: Nous sommes appellés à faire valoir nos bons offices entre le Saint-Siège et la France. L'Empereur désire que nous envoyons quelqu'un à Savone, et il ne me paraît pas éloigné de s'arranger sur des bases quelconques, Rome exceptée. Je ne suis pas entré aussi avant dans la question que je l'eusse désiré, n'ayant pas encore le travail que m'a promis l'Archevêque de Vienne, dont la connaissance préalable me paraît infiniment nécessaire pour ne pas aventurer des points sur lesquels il serais difficile de revenir. Aus Metternichs nachgelassenen Papieren II 333. [4] A. a. O. 112 ff.

Neigung zu historischen Studien, daß er bereits 1746, als Mitglied des Jesuitenordens, dem er sich mit drei seiner Brüder angeschlossen hatte, zum Professor der Geschichte in die Ritterakademie des Theresianums in Wien bestellt wurde. Die Aufhebung seines Ordens (1773), dem er zeitlebens treu ergeben verblieb[1], fand ihn als Rektor des Nordischen Stiftes von Linz. Von diesem Posten rief ihn das Vertrauen Maria Theresias nach Florenz zu ihren zehn Enkeln, den Kindern des Großherzogs Leopold. Dort übte er als Lehrer der Geschichte auf die Ausbildung zumal des späteren Kaisers Franz I. und auf dessen Bruder Erzherzog Karl, den Sieger von Aspern, einen bestimmenden Einfluß aus. Aus dieser wichtigen Stellung 1788 in Gnaden entlassen und 1790 nach Wien zurückgekehrt, wurde Hohenwart bereits 1791 Bischof von Triest, 1794 von St. Pölten und 1803 Fürsterzbischof von Wien. Kaiser Franz und Erzherzog Karl wetteiferten, ihrem ehemaligen, von ihnen hochverehrten Lehrer ihre Dankbarkeit zu bezeigen, wobei sie besonders betonten, daß sie ihm die ihr Leben bestimmenden Grundsätze verdankten. Den Anforderungen dieser in ihrer Art einzigen Vertrauensstellung erwies sich der Fürsterzbischof völlig gewachsen.

Mit scharfem, klarem Blick erkannte Hohenwart die Pflicht des katholischen Österreichs, das, wenngleich bedrängt und geschwächt, dennoch immer die katholische Vormacht war[2]; er erkannte seine Pflicht als Berater dieser Regierung und zauderte keinen Augenblick, sie zu erfüllen.

Die Klarheit und die überzeugende Kraft, mit welcher der Kirchenfürst die Notwendigkeit der völligen Unabhängigkeit des Papstes aus dem Wesen und der Bestimmung der Kirche und aus dem Primate ihres Oberhauptes herleitet, verrät den gutgeschulten Dogmatiker; und die Fülle geschichtlicher und politischer Erwägungen, mit welcher er aus dieser Unabhängigkeit die Notwendigkeit eines Kirchenstaates, dessen Bestimmung und annäherndes Ausmaß erweist, zeigen den Mann von reichem, historischem Wissen und politischem Denken. Der Verfasser bietet nicht nur die Folgerungen abstrakten, begrifflichen Denkens, es spricht aus ihm auch die in der traurigen Gefangenschaft Pius' VII. gemachte Erfahrung und die ganze drückende Not der ihres Oberhauptes beraubten Kirche. Was der Dogmatiker in theoretischen Sätzen vorgetragen, greift der Historiker hier aus dem Leben und Leiden seiner Zeit — ein Umstand, der seiner Schrift einen ganz eigenen Wert und Reiz verleiht.

Nach seiner Darlegung muß der Papst volle und allseitige Selbständigkeit und Unabhängigkeit besitzen in seiner Person, in seinen Ein-

[1] Wolfsgruber a. a. O. 14.

[2] Aus Metternichs Papieren II 249: l'Autriche, la première de ces Puissances catholiques.

künften, in seinem Wohnort, in seinen Räten und Beamten, in seinen Nuntien und Gesandten, in seinem Briefwechsel. In diese sechs Punkte faßt Hohenwart selbst am Schluß seine Ausführungen zusammen. Die Fassung dieser Punkte allein läßt uns schon die aufs Praktische, auf die zeitgenössischen Nöten und Bedürfnisse gerichtete Art der Darlegung erraten.

In einigen wenigen Punkten erweist sich Hohenwart als Kind seiner Zeit. Gegen den Plazetzwang bei der Verkündigung der päpstlichen Erlasse scheint er nichts einzuwenden[1]. Das volle Aufhören jeglicher kaiserlichen Gewalt über Rom datiert er mit dem den französischen Enzyklopädisten nahestehenden Sabbathier[2], dessen diesbezügliche Studie von der Berliner Akademie preisgekrönt wurde, von den Erklärungen Karls IV. von 1346 und 1355[3].

Es sei mir gestattet, auf ein interessantes, fast vergessenes Gegenstück zu dieser Denkschrift kurz hinzuweisen: auf die Antwort der dalmatinischen Bischöfe auf eine Zuschrift Napoleons vom 13. Juli 1809 aus dem kaiserlichen Hauptquartier bei Znaim (dato dal nostro campo imperiale di Znaim in Moravia)[4]. Der Korse wußte den politischen und religiösen Einfluß des Episkopates der soeben im Frieden von Znaim seinem Reiche angegliederten Provinz sehr richtig einzuschätzen und forderte daher die Kirchenfürsten in einem in sehr korrekt kirchlichem Sinne gehaltenen Schreiben auf, ihr Ansehen zur Beruhigung des ihrer Hirtensorge anvertrauten Volkes geltend zu machen. Darauf antworteten die Bischöfe in einem längeren Schreiben[5] voll von echt kirchlichem Wissen und Fühlen, in dem sie den Kaiser ihrerseits eindringlich mit großem Freimut an das mahnen, was er der Kirche und ihrem Oberhaupte schulde, und ihm zurufen: „Es kehre der Nachfolger Petri auf seinen apostolischen Lehrstuhl zurück, von dem er in so schmählicher Weise weggeführt wurde."[6]

[1] S. unten S. 550.

[2] Ebd. S. 551. Sabbathier (professeur au Collége de Châlons-sur-Marne et Sous-Secrétaire de la Société Littéraire de la même ville), Essai historique-critique sur l'origine de la Puissance temporelle des Papes (ouvrage qui a remporté le Prix de l'Académie Royale de Prusse). Nouvelle édition (La Haye 1765) 146 ff. Sabbathier stützt sich hier auf J. Barre, Histoire générale d'Allemagne VI (Paris 1748) 641 ff.

[3] Böhmer-Huber, Regesta imperii VIII n. 228 2016; Raynaldus, Annales ad 1344, n. 19, ad 1355, n. 16.

[4] Documenti relativi alle contestazioni insorte fra la Santa Sede e il Governo Francese, (s. l.) 1834, 6 tomi in 3 voll.; tomo 5°: Supplemento ai documenti relat. alle contestazioni etc. 7—9.

[5] A. a. O. 9—26.

[6] A. a. O. 24: Torni il successore di Pietro alla sua apostolica sede, dalla quale fu così vituperosamente separato.

Inwiefern sich die Wirkung der Denkschrift Hohenwarts im Gang der Ereignisse der nächsten Zeit nachweisen läßt, werden wir passender im Anschluß an ein weiteres vorbildliches Eintreten zugunsten des erhabenen Dulders von Savona erörtern.

2. Der Antrag des Weihbischofs von Münster, Kaspar Maximilian von Droste zu Vischering[1], zugunsten Pius' VII. auf dem Nationalkonzil von Paris (26. Juni 1811).

Zur Beurteilung des Auftretens dieses zweiten deutschen Kirchenfürsten müssen wir zunächst die einschlägigen Ereignisse vom Eintreffen Metternichs in Compiègne (Anfang April 1810) weiterführen.

Bereits am 4. Mai erfolgte zunächst die von Napoleon und Metternich schon in des letzteren erster Audienz in Aussicht genommene Sendung des österreichischen Vertrauensmannes Ritter v. Lebzeltern nach Savona[2]. Dieser hatte zunächst und für die Öffentlichkeit einzig den Auftrag, von Pius einige für die österreichischen Bischöfe erforderlichen geistlichen Vollmachten zu erlangen; in Wirklichkeit aber sollte er eine Vermittlung zwischen dem gefangenen Papst und Napoleon versuchen[3]. Dieser war damals bereits von dem Gedanken zurückgekommen, die päpstliche Kurie bleibend nach Paris zu überführen[4]. Er zeigte sich jetzt geneigt, dem Papste Avignon als Wohnsitz anzuweisen[5]. Dessen Rückkehr nach Rom knüpfte er an solche Bedingungen, daß diese Möglichkeit völlig ausschied. Der Papst sollte die Einverleibung Roms ins Kaiserreich tatsächlich anerkennen und in keiner Weise in die weltliche Verwaltung der Ewigen Stadt eingreifen[6].

---

[1] Über ihn: „Mittheilungen aus dem Leben des hochwürdigsten Bischofs von Münster, Caspar Maximilian, Reichsfreiherrn Droste zu Vischering", im Sonntagsblatt für katholische Christen IV (1845) Nr. 17 und 32; Fr. Scham, Aus dem Leben Caspar Maximilians, Bischofs von Münster ꝛc. Münster 1845 — zum fünfzigjährigen Bischofsjubiläum Kaspars; Tibus, Geschichtliche Nachrichten über die Weihbischöfe von Münster (Münster 1862) 265 f.

[2] Aus Metternichs Papieren II 333 341. Er sollte zunächst bereits am 28. April abgehen. A. a. O. II 339. — Dessen Instruktionen a. a. O. II 342—346; aus dessen Berichten F. von Demelitsch, Metternich und seine äußere Politik 186—200; Haussonville a. a. O. III 414—422.

[3] A. a. O. II 340 341 343 346.

[4] A. a. O. II 345 349 333 343 346 ff.

[5] A. a. O. II 349 f.

[6] A. a. O. II 345 349 341 343 339.

Napoleon suchte anfangs vor allem Österreich in dem kirchenpolitischen Streit, in den er sich törichterweise verwickelt hatte, auf seine Seite herüberzuziehen, es zu seinem Mitschuldigen zu machen und so seine eigene Stellung zu verstärken. Es könnte ein Verdienst der Hohenwartschen Denkschrift sein, daß Metternich diese ihm gelegte Schlinge sofort bemerkte und entschieden beseitigte. Zu diesem Verdienst gehörte vielleicht auch die Klarheit, mit welcher Metternich den kirchenpolitischen Kampf als ein Ringen der physischen mit der moralischen Kraft charakterisierte[1] und die Hoffnungslosigkeit der Anstrengungen Napoleons hervorhob. Allerdings konnte auch diese Denkschrift Metternich nicht abhalten, mit einer leichtverständlichen Überschätzung der Leistungsmöglichkeiten der diplomatischen Kunst eine Überlistung Napoleons durch einen in dieser Kunst gewandteren Papst, als Pius es war, für möglich zu halten[2].

Noch hielt Napoleon seinen Sieg über Pius für sicher. Wie hätte auch der Sieger so vieler Schlachten, wie der Herr unerschöpflicher physischer Machtmittel an ihm zweifeln können? Der Kaiser hatte seinen Gefangenen von allen irdischen Hilfsmitteln entblößt. Nun ging der Kampf um die geistlichen Vollmachten des Stellvertreters Christi. Waren ihm diese genommen und auf gefügige Werkzeuge der kaiserlichen Willkür übertragen, so war der Papst überflüssig, war tot. Die Welt, ja die Kirche konnte, wie der Kaiser glaubte, ruhig ohne ihn ihre Wege gehen. Auf diese völlige Ausschaltung des ihm ungefügigen Papstes strebte der Kaiser mit der ihm eigenen Energie und Rücksichtslosigkeit hin. Sie hielt er für möglich.

Dies erklärt uns, warum Pius mit der gleichen festen Ruhe alle Versuche zurückwies, durch welche man ihn veranlassen wollte, die ihm und ihm allein zukommenden Vollmachten zu gewissen Ehe- und andern Dispensen und zur gültigen Wiederbesetzung der verwaisten Diözesen[3] in Bausch und Bogen auf andere zu übertragen. Pius machte mit allem Nachdruck geltend, daß, da er die volle Verantwortlichkeit für diese wichtigen Maßnahmen trage, er der Hilfe seiner Ratgeber bedürfe, und weigerte sich, sie bei seiner Absperrung vorzunehmen; die Bedrängnis, in welche durch diese seine Weigerung die Christenheit gerate, falle auf die Urheber seiner Absperrung zurück. Was er zur Milderung dieser Not durch die Erledigung

[1] Aus Metternichs Papieren II 342 f. [2] A. a. O. II 343.

[3] A. a. O. II 347 f. 350; Richard, Le Concil National de 1811 d'après les papiers inédits du Cardinal Fesch (Paris 1894) 11 f.

klarliegender Angelegenheiten tun konnte, leistete er mit unsäglicher Mühe durch eigenhändige Ausfertigung der erforderlichen Schreiben.

Gallikanische Kirchenrechtslehrer und pflichtvergessene Kirchenfürsten hatten Napoleon beizeiten auf die Vorteile aufmerksam gemacht, welche sich für seine zäsaropapistischen Ziele aus den sog. Freiheiten der gallikanischen Kirche und deren Quintessenz, den vier Artikeln der Deklaration des gallikanischen Klerus von 1682, herleiten ließen[1]. Immer und immer wieder verschaffte sich der Kaiser von ihm ergebenen Geistlichen, den wahren Hauptschuldigen dieses unseligen Kampfes, seinen Wünschen entsprechende Gutachten[2] und sandte eine Reihe von seiner Gunst erkaufter Prälaten, unter ihnen sogar einige Kardinäle, nach Savona[3]. Sie alle mußten Pius die Gewissensnot und Entchristlichung der verwaisten Diözesen in den grellsten Farben als Folgen seiner Hartnäckigkeit ausmalen; mußten ihm nachweisen, daß in den durch seine Weigerung geschaffenen Notfällen die Erteilung der Dispense und die Besetzung der Diözesen unter gewissen Bedingungen durch die Metropoliten oder durch die Kapitel erfolgen könne und erfolgen werde. Dies werde zur Folge haben, daß er vergessen und vergraben in seinem selbstgewollten Gefängnis dahinsiechen werde zum Verderben der Kirche Gottes.

Diese Zermarterung des armen Papstes durch die sich in Savona ablösenden kaiserlichen Abordnungen zogen sich noch durch das ganze Jahr 1811 hin. Was Wunder, wenn bei Pius psychische Zustände eintraten, die der Arzt als wahre Krankheiten bezeichnen zu müssen glaubte. D'Haussonville entwirft in seinem langen Kapitel Maladie du Saint-Père[4] von diesem Martyrium mit der ihm eigenen Darstellungsgabe ein Bild, das im Leser herzinnigstes Mitleid mit dem Opfer und grimmigen Abscheu gegen seinen herzlosen Peiniger erwecken muß. Konnten die Peiniger auch zuweilen ein zu weit gehendes Zugeständnis ihrem Opfer entreißen, so gab ihm beim nächsten Aufflackern seiner physischen Kräfte, mit der klaren Erkenntnis der wahren Sachlage, das unentwegte Bewußtsein seiner Pflicht eine Kraft und eine Findigkeit, welche seinen Gegnern das scheinbar Gewonnene sofort wieder entriß.

---

[1] A. a. O. II 347 345.
[2] A. a. O. II 347; Richard a. a. O. 13—65; d'Haussonville a. a. O. IV 37—95.
[3] d'Haussonville a. a. O. III 422; IV 96—165.
[4] Ebd. IV 121—165.

Mit dieser unentwegten Festigkeit des Hirten wetteiferte die Festigkeit der kirchlich gesinnten Kirchenfürsten, der weit überwiegenden Mehrzahl der führenden Geistlichen und vor allem der großen Masse des christlichen Volkes. Mochten sich auch einige Kapitel so schwach zeigen, daß sie entgegen den klaren Bestimmungen des kirchlichen Rechts und den nachdrücklichen Weisungen des Papstes die kaiserlichen Kandidaten zu einigen Bischofsstühlen zuließen, so glich in diesen Fällen die übrige Geistlichkeit und das gläubige Volk den Schaden wieder aus durch den unbesiegbaren Widerstand, welchen sie den Eindringlingen entgegensetzten. Nach wie vor hielt sich die Kirche trotz aller Schwierigkeiten und Gefahren an den armen Gefangenen in Savona und leistete nur den Hirten Gefolgschaft, welche von dort aus bestellt wurden.

In seiner Notlage betrieb der Kaiser als letzte Kraftprobe seit Ende 1810 die Einberufung eines Nationalkonzils nach Paris. Dasselbe sollte endlich die zur Ausschaltung des Papstes erforderlichen Maßnahmen und kirchenrechtlichen Bestimmungen feststellen. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, die Geschichte dieser mit großem Prunk und vom Kaiser mit unerhörtem Druck veranstalteten und durchgeführten Versammlung zu schreiben[1]. Uns interessiert nur eine Szene der an Zwischenfällen und lebhaften Debatten reichen Auseinandersetzung der papsttreuen mit den unter dem Banne des gewalttätigen Korsen stehenden Kirchenfürsten. Die Szene ereignete sich in der Sitzung des 26. Juni 1811. In deren Schilderung halte ich mich zunächst an das Tagebuch eines Augenzeugen, des Bischofs de Broglie von Gent[2]. Im wesentlichen jedoch fuße ich auf den Bericht, den Kaspar Max selbst in einer Zuschrift veröffentlichte, welche er einer französischen Zeitschrift zugehen ließ, als die Erinnerung an den Vorgang bereits eine Trübung erfahren hatte. Diese Zuschrift ist augenblicklich nur im deutschen Text zugänglich, der, ohne Zweifel unter den Augen des Verfassers in einem der ältesten Jahrgänge des „Katholik" (1825) veröffentlicht wurde. Diese Darstellung verdient unsern Lesern von neuem zugänglich gemacht zu werden, weshalb wir sie unten folgen lassen.

---

[1] Vgl. Collectio Lacensis Concil. recent. IV (Friburgi Brisg. 1873) 1225 ad 1319; Richard, Le Concil National de 1811 d'après les papiers inédits du Card. Fesch. Paris (s. a.); F. A. Melchers, Das Nationalkonzil zu Paris (1811). Münster 1814, der Verfasser war auf dem Konzil anwesend; d'Haussonville a. a. O. IV 166—289.

[2] Siehe d'Haussonville IV 431—486; Collectio Lacensis IV 1282—1303.

Es war ein Ausschuß von sieben Prälaten[1] mit der Abfassung des Entwurfes einer im Namen der Versammlung an den Kaiser zu richtenden Adresse beauftragt worden. Der Bischof von Nantes, Duvoisin, ein Vertrauter Napoleons[2], kam seinen Kollegen des Ausschusses zuvor und legte ihnen bei ihrem ersten Zusammentritt einen von ihm ohne irgendeinen Auftrag abgefaßten Entwurf vor, mit der verblüffenden Bemerkung, er sei bereits dem Kaiser mitgeteilt worden und habe dessen Gutheißung erhalten. In ihm wurde der Heilige Vater mit keinem Wort erwähnt. Die Mehrheit des Ausschusses wagte an dem Entwurfe Duvoisins keine bedeutende Änderung vorzunehmen. Als er infolgedessen in der Gesamtsitzung vom 26. Juni zum erstenmal vorgelesen und zur Debatte gestellt war, wurden zwar einige Abänderungsvorschläge gemacht; doch fiel kein Wort zugunsten des armen Gefangenen von Savona. Als auch nach der zweiten Verlesung des Entwurfes keine Stimme an diese Kindespflicht mahnte, erhob sich wohl das jüngste Mitglied der Versammlung, der Weihbischof von Münster, Kaspar Max Freiherr von Droste zu Vischering, und stellte in ruhigem und entschiedenem Tone fest, daß im Entwurfe des Papstes keine Erwähnung geschehe, und forderte das Konzil auf, vor allen andern Verhandlungen vom Kaiser die Befreiung des Papstes zu verlangen. Diese Forderung des jugendlichen Prälaten wirkte wie ein elektrischer Funke auf die Versammlung. Sogleich erhob sich der Erzbischof von Chambéry, Irenäus Dessolles. Mit klangvoller Stimme und mit jenem Schwung des Geistes und Herzens, aus dem die wahre Beredsamkeit strömt, rief er: „Wie, Monseigneurs, kein Wort für die Freiheit des Papstes? Was tun wir hier, wir katholische Bischöfe, hier im Konzil versammelt, ohne mit unserem Oberhaupt auch nur verkehren zu können? Die nächste Abordnung des Konzils, welche vor dem Kaiser erscheint, muß von ihm die Befreiung des Papstes verlangen. Das ist unsere Pflicht. Das schulden wir unsern Gläubigen, schulden es allen Gläubigen des Kaiserreiches und Europas. Werfen wir uns, wenn es nötig ist, dem Monarchen zu Füßen, um diese Befreiung zu erbitten."

---

[1] Es wurde auf dem Konzil außer diesem noch ein zweiter Ausschuß von elf Mitgliedern ernannt. Dieser sollte die Antwort vorbereiten, welche das Konzil auf die vom Kaiser an die Versammlung gerichtete und vom Unterrichtsminister verlesene Botschaft (Collectio Lacensis IV 1246) zu geben hatte. Vgl. a. a. O. IV 1286 1287; Melchers a. a. O. 56 58.

[2] Kennzeichnung desselben bei d'Haussonville a. a. O. IV 49 ff.

Als der kaiserliche Kandidat für den erzbischöflichen Stuhl von Mecheln, der bekannte Günstling Napoleons, de Pradt, den Ausdruck „sich dem Kaiser zu Füßen werfen" mit der bischöflichen Würde kaum vereinbar fand, antwortete Dessolles: „Monseigneur, ich kenne und verteidige die bischöfliche Würde nicht weniger als irgendeiner meiner Kollegen; aber Bischöfe können sich zu Füßen werfen, wenn es sich um die Befreiung des Statthalters Christi handelt." Dann fuhr er fort: „Argue, obsecra, increpa (bezichtige, beschwöre, rüge; 2 Tim. 4, 2). Zuviel steht in Frage! Wie", rief er von edler Begeisterung fortgerissen, „das Domkapitel von Paris konnte in einer Eingabe vom Kaiser die Begnadigung und Befreiung des Herrn d'Astros, eines seiner Mitglieder, erbitten und wir sollten nicht den Mut haben, die Freiheit des Papstes zu fordern? Aber der Kaiser könnte es übelnehmen! Meine Herren, Gott läßt sich durch unsere Bitten bestürmen, sich Gewalt antun, und die Fürsten, diese Abbilder der Gottheit, hätten Grund zu klagen, wenn wir mit ihnen wie mit Gott verfahren?"

Diese mit wahrhaft oberhirtlichem Hoch- und Edelsinn gesprochenen Worte rissen fast die ganze Versammlung mit sich fort. Sie war mächtig erschüttert durch den kühnen Vorstoß und dessen beredte Begründung. Es sprachen noch die Bischöfe von Bordeaux und Soissons und verstärkten den Eindruck der Worte Dessolles. Einige kaiserlich gesinnte Prälaten bemerkten die Gefahr ihres Herrn und suchten abzulenken. Schließlich gelang es dem vom Kaiser bestellten Präsidenten, dem Kardinal Fesch, dem Oheim des Kaisers, den gefährlichen Vorschlag zu vertagen. In der Folge, als der Kaiser sah, daß er eine seinem Geschmacke nicht entsprechende Adresse erhalten würde, verbat er sich jegliche Adresse.

Den Bekennermut, welchen das Auftreten des Weihbischofs von Münster erforderte, offenbarten in der Folge die Kerker von Vincennes und anderer Orte, in welche einige der dem Kaiser mißliebigen Prälaten aus dem Konzil abgeführt wurden, und zeigte die Einkerkerung der papsttreuen Kardinäle sowie die herzlose Mißhandlung, durch welche der Kaiser die Lebenstage ihm weniger gefügiger Prälaten abkürzte. — Auf jeden Fall kam das Verdienst, in dieser kritischen Stunde das allein richtige Wort gefunden und es ohne Bangen vor dem rücksichtslosen Korsen in die Versammlung geworfen zu haben, dem, wie unser Tagebuch ihn nennt, „trefflichen Weihbischof von Münster" zu. Diesem Wort gab dann der Erzbischof von Chambéry ein mächtiges, stimmungsvolles Echo. — Übrigens machte das Auftreten des jugendlichen Prälaten auch auf Pius VII. tiefen

Eindruck. Als daher 1815 Kaspar Max dem glorreich in sein Rom zurückgeführten Papste seine Glückwünsche schriftlich dargebracht hatte, hob dieser in seinem Antwortschreiben scharf hervor, er habe es nicht vergessen, daß Kaspar es gewesen sei, der auf dem Pariser Pseudokonzil als erster seine Stimme zur Forderung erhob, daß dem Papste die ihm in verruchtester Weise entrissene Freiheit zurückgegeben und alles in seine rechtliche Lage zurückgeführt werde[1].

Es war kein blinder Zufall, der dem Prälaten aus der stillen westfälischen Bischofsstadt das treffende Wort zugeraunt hatte. Das Wort und die Gesinnung, der es entsprang, waren eine bodenständige Frucht der „roten Erde", des echt christkatholischen Geistes, welcher in der damals freiherrlichen, jetzt gräflichen Familie derer von Droste zu Vischering herrschte. Zum Erweise dieses Geistes genügt es, zu erwähnen, daß Kaspar Max am 28. Oktober 1827 die seltene Freude hatte, seinen jüngeren Bruder Klemens August, den späteren glorreichen Bekenner-Erzbischof von Köln, zum Bischof zu weihen. Es war aber auch darum kein Zufall gewesen, weil der mutvolle Weihbischof des Pariser Pseudokonzils ebenso wie sein Bruder seine religiöse, wissenschaftliche und politische Bildung dem Kreis verdankte, der sich in Münster um den vortrefflichen Freiherrn Franz von Fürstenberg gebildet hatte. Fürstenberg hatte es verstanden, in Kirche und Staat, in Religion und Wissenschaft das viele gute Alte im rechten Augenblick gemäß den wahren Bedürfnissen seiner Zeit durch die unzweifelhaften Errungenschaften der Folgezeit zu erneuern und harmonisch weiterzubilden. Dieses lücken- und sprunglose Auswachsen der alten Kraft in neue Formen gebar ein Geschlecht, das auch den weitgehendsten An-

[1] Das Breve lautet also: Pius P. P. VII. Venerabilis Frater, salutem et apostolicam benedictionem. Accepimus litteras tuas die decima quinta Iunii ad nos datas et amoris in nos obsequiique sensibus infectas, quibus de felici nostro ad sedem apostolicam reditu impense gratulatus nobis es. Hoc officium ex intimo animo tuo profectum esse, dubitare non possumus. Novimus enim pietatem erga nos tuam, neque nos latet, te in conciliabulo Parisiensi primam vocem sustulisse, ut libertas per summum nefas nobis erepta restitueretur, cunctaque ad sacrarum legum normam exigerentur. Te igitur de peculiari benevolentia nostra plane certum esse volumus aeque ac de voluntate, qua omnes de te bene merendi occasiones suscepturi erimus. Accipe igitur benedictionem apostolicam, quam tibi, Venerabilis Frater, impertimur. Datum Romae apud Sanctam Mariam maiorem, die 17. Augusti 1814, Pontificatus nostri anno XV. — Vgl. Sonntagsblatt IV (1845) Nr. 17, S. 333 und Tibus a. a. O. 265.

forderungen der neuen Zeitverhältnisse gewachsen war, gebar eine Reform, die zu der eines Dalberg und Wessenberg einen wohltätigen Gegensatz bildete.

* * *

Das Denken und Handeln der beiden Prälaten, das wir unsern Lesern vorgeführt haben, zeigt uns, was christlicher Sinn fühlt und tut in den Leidenstagen des Vaters der Christenheit. Ist auch augenblicklich die Lage desselben nicht so unwürdig und vergewaltigt wie in den Tagen Pius' VII., so ist sie doch insofern noch ungünstiger, als der Mangel an Unabhängigkeit, der einer Gefangenschaft nahekommt, bereits so lange andauert und so systematisch festgelegt erscheint, daß gegenwärtig eine Besserung und Befreiung viel ferner zu liegen scheint als zur Zeit der napoleonischen Willkürherrschaft. Es darf daher weniger denn je in dieser Zeit unser Eifer erlahmen oder durch trügerische Versicherungen oder Vorspiegelungen sich einschläfern lassen, denn „die Glaubenstreue der Katholiken ist die vornehmste Schutzmacht des Papsttums".

Anhang.

1. Eine Denkschrift des Wiener Fürstbischofs Grafen von Hohenwart für die Wiederherstellung des Kirchenstaates.

Wie ich schon oben (S. 538) bemerkte, hat bereits Wolfsgruber einen Auszug aus dieser Denkschrift mitgeteilt. Hier folgt sie nun in ihrem vollen Wortlaut in der Fassung, welche uns im fürsterzbischöflichen Archiv erhalten ist[1]. Sie füllt hier ein aus drei Doppelfoliobogen gebildetes Heft ohne Archivsignatur, dessen Blätter halbbrüchig gefaltet und rechts beiderseitig beschrieben sind. Es liegt uns hier wohl nicht das eigenhändige Konzept, sondern eine für Archivzwecke angefertigte Abschrift der der Staatskanzlei am 24. März 1810 überreichten Originalausfertigung vor.

„Der Papst, das ist der Bischof von Rom, als Nachfolger des hl. Petrus, als sichtbares Oberhaupt, des überall in der Welt ausgebreiteten oder tolerirten katholischen Christenthums als der Vereinigungspunct aller besonderen Hirten und Heerden der katholischen Kirche muß bey der dermahligen politischen und phisischen [!] Lage der Welt, und um das zu seyn, was er der katholischen Kirche seyn soll, Selbständig, das ist, unabhängig von jedem zeitlichen Oberherrn, unabhängig in seinen Einkünften, unabhängig in seinen nothwendigen geistlichen Räthen, unabhängig in seinem Sitze, und in seinen das

[1] Auf dieses Schriftstück machte mich gütigst P. von Nostitz-Rieneck S. J. aufmerksam. Eine genaue Abschrift verdanke ich meinem Ordensbruder P. H. Dieckmann und der Freundlichkeit des Msgr. Merinski und des Prof. Dr. Wolfsgruber O. S. B.

Gewissen und die Religion betreffenden Briefwechsel seyn. Ohne so einer[1] Selbständigkeit kann er den Endzweck seines Daseyns nicht erreichen.

a) Ohne die[2] Selbständigkeit kann er, menschlich zu denken, die Einigkeit der Kirche nicht erhalten, nothwendige Verfügungen nicht anordnen, öffentliche Mißbräuche in der Religion nicht abschaffen, selben nicht vorbauen, die Irrenden nicht zurückführen u. s. w. Jedem andern selbständigen Landesherrn wird er mit Grund verdächtig seyn, weil jeder richtig wird zweifeln können, ob[3] der Landesfürst, von dem der Papst abhängt, aus Eigennutz, aus Leidenschaft aus politischen Absichten u. s. w. in die Anstalten des Papstes nicht einen Einfluß habe, ob der Papst nicht gezwungen durch Befehle seines Oberherrns [!] oder durch Rückhalten seiner Einkünfte, oder durch Bestechung und Gewalt der päpstlichen Beamten, frey handle. Unter diesem Vorwande, oder Verdacht werden die selbständigen Landesherrn und Landesfürsten auf besondere einzelne Häupter der katholischen Religion für ihre Nation bringen, alle päpstliche, auch bloß geistliche Anstalten, erschweren, aufhalten, verspäten, oft unwirksam machen durch ihre ungesittete, ehrgeitzige, schmeichlende, verführte Geistlichkeit bestrittene päpstliche Vorschriften mit Vorspieglungen, Spaltungen, Zweifeln, das Ansehn des Kirchenhauptes und der Kirche herabwürdigen, Nationalmeinungen in Umlauf bringen, Gährung errichten, folglich den Vereinigungspunct des katholischen unwirksam machen, und vereiteln, das ist, die Einigkeit und Allgemeinheit eines der wichtigsten Kennzeichen der wahren Kirche wegwischen und verschwinden machen. Beweise dieses Satzes finde man häufig in der Geschichte der Protestanten, Reformirten, Conformisten, Dissenters u. s. w. in England, Holland [usw.].

Anmerkung. In den ersten 300 Jahren des Christenthums war die Unabhängigkeit oder Selbständigkeit des sichtbaren Oberhauptes der christlichen Religion so gar nicht in Absicht des Zeitlichen nothwendig, denn das Häuflein der Rechtgläubigen war sehr klein, wohnte sehr nahe beysammen, konnten leicht schriftlich und mündlich geleitet und unterrichtet werden, lebte unter einer und derselben Oberherrschaft, die sie und ihre Lehre verfolgte, und erst auszurotten trachtete, mit der Zeit tollerirte, ohne sich in das Geistliche oder Innere ihrer Regierung zu mischen, oder Einfluß zu nehmen. Dieses Häuflein unterhielt ihren obersten Hirten mit eigenen Mitteln, indem es selber nicht viel auszugeben hatte. Da alle diese Gegende, wo die christliche Religion blühte, fast durchaus unter einem und demselbigen Landesherren standen, so hatten die Nachfolger des hl. Petrus nur einen und denselbigen genug zu thun, und unter seiner Nachsicht die Christen nach seiner Pflicht in dem Wege des Glaubens zu führen.

Ebens so beyläufig stand es mit dem Papste in den ersten jener Jahrhunderte, in welchen die katholische Religion in dem Staate ist aufgenommen worden, und die Freyheit sie öffentlich zu bekennen von dem Landesfürsten ist erteilet worden. Alles, wo Katholische öffentlich leben, stand unter den einzigen und denselbigen Landesherren der römische Bischof samt der katholischen Heerde,

[1] Lies: ohne eine solche. [2] Hs.: der. [3] Hs.: oder.

der Beherrscher war sogar der Schutzherr, der Verteidiger der Kirche, der Beförderer ihrer Entscheidungen, ihrer Gesetze.

Nur erst die Theilung, die Zerstücklung des Reiches, die Einrichtung neuer unabhängiger Reiche, Staaten, Fürstenthümer u. s. w. forderte, daß zu der Aufrechthaltung und zu der Wohlfarth der katholischen Kirche, welche sehr, und durch verschiedene Reiche und Landesfürsten schon ausgebreitet war, ihr Oberhaupt eine Selbständigkeit erhalte, um in seinen kirchlichen Handlungen frey ohne Verdacht eines fremden Einflusses, Betruges u. s. w. als ein allgemeiner Vater und Hirt zu wirken.

Diese zu der Erhaltung der Einigkeit und Reinigkeit der Kirche, die seit dem so zahlreich und unter so verschiedenen Landesherren lebt, nothwendige Selbständigkeit ihres Oberhauptes kann jedem einzelnen Landesfürsten nicht gefährlich seyn, da sie nicht mächtig ist, und da ohnehin jeder Landesfürst das Recht fordert, daß in seinem Staate kein päpstl. Breve, Bulla, Dispensation oder Vorschrift, die mehr als geheime Gewissensfälle betrifft, angekündet werden darf, ehe und bevor als solche der Regierung unterlegt, und von derselben als unschädlich den Staatsrechten die Publication erlaubt wird.

b) Diese Selbständigkeit des Papstes kann nicht bestehen, wenn er nicht mit eigenem unmittelbaren von jedem anderm Landesherren unabhängigen, unhemmbaren Einkommen, Einkünften u. s. w. dotiret oder gesichert ist, mit denen er, seine Räthe, seine Beamte, seine Missionarien, seine Nuntien, seinen Briefwechsel, und alles was dermahlen in dem ausgebreiteten katholischen Christenthum sein Amt fordert, den Neckereyen, den leidenschaftlichen Launen, den Boshaften, Übelgesinnten, durch Sperrung des nothwendigen Unterhaltes jener, die ihm die Renten herschüssen, ausgesetzt folglich seine pflichtmäßige Thätigkeit nicht aufgehalten bleibe; dann bliebe alle Leitung der Kirche still, und die Kirche würde allen Übeln der Anarchie ausgesetzt, ihr Zustand prekärisch und von einem einzigen Landesherrn, der die Einkünften des Papstes in Händen hätte, abhängig.

c) Für diese allen politischen Staaten unschädliche Selbständigkeit des Kirchenhauptes für seine nicht prekärische unveränderliche Dotation, und für sein Geschäft scheint keine Stadt, kein Ort kein Land angemässener zu seyn, als Rom mit seinem einen Amte und seinen Erfordernissen hinlänglichen Ländereyen in der Nähe dieser Stadt.

Anmerkung. Die landesherrlichen Rechte des Papstes auf Rom und auf die ältesten Ländereyen des Kirchenstaats gründen sich auf dem langen Besitze derselben, so wie jene der meisten alten Landesfürsten, welche den alten römischen Kaiser mit Gewalt oder mit bedingten Verträgen die besitzende Ländereyen abgenommen haben, und sich gegen die etwan auftretende ächte Nachkommen der alten römischen Kaiser mit dem langen ruhigen Besitze vertheidigen würden. Zudem ist nicht Carl der Große der eine vollkommene Landesherrlichkeit über Rom und über desselben Ländereyen verliehen hat, sondern Carl der IV. König in Böhmen und Römischer gekrönter Kaiser, der im Jahre 1346 u. 1355 alle Rechte der Landesherrlichkeit mit der weitesten Ausdehnung durch ein eigenes Diploma

dem Bischofe von Rom abgetreten hat. Das hat die von der Akademie von Berlin im J. 1764 gekrönte Preisschrift eines Franzosen Sabbathier sur l'epoque de la Souverenité des Papes en Italie bewiesen. Dieses alles außer Acht gesetzt, so hat sich die Stadt Rom in Absicht der Religion alles Ansehen, alle Empfehlung, alle Verehrung bey dem katholischen Christenthum erworben, da ist vorzüglich durch so viele Jahre durch so viele frome und gelehrte Päpste durch so viele Gelehrte und Künstler durch so viele erhabene Wohlthäter u. s. w. alles mögliche beygeschaft worden, was zur Bildung, zum Unterricht u. s. w. der Geistlichkeit, der Volkslehrer, der Mission der Armuth, der Mitteln, die Geschäfte der Religion, dem Oberhaupte desselben nothwendig, nützlich vortheilhaft seyn konnte. Wo? in wie viel Jahren? unter welchen Beschwärnissen wird eine andere Wohnstadt mit diesen Bedürfnissen aufgefunden oder eingerichtet werden können. Nebst dem ist es wohl anständig, daß der Bischof von Rom, der Papst außer seinem Kirchensprengel wohne und lebe? Es lehret die Geschichte von 1305 bis 1376, in welchen Jahren die Päpste zu Avignon leben mußten, welche Nachtheile außer Frankreich die katholische Kirche in andern Landen erfahren hat, wenig Zutrauen, wenig Biegsamkeit, wenig Verehrung, bey den fremden Staaten. Der Aufenthalt und Selbständigkeit des Kirchenoberhauptes in Rom kann keinen Landesherren gefährlich oder anstößig seyn, dann seine zeitliche Kräfte, wie sie zuletzt waren, sind von großen und mächtigen Landesfürsten so umgeben, daß, wenn er auch über die Pflichten eines allgemeinen Vaters und unparteyschen Oberhauptes treten wollte, dazu keine Macht haben kann.

d) Diese ganz unumgängliche Selbständigkeit des Oberhauptes der katholischen Kirche kann nicht vollkommen seyn, wenn seine Räthe oder Kardinäle nicht zum größten Theil bey ihm wohnen, von verschiedenen Nationen ihm vorgeschlagen, von ihm gewählet werden, damit kein National-Geist sich in dem Rathe einschleiche, demselben nicht bey einzelnen Nationen verdächtig mache, als wirklicher Clerus des römischen Bischofes angesehen werden möge, die Frömigkeit, Fähigkeit, die Verdienste von dem Oberhaupte selber belohnet, und zur Leitung der Kirche verwendet werden könne, damit die Wahlen des römischen Bischofes unparteysch — frey — ohne größern Einfluß oder Übergewicht einer oder anderen Nation, nach Vorschrift und in dem Geiste der katholischen Religion vorgenommen, und insgemein anerkannt werden sollen.

e) Eben zu dieser Selbständigkeit des römischen Bischofs und Oberhauptes der Kirche gehört es unumgänglich, daß er Nuntien, bevollmächtigte Geschäftsträger bey den Regierungen halte, die mündlich der Regierung und schriftlich die in's Geistliche einschlagende Vorstellungen, Verfügungen, Wünsche, Beschwärnisse u. s. w. des Oberhauptes vortragen, auf die Pflichten der Bischöfe aufmerksam, die Fähigkeiten und Sitten jener Geistlichen, die zu Bischöfe könnten benennet werden, kenne, mit größern Erlaubnissen von dem apostolischen Stuhle in den ihm vorbehaltenen Fällen versehen seyn muß, um ohne Aufschub bey dringenden Umständen den Bischöfen zu helfen, besonders den unter Akatholiken wohnenden Katholiken seines Nuntiatur-Bezirkes alle geistliche Religionsgeschäfte zu er-

leichtern. Diese Nuntien sollen nicht als gemeine Ministers der Landesfürsten und der weltlichen Geschäfte angesehen werden, sondern als jene die an der Stelle und mit Geschäften des kirchlichen Oberhauptes beauftragt sind.

f) Endlich muß das selbständige Oberhaupt der Kirche, um das wirklich zu seyn, was es zum Vorteil der Religion seyn soll, frey, unabhängig in seinen Briefwechsel seyn. Da oft bloß Gewissensfälle, innere unbekannte Verbrechen, Ängsten, Zweifeln Zuschriften u. s. w. von den Gläubigen an das Oberhaupt der Kirchen, und von denselben an die Gläubigen abgehen müssen, so wäre die Aufrichtigkeit, die Sicherheit des Geheimnisses, die Heilung der inneren Wunden, der heilsame Rath u. s. w. der Verlautbarung ausgesetzt, die Ehre gewagt, alles Zutrauen verloren, alle Heilsmittel unbrauchbar, der geheime Büßer in Verzweiflung gestürzt die innere Leitung der Kirche ganz vereitelt. Mit einem Worte der Bischof von Rom d. i. der Papst, um das Oberhaupt der katholischen Kirche zu seyn, und um sein Amt nach dem Endzweck des Stifters zu erreichen, muß heutiges Tages selbständig, und unabhängig von allen besondern Landesherren seyn, und zwar:

a. In seiner Person
b. in seinen Einkünften oder Renten,
c. in seinen Wohnort,
d. in seinen Räthen und Beamten
e. in seinen Nuntien oder Gesandten
f. in seinen Briefwechsel."

Links am Rand, andere Hand: *Eingereicht bey der Staatskanzley der auswärtigen Geschäfte am 24 Merz 1810*

2. Schreiben des H. Caspar Max, Freiherrn von Droste-Vischering, an den Redakteur des Ami de la Religion et du Roi (aus dem Französischen, n. 1094 dieser Zeitschrift[1])[2].

„Erlauben Sie mir, mein Herr, daß ich Ihnen eine Reklamation über einen Gegenstand zusende, der sowohl an sich betrachtet wichtig ist, als auch mich sehr nahe betrifft. In Ihrer Nr. 1086 befindet sich eine Notiz über Hrn. Dessoles, Erzbischof von Chamberi, worin gesagt wird, dieser Prälat habe im Concilium von 1811 am 26ten Juni öffentlich den Vorschlag gethan, sich vor die Füße Buonaparte's zu werfen, und um die Freigebung des Pabstes anzuhalten; dieses edelmüthige Wort, heißt es weiter, unterstützten zwei andere Bischöfe, nämlich der Herr Weihbischof von Münster und der Herr Bischof von Namur; es ward jedoch von dem Präsidenten beseitigt, ohne Zweifel aus Furcht, bei Buonaparte in Ungnade zu fallen. Ich muß gestehen, daß diese Deutung nicht ganz der Wahrheit gemäß ist, ob sie gleich in den Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le 18. siècle, 1815, tome III, p. 566 ganz auf dieselbe Weise erzählt wird. Nicht der Herr Bischof von Chamberi that jenen Vorschlag, sondern ich; wollen Sie den ganzen Vorgang vernehmen.

---

[1] D. h. des Ami de la Religion etc.

[2] Aus dem „Katholik" XV (1825) 352—355.

Den Tag vorher, als man die Adresse bei Buonaparte überreichen sollte, war ich mit Herrn Bischof von Namur[1] in einem Hause. Er sagte mir, das Concilium würde sich Tags darauf versammeln, den Entwurf zur Adresse zu verlesen, und des Pabstes wurde auch nicht im geringsten erwähnt. Ich erklärte ihm meinen Entschluß, einen Vorschlag bei Buonaparte für die Freilassung des Pabstes in dem Falle zu thun, wenn kein Bischof seine Stimme für die Sache erheben sollte. Des andern Tags, am 26ten Juni ward der Entwurf der Adresse vorgelesen, wobei mehrere Bischöfe ihre Bemerkungen machten. Man las ihn zum zweitenmal ab und als niemand sich für das Kirchenoberhaupt verwandte, stand ich auf und machte förmlich den Vorschlag, auf die Befreiung des Pabstes zu dringen. Eine beträchtliche Zahl von Bischöfen[2] unterstützten den gethanen Vorschlag; aber zugleich von anderer Seite her ein Geschrei um Vertagung mit dem Bemerken, es wäre nicht die Zeit hiezu. Ohne noch ein Wort zu sagen, setzte ich mich nieder, auch hätte ich bei dem durch meinen Vorschlag erregten Lärm unmöglich verstanden werden können. Nachdem die Ruhe wiederhergestellt war, nahm der Präsident das Wort und suchte zu zeigen, daß es besser wäre, diesen Schritt auf einen andern Tag zu verschieben. Damals erhob sich der Hr. Bischof von Chamberi und vertheidigte mit vielem Edelmuth meinen Vorschlag; ja er hielt bei dieser Gelegenheit eine Rede, die ich wegen des sich erneuernden Lärmens nicht ganz verstehen konnte. Der präsidierende Cardinal hub von Neuem an zu sprechen und setzte die Frage nach Stimmen durch Sitzen und Aufstehen. Die Mehrheit der Stimmen war für die Vertagung, deßwegen verlangte der H. Cardinal Spina[3], man soll in das Protokoll setzen, daß der Vorschlag zwar gethan, die Ausführung davon aber auf günstigern Zeitpunkt verschoben worden wäre. Nach diesem Wortwechsel erhob sich ein anderer über die gallicanischen Freiheiten; die italienischen Bischöfe erklärten sich gegen die Einrückung der 4 Artikel in den Adresse-Entwurf und in der folgenden Sitzung, am 27sten Juni überreichte der H. Bischof von Como einen sehr ausführlichen Aufsatz über diese Angelegenheit.

Dieß ist der wahre Verlauf der Sachen, wie sie sich am [354] 26ten Juni zugetragen haben. Alle Bischöfe, die an der Sitzung beigewohnt, können sich dessen erinnern. Ich berufe mich unter anderm auf das Zeugniß des H. Bischof von Troyes, welchem ich am Sonntag darauf in den Tuilerien begegnete und mit dem ich mich über die Vorfälle des 26ten Juni unterhielt. Er sagte mir, daß Buonaparte Alles wüßte, aber den Vorschlag eben nicht ganz ungnädig aufgenommen hätte. Damals dachten wir nicht, daß dem Bischof von Troyes einige Tage darauf die Ehre einer offenbaren Verfolgung werden sollte. Noch am 26ten Juni Abends sagte mir Jemand in einem Hause: Ist es wahr, daß ein deutscher Bischof einen Einspruch für die Freilassung des Pabstes gethan habe? Unverholen antwortete ich, dieß sey wahr und ich selber hätte die Sache beregt. — Wie hätte ich mir diesen Schritt zueignen können, wenn mich

[1] Charles F. J. Pisani de Lagaude.

[2] De Broglie erwähnt sie in seinem Tagebuch (a. a. O. c. 1288).

[3] Rinieri a. a. O. 375 gibt den Verlauf genauer.

so viele Zeugen hätten der Lüge zeihen vermocht. Auch wurde die Sache allen denen bekannt, die mit den Verhandlungen des Concils vertraut waren. Pius VII. erfuhr Alles und in einem Breve, welches Se Heiligkeit im J. 1814 an mich zu erlassen die Gnade hatten, drückten Sie sich so aus: Novimus enim pietatem erga nos tuam, nec nos latet in Parisiensi conciliabulo te primum vocem sustulisse, ut libertas per summum nefas nobis erepta restitueretur, cunctaque ad sacrarum legum normam exigerentur. Hr. v. Broglio, Bischof von Gent, schrieb mir im nämlichen Jahr nach der Rückkehr in seinen Kirchensprengel: ‚Ich habe nicht vergessen, und es überall bekannt gemacht, daß Sie der erste Bischof waren, der nach Verlesung des Entwurfes der Adresse, die Freiheit des Papstes verlangte. Dieser Schritt veranlaßte jenen schönen und beredten Aufschwung des Hrn. Bischofs von Chamberi, welchen der Hr. Erzbischof von Bordeaux und Herr Bischof von Soissons unterstützten.'

Ich habe mich in diese Erörterungen einlassen müssen [355], nicht gedrungen von eitlem Ehrgeiz, sondern vom Verlangen, die Wahrheit in ihrem Lichte darzustellen. Schon als ich von Münster zum Concil abreiste, beschäftigte mich die Idee, daß unser erster Schritt eine Verwendung für den Pabst seyn soll und ich würde mir große Vorwürfe gemacht haben, wenn ich nicht die erste Gelegenheit benützt hätte, um für den Papst zu sprechen. Was mich schwankend machte, war der Gedanke, daß es vielleicht mir, als dem jüngsten unter den Bischöfen nicht zukäme, in einer so zahlreichen Versammlung zuerst zu sprechen. Ich danke Gott, daß er mir in einem so gefährlichen Zeitpunkt seine Gnade verliehen hat.

Ich benütze diese Gelegenheit, um Ihnen mein Herr, zum neuen Jahr zu gratulieren und Sie der ausgezeichneten Achtung zu versichern, womit ich die Ehre habe zu seyn

Caspar Max, Baron Droste v. Vischering,
Bischof von Jericho und Weihbischof von Münster."

Franz Ehrle S. J.

Der anthroposophische Mystizismus.

Rudolf Steiner verwahrt sich dagegen, daß man seine Theosophie oder, wie er jetzt lieber sagt, Anthroposophie als Mystik nehme, wenigstens dann, wenn man mit Mystik Gefühl statt Denken, Glauben statt Wissen, eine Welt unklarer Empfindungen und Gefühle, träumerisches, halbbewußtes Seelenleben meine. In anderem Sinne jedoch läßt er die Bezeichnung Mystik zu, z. B. als klares Erkennen, „durch das der Mensch sein eigenes Wesen mit dem Weltwesen verbunden erlebt“ [1].

Sachlich erhebt Steiner ohne allen Zweifel Anspruch, das zu leisten und zu lehren, was man Mystik nennt. Denn wie immer die Begriffsbestimmungen der Mystik noch auseinandergehen mögen, das sagen doch alle, daß Mystik eine höhere, dem Schauen mehr oder minder ähnliche Erfassung des Übersinnlichen in sich schließe. Aber unmittelbare Schau des Übersinnlichen ist der Kernpunkt der Theosophie, auch der anthroposophischen. Freilich anders als Steiner wird man nach sorgfältiger Prüfung die Frage beantworten, ob sein Anspruch auf jene Schau zu Recht bestehe. Liegt in der Anthroposophie Mystik oder Mystizismus vor? Man nennt nur die gesunden und echten Formen des mystischen Lebens Mystik, die irrigen aber Pseudomystik oder Mystizismus [2].

Es gibt nach Steiner eine übersinnliche Welt, die man mit dem gewöhnlichen Bewußtsein in Sinnes- und Verstandeserkenntnis nicht wahrnehmen kann. Dazu gehören die oberen Bestandteile: Ätherleib und andere, die sich in Himmelskörpern, Pflanzen, Tieren, Menschen über dem physischen Leib finden, die bei den Theosophen sogenannten „dhyanischen“ Wesenheiten oder „esoterisch“ verstandenen christlichen Engel, welche den physischen Leib ihrer früheren Existenzen bereits abgelegt haben, überhaupt eine Unmenge von höheren und niederen Bewohnern des „Seelen“- und „Geisterlandes“. „Zu den niedrigeren Arten solcher Wesen gehört alles, was die Wahrnehmer der geistigen Welt als Salamander, Sylphen, Undinen, Gnomen beschreiben“ [3]. Auch Äther- und Astral-

[1] Steiner, Die Geisteswissenschaft als Anthroposophie und die zeitgenössische Erkenntnistheorie: Das Reich II (1917/18) 219.

[2] J. Zahn, Einführung in die christliche Mystik[2] (Paderborn 1918) 14.

[3] Steiner, Theosophie[8] (Leipzig 1916) 147. (Diese Schrift bezeichnen wir im folgenden mit Th.)

leichen sind da zu sehen. Die Vergangenheit aber ist zu „lesen" in der „Akasha-Chronik", d. h. dem gewaltigen Panorama von Spuren und Abbildern, die die geistigen Kräfte in der geistigen Welt hinterlassen haben, und in denen alle vergangenen Vorgänge so verzeichnet sind, daß sie „in einer gewissen Weise" sich abspielen [1].

Der „Geisteswissenschafter" nun erkennt die übersinnliche Welt „unmittelbar" [2]. Er bedarf keiner Beweise. Nicht wie man mit dem gewöhnlichen Verstand, der das Sinnliche verarbeitet, ins Übersinnliche hinüberzutasten sucht, sondern wie man mit den Sinnen die physische Welt wahrnimmt, so erlebt er die geistige Welt. Er hat für diese ein „schauendes Bewußtsein". Steiner nennt es auch „erwachtes Bewußtsein"; denn es gibt hier „ein Erwachen zu einer Art und Richtung des seelischen Erlebens, die sich zu der Welt des gewöhnlichen Bewußtseins verhalten wie dieses zu der Bilderwelt des Traumes" [3]. Der „Geisteswissenschafter" „macht das Jenseits Platos und des Christentums zum Diesseits"; in diesem Diesseits sucht er auch „den Christus" und verzichtet auf die bisherigen Formen des Christentums: Glauben wird zum Wissen [4].

Die Erweckung der Seele zur Fähigkeit des höheren Erlebens heißt „Einweihung" oder „Initiation" [5]. Sie vollzieht sich in sieben Stufen. 1. Das Studium der Geisteswissenschaft mit Hilfe der gewöhnlichen Urteilskraft. Der Geistesschüler stellt auf der Stufe der „Vorbereitung oder Reinigung" Übungen an, durch die er innere Organe zur Wahrnehmung der höheren Welten bekommt. 2. Die Erwerbung der imaginativen Erkenntnis oder die „Erleuchtung". Man erkennt Verwandlungen und seelische Äußerungen von übersinnlichen Wesen. Die Benennung „imaginativ" beruht teils darauf, daß dieser Zustand in der Seele erweckt wird durch Versenkung in Sinnbilder oder Imaginationen, teils darauf, daß man hier die höhere Welt in Eindrücken wie von Wärme oder Kälte, Tönen, Licht und Farbe erlebt. 3. „Das Lesen der verborgenen Schrift (entsprechend der Inspiration)." Im inspirierten Erkennen erfaßt man die Beziehungen zwischen den Wesenheiten der höheren Welt. Die Bilder werden unterdrückt. 4. „Die Arbeit mit dem Stein der Weisen (entsprechend der Intuition)." In der Intuition erkennt man die höheren Wesenheiten in ihrem inneren Selbst; man wird völlig eins mit ihnen. 5. Die Erkenntnis des Entsprechens des Mikrokosmos, d. h. des Menschen, und des Makrokosmos. 6. Das Einswerden mit dem Makrokosmos. 7. Die Gottseligkeit, welche man aber sich vorstellen kann nur „mit einem Denken, das sich nicht mehr des menschlichen Gehirnes als eines Werkzeuges zu bedienen braucht".

---

[1] Steiner, Die Geheimwissenschaft im Umriß [6] (Leipzig 1913) 112 (diese Schrift bezeichnen wir im folgenden mit G.); Unsere atlantischen Vorfahren (Berlin 1909) 5 f.

[2] Steiner, Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten? [6] (Berlin 1914) 188, Anm. (diese Schrift bezeichnen wir im folgenden mit E.); Derf., Die Erkenntnis vom Zustand zwischen dem Tode und einer neuen Geburt: Das Reich I 9.

[3] Steiner, Vom Menschenrätsel (Berlin 1916) 232 ff.

[4] M. B. Freidank, Vom Denken zum Geist (Breslau 1918) 13 39.

[5] G. 288 ff.

In E. ist der Stufengang etwas anders abgeteilt: die „Vorbereitung" enthält schon einiges aus der „Erleuchtung" in G.; ferner ist dort nach der „Erleuchtung" alles weitere als „Einweihung" mit „Feuer-, Wasser- und Luftprobe", „Vergessenheits- und Gedächtnistrunk" u. dgl. geboten. Offenbar wird dort „Einweihung" in engerem Sinne genommen als in „G.", wohl in noch engerem in Th. (185), wo am Ende des „Erkenntnispfades" dem Geheimschüler „durch Wesen, deren Bedeutung ihm erst jetzt klar werden kann, durch die großen ‚Führer des Menschengeschlechtes'", die „Einweihung" zuteil wird. Wieder anderswo[1] werden auseinandergehalten der „Hellseher" als Mensch, der in der geistigen Welt zu schauen vermag, und der „Eingeweihte" als einer, der Vorgänge und Wesenheiten auch voneinander unterscheiden kann. Sonst spricht Steiner von „hellseherischer" oder „hellsichtiger" Beobachtung und von „Sehertum" überhaupt im gleichen Sinne wie von „Geisteswissenschaft".

Zur „Seelenwanderschaft in die übersinnlichen Welten" befähigen höhere Kräfte. Der Mensch tritt aus dem durch den Leib bedingten Bewußtsein heraus, er macht sich unabhängig von dem Erkennen durch die Sinneswelt. Er löst sich von der Leiblichkeit und den Leibeswerkzeugen, reißt sich los von den Sinnen, den Nerven, dem Gehirninstrument. „Man hat ohne den Leib unmittelbar durch die in sich stärker gewordene Seele beobachtet. Man hat die Vorstellung eines Erlebnisses außerhalb seines Leibes gewonnen."[2] Schlummernde Kräfte, die sonst wie in einem Seelenschlaf unbewußt liegen, werden in Wahrnehmungsfähigkeiten überführt; es bilden sich Wahrnehmungsorgane für die geistige Welt, „Geistesaugen", „Geistesohren", mit denen man hellsieht und hellhört. Erstaunliches deckt die „Geistesforschung" auf über die „Lotusblumen" oder „Räder (Chakrams)", die zur Imagination nötig sind. Sie wachsen im Astralleib[3]. Die zweiblättrige sitzt in der Nähe der physischen Augenbrauenmitte, die sechsblättrige in der Körpermitte, die zehnblättrige in der Gegend der Magengrube, die zwölfblättrige in der Herzgegend usw. Wenn sie anfangen, sich zu drehen, beginnt die Fähigkeit des Hellsehens. Von der Entwicklung jedes Blattes wie jeder Blume hängt die Erwerbung „gewisser" Fähigkeiten ab. Andere Organe, und zwar im Ätherleib, „stellt" das hellsichtige Bewußtsein „fest" für Inspiration und Intuition[4]. Es entsteht ein Mittelpunkt im Kopf; „der rückt dann hinunter in die Kehlkopfgegend und verlegt sich zuletzt in die Nähe des physischen Herzens". Es ist ein kompliziertes Organ, das geistig in den allerverschiedensten Farben schillert und leuchtet und Formen von großer Regelmäßigkeit zeigt, die sich mit Schnelligkeit verändern können.

Diese Kräfte und Organe zu entwickeln, ist Sache der Geheimschulung. „Das Erkennen des Menschen kann verstärkt, erkraftet werden.... Nur sind die Mittel zur Erkraftung des Erkennens durchaus von geistiger Art; sie sind innere, rein seelische Verrichtungen. Sie bestehen in dem, was in diesem

[1] Steiner, Die geistige Führung des Menschen und der Menschheit (Berlin 1911) 40.

[2] Steiner, Ein Weg zur Selbsterkenntnis des Menschen (Berlin 1912) 17.

[3] G. 337 f. 341 f.; E. 115 ff. [4] G. 364 ff.; E. 142 ff.

Buche als Meditation, Konzentration (Kontemplation) beschrieben wird." [1] „Der beste Erkenntnisweg wird immer der sein, welcher zur übersinnlichen Welt durch die Verstärkung oder Verdichtung des Seelenlebens mittelst innerer Versenkung gedankenkräftig oder empfindungskräftig führt." [2] Die Konzentration muß eine unbedingte sein. Keine Sinneswirkungen oder Erinnerungen an solche oder Gedanken, die durch sie angeregt sind, oder Erinnerungen an Erfahrungen, Freuden und Schmerzen des gewöhnlichen Lebens dürfen in sie eindringen. Die Versenkung muß unter Ausschluß und Tilgung alles andern das Bewußtsein ganz allein ausfüllen. Das gewöhnliche Bewußtsein muß sie nur begleiten, damit sie geordnet bleibe. Infolge dieser Zusammenziehung steigen auf nicht weiter erklärte Weise neue Kräfte aus den Tiefen der Seele. Die in der Versenkung aufgewandte Kraft schafft aus der vorher unorganisierten, seelisch-geistigen Wesenheit die höheren Sinneswerkzeuge und Hellseherorgane heraus, „wie die Naturkräfte den physischen Leib aus unbestimmter lebendiger Materie mit Organen ausgerüstet haben" [3]. Selbstschöpferisch wird das leibfreie Erkennen erzeugt.

Zunächst zur imaginativen Erkenntnis führt die Versenkung in symbolische Vorstellungen. Diese sind deshalb die besten, weil sie von der Seele selbst gebildet sind, darum die Seele mehr als bloße Bilder der Außenwelt in Tätigkeit halten. „Man stelle sich ein schwarzes Kreuz vor. Dieses sei Sinnbild für das vernichtete Niedere der Triebe und Leidenschaften; und da, wo sich die Balken des Kreuzes schneiden, denke man sich sieben rote, strahlende Rosen im Kreise angeordnet. Diese Rosen seien das Sinnbild für ein Blut, das Ausdruck ist für geläuterte, gereinigte Leidenschaften und Triebe." [4] Doch kann auch ein Gedanke an ein gewöhnliches Erlebnis genommen oder von diesem ausgegangen werden. Beispiele finden sich E. 33 ff.

Der Geheimjünger blicke intensiv auf sprießendes, wachsendes, gedeihendes Leben einerseits, auf verblühendes, verwelkendes, absterbendes Leben anderseits; er verbanne alles andere aus seiner Seele. Wer dies oft getan hat, der wird beim Vorgang des Werdens „etwas fühlen, was der Empfindung bei einem Sonnenaufgang entfernt ähnlich ist. Und aus dem Vorgang des Welkens, Absterbens wird sich ihm ein Erlebnis ergeben, das in ebensolcher Art mit dem langsamen Aufsteigen des Mondes im Gesichtskreis zu vergleichen ist. . . . Wer sich immer wieder und wieder planmäßig, mit Vorsatz, solchen Gefühlen überläßt, dem eröffnet sich eine neue Welt. Die Seelenwelt, der sog. astrale Plan, beginnt vor ihm aufzudämmern." Wachsen und Vergehen formen sich zu geistigen Linien und Figuren. „Eine blühende Blume zaubert vor seine Seele eine ganz bestimmte Linie, ebenso ein im Wachsen begriffenes Tier oder ein im Absterben befindlicher Baum." „Wenn der Schüler so weit ist, daß er solch geistige Gestalten von Erscheinungen sehen kann, die sich seinem äußeren Auge auch physisch zeigen, dann wird er auch nicht weit entfernt sein von der Stufe, Dinge zu sehen, die kein physisches Dasein haben."

---

[1] G. IX. [2] Selbsterkenntnis 60. [3] E. 32.
[4] G. 300 ff.

„Wer den Schrei eines Tieres hört, wird ... die Offenbarung eines inneren Erlebnisses des Tieres, Lust oder Schmerz, verspüren. Bei der letzteren Art von Tönen hat der Geheimschüler einzusetzen. Er soll seine ganze Aufmerksamkeit darauf lenken, daß der Ton ihm etwas verkündet, was außer der eigenen Seele liegt. Und er soll sich versenken in dieses Fremde. Er soll sein Gefühl innig verbinden mit dem Schmerz oder der Lust, die ihm durch den Ton verkündet werden. ... Wer planmäßig und mit Vorbedacht solche Übungen macht, der wird sich dadurch die Fähigkeit aneignen, mit einem Wesen sozusagen zusammenzufließen, von dem der Ton ausgeht. ... Und dadurch senkt sich in Gefühls- und Gedankenwelt eine neue Anlage. Die ganze Natur fängt an, dem Menschen durch ihr Ertönen Geheimnisse zuzuraunen. ... Er fängt an, mit der Seele zu hören."

Man lenke seine ganze Aufmerksamkeit auf einen Vergleich zwischen Stein und Tier. „Die Gedanken, die hier angeführt werden, müssen von lebhaften Gefühlen begleitet durch die Seele ziehen. ... Man sage sich: ‚Der Stein hat eine Gestalt, das Tier hat auch Gestalt. Der Stein bleibt ruhig an seinem Ort. Das Tier verändert seinen Ort. Es ist der Trieb (die Begierde), welcher das Tier veranlaßt, seinen Ort zu ändern. Und die Triebe sind es auch, denen die Gestalt des Tieres dient. Seine Organe, seine Werkzeuge sind diesen Trieben gemäß ausgebildet. Die Gestalt des Steins ist nicht nach Begierden, sondern durch begierdelose Kraft gebildet.'" Nun leben in der Seele zwei ganz verschiedene Gefühlsarten auf; aus dem Stein strömt die eine, aus dem Tier die andere, eine dritte, wenn man die Pflanze hinzunimmt. „Die Sache wird wahrscheinlich im Anfange nicht gelingen, aber nach und nach, bei wirklicher geduldiger Übung, werden sich diese Gefühle einstellen. Man muß nun (so!) immer fort und fort üben. ... Die Organe, welche sich auf solche Art bilden, sind Geistesaugen. Man lernt mit ihnen allmählich seelische und geistige Farben zu sehen. ... Jeder Stein, jede Pflanze, jedes Tier hat seine ganz bestimmte Färbennuance. Dazu kommen die Wesen der höheren Welten, die niemals sich physisch verkörpern, mit ihren oft wundervollen, oft gräßlichen Farben. In der Tat ist der Farbenreichtum in diesen höheren Welten unermeßlich viel größer als in der physischen Welt. Hat der Mensch einmal die Fähigkeit erworben, mit ‚Geistesauge' (so!) zu sehen, so begegnet er auch über kurz oder lang den genannten höheren, zum Teil auch tieferen Wesen, als der Mensch ist, die niemals die physische Wirklichkeit betreten."

Man lege ein kleines Samenkorn vor sich hin, beschreibe es für sich nach allen seinen Eigenschaften, vergegenwärtige sich die Pflanze, die daraus hervorgehen kann, bedenke, daß diese unsichtbar schon im Samen enthalten sein muß, und „hänge dem Gedanken nach: ‚Das Unsichtbare wird sichtbar werden'. ... Besonders deutlich sei es betont: Was man da denkt, muß man auch intensiv fühlen. Man muß in Ruhe, ohne alle störenden Beimischungen anderer Gedanken, den einen oben angedeuteten in sich erleben. Und man muß sich Zeit lassen, so daß sich der Gedanke und das Gefühl, das sich an ihn knüpft, gleichsam in die Seele einbohren. — Bringt man das in der rechten Weise zustande, dann wird man nach einiger Zeit — vielleicht erst nach vielen Versuchen — eine Kraft in sich verspüren. Und diese Kraft wird eine neue Anschauung verschaffen. Das Samenkorn wird wie in einer kleinen Lichtwolke eingeschlossen erscheinen. Es wird auf sinnlich-geistige Weise als eine Art Flamme empfunden werden".

„Man vergegenwärtige sich einen Menschen, von dem man einmal beobachtet hat, wie er nach irgendeiner Sache verlangt hat. Auf die Begierde soll die Auf-

merksamkeit gerichtet werden. ... Man achte besonders darauf, daß durch die angeregte Vorstellung in der Seele ein Gefühl erwache. Dieses Gefühl lasse man in sich heraufziehen wie eine Wolke, die an dem sonst ganz leeren Horizont heraufzieht. ... Nach vielen Versuchen wird man es dahin bringen, daß man in der eigenen Seele ein Gefühl erlebt, das dem Seelenzustand des beobachteten Menschen entspricht. Dann wird man aber auch nach einiger Zeit bemerken, daß durch dieses Gefühl in der eigenen Seele eine Kraft erwächst, die zur geistigen Anschauung des Seelenzustandes des andern wird. Im Gesichtsfelde wird ein Bild auftreten, das man wie etwas Leuchtendes empfindet. Und dieses geistig leuchtende Bild ist die sog. astrale Verkörperung des beobachteten Seelenzustandes der Begierde."

Man kann Sätze, Formeln, Worte zum Gegenstand der Meditation machen.

„Ich empfinde mich denkend eins mit dem Strom des Weltgeschehens." [1] „Ein Schüler erhielt die Übung, mit einer entsprechenden Drehung des Kopfes nach rechts oder links die Meditationsworte: ‚Ich sicher' oder: ‚Ich standhaft' zu denken. Dann gibt es Meditationen, die viele Schüler gemeinsam erhalten, z. B.: ‚Es denkt mich — es webt mich — es wirkt mich'." [2] Eine andere von Steiner angegebene Meditation: „Ich soll mich konzentrieren auf Stirne. Ich soll verbinden dies Zentrum mit der Weltenmutter. Ich soll mich konzentrieren auf das Herz. Ich soll verbinden dies Zentrum mit dem Erdenvater. Ich soll mich konzentrieren auf beide Hände. Ich soll verbinden l. H. mit Chr. (linke Hand mit Christus). Ich soll verbinden r. H. mit Luc. (rechte Hand mit Lucifer)." [3]

Besonders wirksam, je nach der Eigenart des Jüngers, sind Versenkungen in Gefühle und Empfindungen, z. B. in die Freude an der sittlichen Idee der Herzensgüte. Energische Versenkung in solche Gefühle kann sehr weit führen. Es gibt sogar einen „Gefühlsweg", der sich unmittelbar an das bloße Gefühl wendet [4].

Doch dürften wir mit mehrerem bisher Angezogenen bereits auf dem Geheimpfad zu „höheren" Erkenntnisstufen stehen. Steiner gibt als Mittel zur Inspiration die Reflexion [5]. Man läßt den Gegenstand des Denkens, Wollens, Fühlens, Empfindens, Wahrnehmens außer acht und blickt ausschließlich auf diese Seelentätigkeiten selbst. Was habe ich getan, um das Sinnbild des Rosenkreuzes zusammenzufügen usw.? Man muß dabei nicht einfach auf das Innere schauen, das stets vorhanden ist, sondern auf dasjenige, was durch innere Seelenarbeit erst aufgeweckt werden muß. Durch beharrliche Übung „verdichten" sich auf nicht weiter erläuterte Art die Erlebnisse des Denkens, Fühlens usw. und offenbaren in dieser „Verdichtung" ihr geheimes Wesen. „Die hier gemeinte Seelenarbeit besteht in der unbegrenzten Steigerung von Seelenfähigkeiten, welche auch das gewöhnliche Bewußtsein kennt, die dieses aber in solcher Steigerung nicht anwendet. Es sind die Fähigkeiten der Aufmerksamkeit und der liebevollen

[1] Das Reich I 513.
[2] E. Bamler, Dr. Steiners Geheimschulung: Psychische Studien XLIV (1917) 123.
[3] Derf., Menschliches und Göttliches: ebd. 507.
[4] S. 303 ff. 434. [5] S. 353 ff. 311.

Hingabe an das von der Seele Erlebte. Es müssen, um das Angedeutete zu erreichen, diese Fähigkeiten in einem solchen Grade gesteigert werden, daß sie wie völlig neue Seelenkräfte wirken." [1]

Die Übungen zur Intuition lassen aus dem Bewußtsein auch das Leben in der eigenen Seelentätigkeit schwinden. Der Geistesschüler soll buchstäblich nichts mehr von vorher gekanntem inneren oder äußeren Erleben in der Seele haben. Das geheimnisvolle Etwas, das trotzdem zurückbleibt, vermag ins Bewußtsein zu treten nur eben durch Intuition. Doch kann man den Fortschritt erleichtern durch Übungen, die gewisse Äußerungen des physischen Leibes in die Gewalt des Schülers bringen. Dieser Leib ist nämlich grob und bildet ein Hindernis für die so zarte und intime Intuition. Zu solchen Übungen gehört ein bestimmt geregelter Atmungsprozeß [2].

Man kann sich mit diesen erkenntnistheoretischen Vorstellungen und „geistesforscherischen" Anweisungen nicht befassen, ohne daß die lebhafte Überzeugung aufstiege: Wege zum Wahn!

1. Nach allgemeiner philosophischer Ansicht ist der eigentümliche Gegenstand der menschlichen Erkenntnis in diesem Leben, sofern sie sinnlich ist, das Sinnliche, und, sofern sie vernünftig ist, das Übersinnliche im Sinnlichen. Wir erkennen Übersinnliches, indem wir es als dem Sinnlichen Ähnliches und über das Sinnliche Erhabenes denken: aber wir erkennen es nicht unmittelbar. Das Bewußtsein der Menschen in Vergangenheit und Gegenwart sagt durchgehends, daß sie keine unmittelbare Geistesschau haben. Auch wenn wir das Geistigste denken, finden wir bei genauer Selbstprüfung, daß wir uns auf eine, wenn auch noch so schemenhafte Vorstellung des inneren Sinnes stützen. Mit der sinnenfälligen Unterlage im Erkenntnisgegenstand stimmt die leibliche Mithilfe zum Erkenntnisvorgang zusammen. Wir haben kein leibfreies Denken. Leib und Seele sind zu einer Natureinheit verbunden; der Geist in uns bedarf, obwohl innerlich unabhängig vom Leibe, doch als einer äußeren Wirkensbedingung des leiblichen Lebens und der Organe, einiger insbesondere. Eine Psychologie, die diese erfahrungsmäßigen Überzeugungen des Menschengeschlechtes Lügen strafen will, verdient von vornherein Mißtrauen. Streng muß man von ihr neue und zwingende Gründe verlangen; Herabsetzungen der „offiziellen Wissenschaft" zugunsten der „Geheimwissenschaft" oder „Lesungen" in der „Akasha-Chronik", wonach die Erkenntnis

[1] Steiner, Die Rätsel der Philosophie II (Berlin o. J.) 236 f.; vgl. auch Das Reich I 9. [2] S. 363 ff.

des Geistigen im Sinnlichen nur etwas Zeitweiliges, dem nachatlantischen Menschen Eigenes wäre[1], können als solche Gründe nicht gelten.

Es soll nicht geleugnet werden, daß in Ausnahmefällen eine ungewöhnliche Erkenntnis des Übersinnlichen stattfinden kann. Die christliche Mystik anerkennt dies bereitwillig. Nur läßt sie sich nicht beifallen, gegen die allgemeinen psychologischen Tatsachen anzugehen, indem sie etwa eine verborgene und entwickelbare Fähigkeit aller Menschen zur Engelschau behauptete. Die Möglichkeit „intellektueller Visionen", die ohne Beihilfe der Phantasie geschehen, wird eingeräumt, zugleich aber betont, wie sehr schwer es sei, das tatsächliche Fernbleiben der Phantasie festzustellen[2]. Auch wollen die Mystiker eine eigentliche Anschauung Gottes im Erdenleben gewöhnlich nicht zugestehen, selbst nicht durch übernatürliche Gabe, sehr wenige Fälle ausgenommen[3]. Bei Steiner dagegen liegen die geistigen Beobachtungswerkzeuge wie Keime in jedermanns Seele; obwohl es in der Gegenwart nur wenige Entwickelte gibt, werden doch alle das „schauende Bewußtsein" erhalten, sei es in diesem Leben durch Geheimschulung, sei es in einem späteren Leben durch die theosophisch erhoffte Höherentwicklung; nicht jeder Blindgeborne kann operiert, aber jedes geistige Auge geöffnet werden; für die meisten ist dies bloß eine Frage der Zeit und der Energie; in einer späteren Erdenzeit wird das Erleben der Geisteswelt allgemein sein[4]. „Der Mensch wird Wissender in der geistigen Welt, die, den physischen Sinnen verborgen, zwar übersinnlich, aber nicht übernatürlich genannt werden darf; denn sie ist ein Teil der Natur, wie das Gedankenleben ein Bestandteil des Menschen ist."[5] Indessen, je freigebiger Steiner die „höheren" Fähigkeiten an jedermann verteilt, um so karger bemißt er uns die „gewöhnliche" Vernunft. Er spricht wie ein Agnostiker von unserer Unfähigkeit, Übersinnliches durch Schlußfolgerung zu erreichen, woraus dann das schreiende Bedürfnis nach Anthroposophie hervorgeht[6].

[1] G. 268.

[2] Zahn, Einführung in die christliche Mystik 560 ff.; M. Meschler, Aszese und Mystik (Freiburg 1917) 125. Steiner (G. 385 f.) möchte seine „Intuition" als untrügerisch ausgeben, weil in ihr kein Element der Täuschung mehr sei.

[3] Zahn a. a. O. 88 ff. 298 602. A. Poulain, Die Fülle der Gnaden II (Freiburg o. J.) 377 ff. Chr. Pesch, Praelectiones dogmaticae III[4] (Friburgi 1914) 314 f.

[4] G. 286 290 410 f; Th. 4; E. 166; Führung 60; Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft[3] (Berlin 1913) 12; Lebensfragen der theosophischen Bewegung[2] (Berlin 1910) 10 und an vielen andern Stellen.

[5] Freidank, Vom Denken zum Geist 13.

[6] Rätsel der Philosophie II 250; Von Seelenrätseln (Berlin 1917) 26 f.; Erziehung 46; Das Reich II 220.

Die Kirche hatte besondern Anlaß, zu betonen, daß wir Gott von Natur nicht schauen können. Als die Eunomianer sich einer Art solchen Schauens vermaßen, wiesen die Kirchenväter sie nachdrücklich zurecht. Epiphanius berichtet einige Sätze des Aetius, an die man bei Steiner erinnert wird, mit dem Wort: *Ἐφαντάσθη*[1]. Das Konzil von Vienne verurteilte den „Irrtum der Begarden und Beginen", daß der Mensch aus sich, ohne das übernatürliche Licht der Herrlichkeit, Gott zu schauen vermöge[2]. Im 19. Jahrhundert waren zeitweilig die Ontologisten rege, nach denen wir Gott unmittelbar, wenn auch nicht in sich, so doch in einer Beziehung zu den Geschöpfen und wenigstens dunkel und unbestimmt sähen. Die Kirche hat den Ontologismus verworfen[3].

2. Zu den Bedenken gegen das anthroposophische Erkenntnisziel kommt, daß der angerühmte Erkenntnisweg starkes Mißtrauen weckt.

In der christlichen Mystik gilt als unverbrüchlicher Grundsatz, daß nicht auf mystische Erlebnisse hingearbeitet werden darf. Der geistliche Führer darf und soll Hindernisse beseitigen und eine entferntere Vorbereitung bewerkstelligen, indem er die Seele im Arbeiten, Opfern und Beten vervollkommnet; aber um keinen Preis darf er durch Übungen und Kunstgriffe, durch psychologische oder gar physiologische Mittel in das mystische Leben einführen wollen[4]. Die Seele selber soll dergleichen noch weniger auf eigene Faust versuchen. Ja, wo es sich um die Zutaten der Mystik, die Erscheinungen und Offenbarungen, handelt, wird der Seele streng verboten, das mystische Erlebnis auch nur zu wünschen; tritt es dennoch ein, soll sie, wenigstens zu Beginn, mit sanfter, ruhiger Gewalt das mögliche tun, es fernzuhalten und die Gedanken davon abzuwenden. Die großen Mystiker von eigener Erfahrung sprechen hierin mit einer anfänglich geradezu befremdenden Entschiedenheit; sie bezeichnen aber als Grund, daß ohne diese Seelenhaltung der Täuschung Tür und Tor geöffnet ist[5].

Diese Regeln werden in der Anthroposophie gröblich mißachtet. Zunächst soll der Geistesschüler sich mit den geisteswissenschaftlichen Vorstellungen erfüllen.

---

[1] Haer. 76, Adv. Eunom.: Migne, Patr. graec. XLII 633.

[2] Denzinger-Bannwart [12] 475. [3] Ebd. 1659 ff. 1891 ff.

[4] Scaramelli, Anleitung in der mystischen Theologie. Aus dem Italienischen. 1. Teil, 2. Abschn., 2. 6. 9. Hauptst.: I (Regensburg 1855) 130 f. 174 ff. 211; Zahn a. a. O. 240 f.

[5] Poulain a. a. O. II 128 ff. 137 f. 224 ff.; Zahn a. a. O. 601 617 621 f.

„Denn die Gedanken, die ihm gegeben werden, stellen selbst eine Kraft dar, welche in seiner Gedankenwelt weiterwirkt." Die Mitteilungen des „Geistesforschers" wirken im Schüler als Keim[1]. Wenn man das Denken auf die „durch die Geheimwissenschaft erzählten Vorgänge anwendet, dann wächst es durch sich selbst in die übersinnliche Welt hinein"[2]. „Bei aller Geheimschulung gehört solches Studium zur Vorbereitung. Und wer alle sonstigen Mittel anwenden wollte, er käme zu keinem Ziele, wenn er nicht die Lehren der Geheimforscher in sich aufnähme. ... Während du den Worten eines Geheimkundigen folgst, während du ein Buch liest, das einer wirklichen inneren Erfahrung entstammt, wirken in deiner Seele Kräfte. ..."[3] „Man muß die mystischen Erkenntnisse zuerst lernen. ... Ein Mensch, der zum Schauen käme, bevor er in dieser Art gelernt hat, gliche einem Kinde, das wohl mit Augen und Ohren, aber ohne Gehirn geboren würde."[4] Auch den Meditationsstoff nimmt man am besten aus dem Schatze solcher Vorstellungen. „Ein solcher Versenkungsstoff ist der allerbeste. Ist derjenige, welcher am sichersten zum Ziele führt."[5]

Damit vergleiche man, wie die christlichen Mystiker zögern, mystische Schriften solchen Personen in die Hand zu geben, bei denen sie irgendwelche Suggestion glauben befürchten zu müssen. Steiner räumt mit verblüffender Offenheit die Suggestion ein, wünscht sie sogar. Sicherlich hinfällig ist aber bei solcher Schulungsart der „Beweis" für die Wahrheit der anthroposophischen Schauungen, daß sie im wesentlichen mit ihren Vorgängerinnen übereinstimmen. Wie sollten sie denn nicht übereinstimmen? Sind sie doch die Frucht, jene Vorgängerinnen die Keime![6] Auch Steiner hängt von andern ab. Er hat dies früher bereitwilliger als heute zugestanden, wo er sich bis zur Lächerlichkeit als Unabhängigen ausgibt, beispielsweise nicht einmal die Reinkarnation von Ältern entlehnt haben will[7]. — In der Linie der Suggestion liegt auch die starke Empfehlung der „devotionellen Stimmung", durch welche Kritik gedämpft wird[8], und die Reizung der Neugier durch zahlreiche geheimnisvolle Andeutungen, was alles dem Schüler erst auf höheren Stufen oder überhaupt nicht gesagt werden könne[9], was unausdenklich Grausiges man auf dem Pfad

---

[1] Th. 164 168. [2] G. 115. [3] E. 43. [4] E. 160.

[5] Selbsterkenntnis 71; E. 27 f.

[6] Dies wird auch bemerkt in den „Psychischen Studien" XLIV 314.

[7] Rätsel der Philosophie II 249. Man vgl. mit Steiner unsern Überblick über das theosophische Lehrgebäude in dieser Zeitschrift LXXIX (1910) 390 ff.

[8] E. 5 ff. 109 f.; G. 359 f.

[9] Köstlich ist, daß Steiner, Unsere atlantischen Vorfahren[3] (Berlin 1909), wo er aus der „Akasha-Chronik" mit Gänsefüßchen zitiert, S. 55 Pünktchen macht und schreibt, es müsse wegen vorläufiger Unerlaubtheit der Mitteilung eine Stelle der „Akasha-Chronik" wegbleiben!

erleben werde[1] u. dgl. Da Steiner in beidem auch einschränkende Bemerkungen macht, sei der Vorwurf nicht weiter betont, obwohl man trotz der Bemerkungen immer noch die rechte Vorsicht vermißt.

Es folgt die Versenkung selbst. Mit welchem Kraftaufwand und welcher Hartnäckigkeit sie angestellt werden soll, haben wir bereits (S. 559 ff.) gehört.

„Nicht was vorgestellt wird, ist wesentlich, sondern wie groß die Anstrengung und je länger sich diese Anstrengung auf eine Vorstellung hin richtet" (so!)[2]. Ein von andern und erstmalig dargebotener Versenkungsinhalt ist deshalb zu bevorzugen, weil die Seele sich anstrengen muß, „um mit ihm erst eins zu werden"[3]. Steiner spricht von großer Energie, von starkem Willensaufgebot, die bei den höheren Stufen noch wachsen müssen[4]. Man muß intensiv in und mit dem Gedanken oder der Empfindung leben[5]. Die Seele muß „bewußt die Kräfte unterdrücken, die, vom Leibe ausgehend, das leibfreie Bewußtsein auslöschen", bis man Leib und Leibeswiderstand nicht mehr fühlt[6].

Energisch muß die Versenkung auch in lebhafte und intensive Gefühle betrieben werden. Der Geheimschüler „muß lieben lernen, was ihm der Geist da zuströmt. Bald hört er dann auch auf, diese Gedankenwelt als etwas zu empfinden, was unwirklicher sei als die Dinge des Alltags, die ihn umgeben. Er fängt an, mit seinen Gedanken umzugehen wie mit den Dingen im Raume. ... Es fängt an, aus der Stille heraus zu ihm zu sprechen"[7]. Insbesondere der „Gefühlsweg" „beruht darauf, daß ein Gefühl, wenn sich die Seele ganz ihm hingibt eine gewisse Zeit hindurch, sich in eine Erkenntnis, in eine bildhafte Anschauung verwandelt. Wenn z. B. die Seele sich ganz ausfüllt durch Wochen, Monate, ja länger, mit dem Gefühle der Demut, so verwandelt sich der Gefühlsinhalt in eine Anschauung"[8].

Steiner warnt zwar vor Übertreibungen und mahnt, zu sorgen, daß das Geistesleben seine Gesundheit bewahre. Dennoch ist die Schulung, die er anrät, ein Weg zu Wahnvorstellungen und Wahngedanken, sogar zu äußeren Halluzinationen. Nur ein starkes Nervensystem kann solch innerem Druck, verbunden mit psychischer Ansteckung von außen, widerstehen; wer aber beeinflußbar, sensibel und suggestibel ist, wird „schauen". Die gequälte Natur erzeugt von sich aus Bilder, gewollte, nicht gewollte und ungewollte[9].

---

[1] E. 64 192. [2] G. 297; E. 20 25.

[3] Selbsterkenntnis 62; anders klingt G. 297.

[4] Menschenrätsel 236; G. 311 423 usw. [5] Selbsterkenntnis 60.

[6] Rätsel der Philosophie II 248; Selbsterkenntnis 28 f.

[7] E. 26 f. [8] G. 434.

[9] „Wer irrige Vorstellungen nicht korrigiert, sondern sich so lange in sie hineinlebt, bis er sie für bare Tatsache hält, übt Autosuggestion." J. Beßmer, Die Grundlagen der Seelenstörungen, Freiburg 1906, 171. — L. Roure, Mystique ou illuminée? Études CLIV (1918) 561 ff., findet die von Th. Flournoy als Une

Sie ist nicht mehr ein Spiegel ohne Eigenbild, darum nicht mehr eine Bürgin der Wahrheit. Die christliche Mystik weist eine Schulung gleich der Steiners als Täuschung und Selbstbetrug weit von sich, wie sie den künstlich hervorgebrachten „göttlichen Wahnsinn" manches außerchristlichen Mystizismus verwirft; kein einziges Ergebnis der theosophischen Geistes-„forschung" kann vor ihrer Kritik bestehen. Sie verhält sich zur Anthroposophie wie Kritik zur Kritiklosigkeit. Und was sagt die Psychopathologie?

Es „kann ein Augenblick eintreten, in dem die Seele sich innerlich ganz anders erlebt als gewöhnlich. ... Man fühlt sich etwa allseitig von Gewitterstürmen umgeben. Man hört Donner und vernimmt Blitze. Man weiß sich in einem Zimmer eines Hauses. Man fühlt sich durchsetzt von einer Kraft, von welcher man vorher nichts gewußt hat. Dann vermeint man Risse um sich her in den Mauern zu sehen. Man ist veranlaßt, sich oder einer Person, die man neben sich zu haben glaubt, zu sagen: Jetzt handelt es sich um Schweres; der Blitz geht durch das Haus, er erfaßt mich; ich fühle mich von ihm getroffen, er löst mich auf". Es ist nicht eine Vision, die mit bloßen Nachklängen des gewöhnlichen Bewußtseins arbeitet; die Vision des Blitzes ist „nur etwas, was sich gewissermaßen über das wahre Erlebnis hinüberbreitet" [1].

„Zwei Seelenerlebnisse sind wichtig im Fortgange der Geistesschulung. Das eine ist dasjenige, durch welches sich der Mensch sagen kann: Wenn ich nunmehr auch alles außer acht lasse, was mir die physische Außenwelt an Eindrücken geben kann, so blicke ich in mein Inneres doch nicht wie auf ein Wesen, dem alle Tätigkeit erlöscht, sondern ich schaue auf ein Wesen, das sich seiner selbst bewußt ist in einer Welt, von der ich nichts weiß, solange ich mich nur von jenen sinnlichen und gewöhnlichen Verstandeseindrücken anregen lasse. Die Seele hat in diesem Augenblicke die Empfindung, daß sie in sich selbst ein neues Wesen als seinen (so!) Seelen-Wesenskern in der oben beschriebenen Weise geboren habe. Und dieses Wesen ist ein solches von ganz anderen Eigenschaften, als diejenigen sind, welche vorher in der Seele waren. — Das andere Erlebnis besteht darin, daß man sein bisheriges Wesen nunmehr wie ein zweites neben sich haben kann. Dasjenige, worin man bisher sich eingeschlossen wußte, wird zu etwas, dem man sich in gewisser Beziehung gegenübergestellt findet. Man fühlt sich zeitweilig außerhalb dessen, was man sonst als die eigene Wesenheit, als sein ‚Ich' angesprochen hat. Es ist so, wie wenn man nun in zwei ‚Ichen' lebte." [2] Steiner spricht E. 187 ff. ausdrücklich von „Spaltung der Persönlichkeit". Verwundersames liest man S. 196: „Das Gehirn des höheren Hellsehers zerfällt in drei

---

mystique moderne beschriebene Schweizerin Cécile Bé (Deckname) von den anerkannten Mystikern wesentlich unterschieden gerade durch die Erwartung und angestrengte Vorbereitung ihrer Erlebnisse. — Alice v. Sonklar-Innstädten, früher der Steiner-Richtung zugetan, schreibt unzart von der „Tretmühle für Steinersche Zwangsvorstellungen": Psychische Studien XLIV 397.

[1] Selbsterkenntnis 15 ff.

[2] S. 314 f.

selbständig wirkende Wesenheiten: das Denk-, Fühl- und Willensgehirn." Ja S. 372 kommen noch vier weitere solche abgespaltene Wesenheiten dazu; die siebte ist „in gewisser Beziehung" nichts anderes als der „Hüter der Schwelle" (S. 387).

Steiner sagt, er arbeite nur mit rein geistig-seelischen Mitteln; so könne von leiblich bedingten, abnormen Vorkommnissen wie Illusionen, Halluzinationen nicht die Rede sein. Aber obwohl es wahr ist, daß er so grobe Mittel wie andere Okkultisten und Pseudomystiker[1] nicht anwendet, ist doch schon bei dem oben Angeführten die ungünstige Beeinflussung des dem Vorstellen und Urteilen dienenden Organismus handgreiflich. — Es bleibe, sagt Steiner, bei seiner Schulung das normale Bewußtsein, urteilend und richtend; er lege Wert auf Disziplin des Geistes. Aber normales Bewußtsein besteht häufig neben offenkundig abnormen, ja pathologischen Zuständen. Selbst Paranoiker sind oft in allem tadellos, bis auf das Wahnhafte in Vorstellung und Urteil, zeigen scheinbar unangetastete Urteilskraft, sind geradezu überlegen darin, ihren Wahn zu verteidigen und auszubauen[2]. Was aber Geisteszucht betrifft, läßt gerade Steiner zu wünschen. Seine Schriften und Vorträge sind für logische Köpfe ungenießbar durch den Mangel an Straffheit und Durcharbeitung, das Sichverlieren an Einzelheiten und Nebenbemerkungen, entgleiste Sätze, Ungenauigkeit, Verschwommenheit, Mangel an Anschluß und Folgerichtigkeit, Wiederholungen, Trivialitäten[3]. — Es wird behauptet, jeder könne die „Geisteslehren" nachprüfen, indem er selber sich auf den anthroposophischen „Erkenntnispfad" begibt. Nein, dadurch kann man sie nicht nachprüfen; denn auf diesem Pfade wird der Kritiker selber zu einer vertrauensunwürdigen Erkenntnisweise gebracht, der Kritiker selbst wird kritiklos. — Steiner beruft sich auf die Bewährung seiner Ansichten durch das Leben, welches durch diese stark und gesund werde. Doch damit der Bewährungsbeweis so geführt werden könne, wie er allein stichhaltig ist, besteht die Anthroposophie noch nicht lang und nicht verbreitet genug; auch werden gegen Steiner und die Anthroposophische Gesellschaft, wie im Juliheft bemerkt, von Bekannten und Ausgetretenen Vorwürfe erhoben, die noch nicht entkräftet sind. — Die anthroposophischen Erlebnisse, beharrt Steiner, können nicht rein subjektiv erzeugt sein; denn es kommt beim Schauen immer anders, als man erwartet hat, man kann die Bilder nicht beliebig ändern. Als ob wir Wesen und Werden unserer Vorstellungen und Empfindungen so genau kennten, um genau zu wissen, wessen wir uns zu versehen haben, wenn der Organismus mißhandelt wird![4] Als ob ferner „subjektiv bedingt" und „willkürlich erlebbar" dasselbe wären! Die erste Be-

[1] Zahn a. a. O. 533 ff.

[2] E. Kraepelin, Einführung in die psychiatrische Klinik[3] (Leipzig 1916) 219 368 420. M. Dessoir, Vom Jenseits der Seele[2] (Stuttgart 1918) 319.

[3] Ein prächtiger Satz: „Und wenn das dem Uneingeweihten auch oft — nicht immer, sogar selten — nicht so erscheint ..." S. 75.

[4] Die Wahnidee erschreckt oft den Patienten bei ihrem ersten Auftreten als etwas Neues, mit dem bisherigen Denken und Fühlen nicht Übereinstimmendes. J. Beßmer, Störungen im Seelenleben[2] (Freiburg 1907) 111.

dingung, damit wir vertrauen dürfen, objektive Wahrheit zu sehen und nicht subjektivem Irrwahn zu unterliegen, ist die Gewißheit, daß wir mit unvoreingenommenen, weder überanstrengten noch überreizten Kräften arbeiten. — Diese Bedingung muß auch betont werden gegen Steiners Anspruch, durch unmittelbares Erleben den Unterschied seiner Schauungen von Illusionen, Wachträumen usw., sowie die innere Wahrheit der Schauungen zu erfassen. Niemand hat ein Recht, sich auf solche unmittelbare Gewißheit zu stützen, wenn er nicht vor allem des ungehinderten Gebrauches seiner Fähigkeiten gewiß ist. Keine objektive Evidenz ohne subjektive Unversehrtheit. Auch Max Dessoir[1] läßt sich durch den mystizistischen „Grundsatz intuitiver Gewißheit" nicht bange machen. „Wollten wir allen Schauenden zugestehen, daß ihre außergewöhnlich starke Überzeugung ein Wahrheitsmerkmal sei, so dürften wir dieselbe Anerkennung dem Paranoiker nicht versagen."

3. Verwegen wird Steiner bei der Verteidigung der „geisteswissenschaftlichen Mitteilungen", wo er behauptet, sie hätten auf ihrer Seite das „gesunde Gefühl" und „Empfinden"[2], oder gar: „Es gibt nichts in der Wissenschaft des Geistigen, was sich nicht durch so gehaltene Beweise stützen ließe."[3] Nun liefern aber gerade die Ergebnisse der „geisteswissenschaftlichen Forschungsmethoden" in ihrer Unwahrscheinlichkeit und Unwahrheit die einleuchtendste Widerlegung der Anthroposophie. In den öffentlichen Vorträgen, auch einem Teil der Schriften werden die erkenntnistheoretischen Fragen oder anderes einigermaßen Erörterbare in den Vordergrund gestellt; da mag man eine Zeitlang glauben, man habe etwas Ernsthaftes vor sich, bis auf einmal ein plumper Aberwitz, ein „hoffnungslos schiefer Tiefsinn"[4] an den Wert des ganzen „Geheimwissens" erinnert.

Sobald Steiner die von ihm „geschaute" Welt zu schildern beginnt, verfällt er in Phantastik; Willkür der Behauptungen ohne verständigen Grund und Unwahrscheinlichkeit der ohne Zaum und Zügel schweifenden Bilder stehen in Wetteifer.

Zwar will sich Steiner bei einem Teil der Mitteilungen auf ihre Bildhaftigkeit berufen. „Wenn die hellsichtige Erkenntnis davon spricht: Ich sehe rot, so bedeutet dies: ich habe im Seelisch-Geistigen ein Erlebnis, welches gleichkommt

[1] Vom Jenseits der Seele 317.

[2] E. IX; Theosophie und gegenwärtige Geistesströmungen[2] (Berlin 1910) 6 ff.

[3] Selbsterkenntnis 73; vgl. G. 332; Theosophie und gegenwärtige Geistesströmungen 14.

[4] W. Hausenstein, Ein Protest: Münchner Neueste Nachrichten vom 17. Februar 1918, Nr. 87.

dem physischen Erlebnis beim Eindruck der roten Farbe." [1] Es wird betont, „daß man durch die geistige Wahrnehmung Ähnliches empfindet, wie wenn man einen physischen Farbeneindruck hat" [2]. „Man hat während der Beobachtung das Bild wirklich vor sich", hört wirklich die „Sphärenmusik", das alles ist nicht willkürlich; aber „der Beobachter ... ist sich dessen bewußt, daß mit dem, was er wahrnimmt, das Licht- oder Farbenbild nichts anderes zu tun hat als etwa die Schrift, in welcher eine Tatsache mitgeteilt wird, mit dieser Tatsache selbst" [3]. So wünscht Steiner z. B. die Lotusblumen aufgefaßt zu sehen, so verteidigt er gegen Dessoir Sätze der allerdings unerträglichen „esoterischen Betrachtung": „Blut ist ein ganz besonderer Saft".

Man kann nur fragen, was bei so weitgehender Bildhaftigkeit an Erkenntniswert noch übrig bleibe. Was weiß man nun eigentlich, nachdem man von der zwei-, sechs- usw. -blättrigen Lotusblume am Astralleib gehört hat? Zumal da nicht einleuchtend gemacht wird, was das Bild im einzelnen bedeute. Warum Blume oder Rad? Was sollen die zwei usw. Blätter? Was die Lokalisierung in der Magengrube usw.? Was das Sichdrehen der Blumen? Entweder die Bilder bedeuten etwas und geben irgendeine Ahnung von dem Gemeinten; dann soll es eröffnet werden, so gut es ohne die nur den Eingeweihten verständliche geheime Schrift und Sprache [4] bei uns armseligen „Exoterikern" möglich ist. Oder sie bedeuten nichts und erheben sich nicht über schale Phantastik.

Steiner grenzt leider nicht deutlich ab, was Bild ist und was nicht, so daß er sich, wenn in die Enge getrieben, leicht in das Bild flüchten kann. Doch darf sicher nicht alles bildlich genommen werden. Steiner selbst hat es Dessoir gewaltig übel genommen, als dieser das „Alt-Indien" der „Geheimwissenschaft" glaubte symbolisch auffassen zu sollen [5]. Man wird sich mit Fug als eine Regel vorsetzen: Was durchaus in einer Reihe mit wirklichen Angaben steht, ist wie sie wirklich, nicht bildlich. Aber welche Phantastik bleibt selbst in dem zweifellos unbildlichen Rest!

Die Erde ist die vierte Wiederverkörperung eines uralten Planeten; die erste heißt bei den „Geheimkundigen" „Saturn" (nicht mit dem jetzigen Planeten zu verwechseln), die zweite „Sonne", die dritte „Mond". Zwischen den verschiedenen Verkörperungen oder „Kreisläufen" liegt ein „Weltenschlaf". Es gibt auch innerhalb dieser Verkörperungen kleinere „Kreisläufe", beim „Monde" deutlich sieben mal sieben. Von der Erde, in der gegenwärtigen vierten Verkörperung, haben sich die Sonne und die Planeten (im gewöhnlichen Sinne) abgespalten; sie wiederverkörpern sich gleichfalls. In späteren Verkörperungen kommt die Erde in höhere Zustände; noch vor dem nächsten, dem Jupiterzustand, wo es beispielsweise kein Mineralreich mehr gibt, werden Mond, Sonne, Planeten sich wieder mit der Erde vereinigen. „Der Venuszustand wird ein solcher sein, daß auch das Pflanzenreich verschwunden sein

[1] Seelenrätsel 50 ff. [2] E. 56; vgl. 139 Anm.
[3] Selbsterkenntnis 24; vgl. 17 26; Th. 111.
[4] E. 67 72 f. [5] Seelenrätsel 56 ff.

wird; das niederste Reich wird das abermals verwandelte Tierreich sein; daran werden sich nach oben gehend drei Menschenreiche von verschiedenem Vollkommenheitsgrade finden (so!). Während dieses Venuszustandes bleibt die Erde mit der Sonne verbunden; die Entwickelung während der Jupiterzeit geht dagegen so vor sich, daß in einem gewissen Augenblick sich die Sonne noch einmal loslöst von dem ‚Jupiter' und dieser die Einwirkung derselben von außen her empfängt. Dann findet wieder eine Verbindung von Sonne und ‚Jupiter' statt, und die Verwandlung geht allmählich in den Venuszustand hinüber. Während desselben spaltet sich aus der ‚Venus' ein besonderer Weltenkörper heraus, der alles an Wesen enthält, was der Entwicklung widerstrebt hat, gleichsam ein ‚unverbesserlicher Mond', der nun einer Entwicklung entgegengeht mit einem Charakter, wofür ein Ausdruck nicht möglich ist, weil er zu unähnlich ist allem, was der Mensch auf Erden erleben kann. Die entwickelte Menschheit aber schreitet in einem völlig vergeistigten Dasein zur Vulkanentwicklung weiter, deren Schilderung außerhalb des Rahmens dieses Buches liegt."[1] Wie schade!

Die dritte der sieben Wurzel-Menschenrassen der jetzigen Erde, von der jede wieder sieben Unterrassen hat, waren die Lemurier, die noch kein Gedächtnis besaßen und ihre Bau- usw. -Kultur nur einer gewissen instinktiven Kraft verdankten. Die folgende Wurzelrasse waren die Atlantier, die Vorgänger von uns Ariern. Nicht genug danken kann man es dem „Geheimlehrer" Steiner, daß auch er uns die Namen ihrer sieben aufeinanderfolgenden Unterrassen mitteilt; es sind die Rmoahals, Tlavatli, Tolteken, Urturanier, Ursemiten, Akkadier, Mongolen. Die Atlantier, namentlich die früheren, hatten Gedächtnis, aber noch nicht logischen Verstand. Dennoch erfreute man sich auf der versunkenen Atlantis einer hohen Kultur[2]. „Wie man heute aus den Steinkohlen die Kraft der Wärme herausholt, die man in fortbewegende Kraft bei unseren Verkehrsmitteln verwandelt, so verstanden es die Atlantier, die Samenkraft der Lebewesen in ihren technischen Dienst zu stellen."[2] Sie wußten, „wie man es macht, um die Kraft eines Kornhaufens in technische Kraft umzuwandeln". Sie bauten Pflanzen nicht bloß zur Nahrung, sondern um ihre Kräfte „dem Verkehr und der Industrie dienstbar zu machen". Sie hatten „Vorrichtungen, die sie — sozusagen — mit Pflanzensamen heizten.... So wurden die in geringer Höhe über dem Boden schwebenden Fahrzeuge der Atlantier fortbewegt. Diese Fahrzeuge fuhren in einer Höhe, die geringer war als die Höhe der Gebirge der atlantischen Zeit, und sie hatten Steuervorrichtungen, durch die sie sich über diese Gebirge erheben konnten". Da das Wasser damals dünner war als jetzt, vermochten es die Atlantier durch jene „Samenkraft" „in technische Dienste zu lenken, die heute unmöglich sind". Eine Ansiedlung der ersten atlantischen Zeiten glich „einem Garten, in dem die Häuser sich aufbauen aus Bäumen, die in künstlicher Art mit ihren Zweigen ineinandergeschlungen sind".

Die Vorliebe für die Siebenzahl wird dem Leser aufgefallen sein. Sie ist schon für sich allein ein Verdachtsgrund gegen die Wahrheit der „Ergebnisse"; sie macht sogleich den Eindruck eines a priori der Natur aufgezwungenen Gesetzes, einer engsinnigen Vereinfachung der so vielgestaltigen Welt. Der Verdacht

[1] S. 415 f. [2] Unsere atlantischen Vorfahren 16 ff.; S. 238.

wächst zur Gewißheit, wenn man bemerkt, wie hintendrein die sieben Stufen, Runden usw. auseinandergehalten werden sollen und dies nicht gelingt. Die theosophischen Zahlengesetze stehen in enger Beziehung zu dem auch bei Steiner stark betonten „Gesetz der Entsprechung“: Alles ist, wie in der großen Welt, so in der kleinen. Dessoir[1] hat gezeigt, wie diese Art, Welt und Geschichte in selbsterfundene Gesetzmäßigkeiten handlich und bequem zu verschnüren, bei dem „magischen Idealismus“ oder den „Geheimwissenschaften“ allgemein herrscht. Steiners „Sehertum“ ist auch hier nicht ursprünglich.

Als ein Merkmal überwuchernder Phantasie sei noch hervorgehoben der auffallende Mangel an Begründung. Wohl „schaut“ Steiner eine Entwicklung der Dinge mit vielen Zwischenstufen, Rückfällen, Pausen, Wechselzuständen und -Wirkungen, Wiederholungen, Kämpfen, Verhärtungen, Vertrocknungen, Häutungen usw. usw.; aber es fehlt für diese das Warum und Wieso, sie sind dii ex machina. Es heißt einfach: Da geschah etwas Neues.... Das dichtende Kind „schaut“, aber der denkende Mann ist müßig. Es ist die Einbildungskraft, die sich ergeht, nicht eine höhere Intelligenz. Kurt Leese[2] stellt mit Recht Steiner vor eine Reihe von Fragen, auf die dieser die Antwort schuldig geblieben ist. Der Theosoph löst keine Rätsel; er schiebt sie nur in eine fabelhafte Hinterwelt zurück.

Zur Unwahrscheinlichkeit kommt aber Unwahrheit. Das „Sehertum“, wie Steiner selbstbewußt für sich und sein „Sehen“ zu sagen pflegt, steht Unmögliches und Falsches.

Steiners Weltauffassung ist dynamistisch: das wahre Wesen der Dinge besteht in Kraft. So wäre die Erde uranfänglich etwas mit dem Willen, später etwas mit Wärme, die nicht an Gas usw. haftet, sondern aus welcher sich Gas erst verdichtet, Vergleichbares[3]. In der wahren, geistigen Welt herrscht nicht Sein, sondern Werden. „Gegenüber dem Erleben im Leibe hat das geistige Erleben insofern etwas völlig Ungewohntes, als für dieses Erleben die Idee des Seins, wie sie innerhalb der physischen Welt erworben wird, alle Bedeutung verliert. Es gibt im Geistigen nichts Seiendes, wie in der physischen Welt. Im Geiste ist alles Werden.“[4]

Die „Geisteswissenschaft“ ist hylozoistisch und panpsychistisch. „Für die Geheimwissenschaft gibt es keine ‚Unbewußtheit‘, sondern nur verschiedene Grade der Bewußtheit. Alles in der Welt ist bewußt.“[5] Pflanzen, sogar Mineralien haben ein gewisses Bewußtsein[6]. Pflanzen sind nicht selbständige Wesen, sondern Glieder des Erdorganismus wie Haare. Pflanzen mit der Wurzel ausreißen, macht der Erde Schmerz; dagegen „der Schnitt der Sense bedeutet einen Hauch von Wollust, der hingeht über den Acker, und das ganze

[1] Vom Jenseits der Seele 296 ff.
[2] Moderne Theosophie (Berlin 1918) 97 f. [3] G. 127 f. 132.
[4] Steiner im „Reich“ I 16; vgl. ebd. 489 f.; II 395; G. 343 f.
[5] G. 146. [6] G. 139 f.

Mähen des Getreides übersät das Feld mit Wollustgefühlen". Die Natur empfindet „größte Freude, innerliches Wohlgefühl", wenn im Steinbruch die Steine losgebrochen werden; wenn wir Zucker oder Salz in Wasser auflösen, „durchströmen das Wasser Wohlgefühle der sich auflösenden mineralischen Körper". Hingegen „unter Schmerzen haben sich alle Gesteine gebildet"; wo an einer Flußmündung sich die Erde ablagert, lagern mit der Erde sich Schmerzgefühle hin. Es geschieht am Geist der Erde, d. h. seit Golgatha am „Christus", etwas beim Wechsel der Jahreszeiten. Nicht bloße Worte sind dies oder Allegorien und Bilder, sondern als Wirkliches ist es zu verstehen [1].

Steiner treibt den platonischen Ideenrealismus auf die Spitze. Im „Geisterland" „sieht" er die Urbilder aller Dinge und Wesen, z. B. den Gedanken des Löwen, und diese Urbilder sind „schaffende Wesenheiten". Der Leugner der Urbilder „weiß nicht, daß der geistig Schauende mit den Geisteswesen so vertraut ist wie er selbst mit seinem Hunde oder seiner Katze, und daß die Urbilderwelt eine weitaus intensivere Wirklichkeit hat als die sinnlich-physische" [2]. Das „Geisterland" hat sieben Regionen von Urbildern. In der ersten sind die Urbilder des Physischen; da sind die physischen Dinge als Hohlräume vorhanden und in den Zwischenräumen die schaffenden beweglichen Urbilder. In der zweiten Region befinden sich die Urbilder des Lebens, in der dritten die Urbilder des Seelischen. „Alle Empfindungen, Gefühle, Instinkte, Leidenschaften sind hier auf geistige Art noch einmal vorhanden." [3] „Ebenso wie alles Leben in der zweiten Region, bildet in dieser dritten alles Begehren, Wünschen, Wollen, Lust und Unlust eine Einheit. Das Begehren, der Wunsch des andern unterscheidet sich nicht von meinem Begehren und Wünschen." [4] In der vierten bis siebten Region gibt es Wesenheiten, welche die Urbilder der untern Regionen beherrschen usw. Hier sind auch die Urbilder zu den menschlichen Schöpfungen der Künste und Wissenschaften, der Technik, des Staates usw. Man liest bei Steiner oft, wie unsere Gedanken und Begierden in der geistigen Welt gute oder böse, schöne oder grauenhafte, wirkende Wesen seien [5]. Dessoir hat der Anthroposophie Hypostasierungswut vorgeworfen und sie eine Negerphilosophie genannt [6].

Die Art, wie Steiner „geistige" Wesen durch Trennung aus andern hervorgehen läßt, zeigt, daß diese andern nicht einfach, sondern (abgesehen von den sieben oder mehr oder weniger wesenhaften Bestandteilen, auch integral) zusammengesetzt waren. Wo bleibt da der vorgegebene hohe Spiritualismus? „Darauf beruht ja alle Entwickelung, daß erst aus dem Leben der Umgebung selbständige Wesenheit sich absondert, dann in den abgesonderten Wesen sich die Umgebung wie durch Spiegelung einprägt und dann dies abgesonderte Wesen sich selbständig weiterentwickelt." [7] Auch die Art, wie durch Wachsen von Keimen und Knospen,

[1] Weihnacht 11—20. [2] Th. 110.
[3] Th. 115. [4] Th. 127 f. [5] Z. B. G. 73 ff.
[6] Theosophie VIII: Theos. Rundschau 8 f.; vgl. Vom Jenseits der Seele 260.
[7] G. 166.

durch Strahlung, Spiegelung, Einströmungen „Geist" und „geistiges" Leben bei Steiner sich entwickeln, müßte als höchst materialistisch bezeichnet werden, wenn nicht dieser sich hinter die Bildhaftigkeit seiner Redeweise zu verschanzen pflegte. Eines der psychophysischen Kuriosa: Das musikalische Erlebnis „entsteht, indem im Gehirn der Atmungsrhythmus in seiner Fortsetzung bis in dieses Organ hinein sich begegnet mit dem, was durch Ohr und Nervensystem vollbracht wird.... Man muß nur die Physiologie des Atmungsrhythmus im rechten Lichte sehen, so wird man umfänglich zur Anerkennung des Satzes kommen: Die Seele erlebt fühlend, indem sie sich dabei ähnlich auf den Atmungsrhythmus stützt wie im Vorstellen auf die Nervenvorgänge. — Und bezüglich des Wollens findet man, daß dieses sich in ähnlicher Art stützt auf Stoffwechselvorgänge" [1].

Für die monistische Denkweise Steiners haben sich, seitdem wir im Juliheft ausdrücklich davon handelten, gelegentlich noch manche Belege ergeben. Aber zum Merkwürdigsten gehört der Seelenmonismus von Wesen, die nach der „gewöhnlichen" Auffassung voneinander unabhängig und räumlich getrennt sind. „Ob ein Löwe hier in einer Menagerie — und ein anderer in Afrika ist, das ist ganz gleich; alle Löwen gehören zusammen zu demselben Ich, das der Geheimforscher auf dem Astralplan finden kann. Diese Gruppen-Ichs sind dort geschlossene Persönlichkeiten.... Wie Ihre zehn Finger zu Ihrer geschlossenen Persönlichkeit, so gehören alle Löwen zu dem Gruppen-Ich des Löwen.... Viel gescheitere Iche als hier die physischen Menschen sind dort auf dem Astralplan die geschlossenen Gruppenpersönlichkeiten." In einer noch höheren Welt als die tierischen Art- oder Gattungs- oder Gruppenseelen leben die „Ichs" der Pflanzen, nämlich im Devachan. Die wenig zahlreichen „Pflanzen-Ichs" umfassen auch viele Arten; sie sind vereinigt im Mittelpunkte der Erde [2]. Ausdehnungen des Ich auf Umgebung und Vorfahren („Ahnen-Ichs") gab es auch in den früheren menschlichen Zuständen [3]. Noch heutigentags existieren Familienseelen, Volksseelen, Rassengeister. „Jeder Mensch erhält im wahrsten Sinne des Wortes seine Arbeit von der Familien-, Volks- oder Rassenseele zugeteilt." [4]

Nehmen wir zu diesem Wahnwitz — es sind nur Auszüge und Proben — die Glaubensirrtümer, von denen wir die wichtigsten im Juli- und Augustheft namhaft machten, so ist der Rückschluß auf die „geisteswissenschaftliche Forschungsmethode" nicht zweifelhaft. In ihren grundsätzlichen Ansprüchen und Zielen überspannt, als Erkenntnisweg auf Vergewaltigung der Natur hingerichtet, zeigt sie ihre Verschrobenheit tatsächlich an den unmöglichen Ergebnissen. Und als Mystik geprüft, stellt sie sich als wahnhaften Mystizismus dar.

Steiner gefällt sich immer mehr darin, seine „Anthroposophie" als reife Frucht der gesamten Philosophiegeschichte darzubieten; dies sollen

[1] Seelenrätsel 234 f. [2] Weihnacht 7—10; G. 224 f.; Th. 191.
[3] G. 185 234 237 249; Blut 35 ff. 41 ff.; Weihnacht 27. [4] E. 212.

insbesondere seine „Rätsel der Philosophie" dartun. Der Mangel an wissenschaftlicher Anerkennung oder Gefolgschaft stört ihn nicht. Er „schaut" die ganze Erdgeschichte so, daß gerade er zur rechten Zeit gekommen ist, um die durch alles Vergangene vorbereitete Kopernikus-Tat des „Geisteslebens" einzuleiten. Und namentlich der Erbe des „deutschen Weltanschauungsidealismus" will er sein[1]. Der Wahn des neuesten „Sehertums" von der eigenen Größe vervollständigt sein Bild.

Zahn[2] gibt solchen, die über vermeintliche Visionäre zu urteilen haben, einen trefflichen Rat. Man brauche nur, nachdem man einige Abschnitte aus ihnen gelesen habe, jedesmal ein paar Seiten bei Ruysbroech oder dem seligen Suso oder den hll. Gertrud oder Theresia zu lesen. Aus Ähnlichkeit oder Abstand, vor allem was den inneren Gehalt und den Gottesbegriff angeht, werde man dann leicht seine Schlüsse ziehen. Eine ziemlich regelmäßig wiederkehrende Eigenheit der Pseudovisionäre sei ihr Pochen auf Originalität, während der eingehenden Prüfung auf Schritt und Tritt die Quellen sichtbar werden, aus denen die angeblich höhere Weisheit geflossen ist.

---

[1] Vgl. auch „Das Reich" I 124 f. 137 f.

[2] Einführung in die christliche Mystik 608.

Otto Zimmermann S. J.

Von einer indischen Universität.

Wohl in keinem Lande nimmt die große Masse der Gebildeten einen so innigen Anteil an dem Geschick der Landesuniversitäten wie in Indien. Nicht nur werden die Verhandlungen des Universitätssenats in der Presse, der englischen sowohl wie der eingeborenen, ausführlich gebracht und eingehend erörtert, nicht nur wird ferner jeder Reformvorschlag, selbst wenn er ganz untergeordnete Dinge berührt, mit Eifer in Leitartikeln und Briefen an die Zeitung besprochen; selbst über jeden Kandidaten, der ein Examen glücklich bestanden, wird berichtet, und jede Notiz dieser Art findet weitgehende Beachtung.

Diese Tatsachen allein beweisen schon, daß die indischen Universitäten aufgehört haben, das zu sein, was sie anfangs waren: ein abendländisches Gewächs, das in fremdes Erdreich verpflanzt war. Sie sind zu einem bodenständigen Kulturfaktor geworden, dessen weitreichende Bedeutung nicht zu übersehen ist. Wer darum das moderne Indien, soweit es nicht mehr stumpfsinnig dahinlebt, sondern nach Neugestaltung ringt, verstehen will, muß seine Universitäten kennen, so wie sie wirklich sind, nicht nach europäischem Maßstabe gemessen, sondern im Zusammenhang mit den Verhältnissen, in die sie gestellt sind und für die sie arbeiten. Diese Aufgabe ist nicht so leicht, als sie auf den ersten Blick erscheint. Englische Imperialisten, wie Sir Valentine Chirol, haben neuerdings nicht genug Schlechtes über die indischen Hochschulen zu sagen gewußt; sie haben ein Interesse daran, der intellektuellen Welt des Wunderlandes klarzumachen, daß sie noch entsetzlich rückständig ist und vieles von England lernen muß, ehe sie an eine Selbständigkeit denken kann. Viele englische Reisende haben sich ihre Anschauung nach oberflächlichem Einblick in die Verhältnisse gebildet und mit europäischem Maßstabe gemessen. Ihr Urteil ist auch meistens, namentlich heute, sehr ungünstig. Auf der andern Seite steht das Urteil der Eingeborenen. Viele derselben haben nichts Besseres gesehen und sind mit wenigem zufrieden; ihr Urteil ist darum oft zu günstig und ein Hindernis für gesunden Fortschritt. Andere sehen in den Universitäten

ein Werkzeug der verhaßten Fremdherren, und wie sie an diesen nichts Gutes sehen können, so auch nicht an den von ihnen geschaffenen Anstalten.

Wir wollen im folgenden versuchen, den Leser mit der Tätigkeit der indischen Universitäten bekanntzumachen, und wählen als Beispiel eine derselben, Bombay, die uns näher bekannt ist. Was von ihr gilt, ist wesentlich auch von den übrigen richtig, wenn auch im einzelnen manche Abweichungen bestehen.

60 Jahre sind verflossen, seitdem die ersten Universitäten nach europäischem Muster in Indien gegründet wurden. Schon lange vor der englischen Herrschaft hatten die Jesuiten blühende Unterrichtsanstalten in den von den Portugiesen beherrschten Städten, z. B. in Goa. Aber der Untergang oder Verfall dieses Kolonialbesitzes und die Aufhebung der Gesellschaft Jesu hatte diesen Anstalten ein Ende bereitet. Von der englischen Geschichtschreibung werden sie nicht erwähnt, um so weniger, da das Verhalten der katholischen Missionen in ausgesprochenem Gegensatz zu dem der englisch-ostindischen Handelsgesellschaft steht. Diese stand der Schulgründung für Eingeborene lange feindlich gegenüber. Ihr einziges Ziel war Gelderwerb und Aussaugung des Landes. Erst im Anfang des vorigen Jahrhunderts tritt darin langsam ein Wechsel ein, der weniger aus der Initiative der Handelsgesellschaft als durch den Druck der öffentlichen Meinung in England veranlaßt wurde. Aber es brauchte noch 50 Jahre, bis es zu einem geordneten Versuch kam, die Eingeborenen zum höheren Unterricht zuzulassen. Die wichtigsten Grundsätze dazu wurden in der Regierungsdepesche vom Jahre 1854 niedergelegt, die in ihren wesentlichen Punkten noch heute maßgebend ist. Die erste handgreifliche Frucht derselben ist die Gründung der Universitäten von Kalkutta, Bombay und Madras im Jahre 1857. Zu diesen drei Hochschulen kam im Jahre 1883 die von Lahore und vier Jahre später die von Allahabad.

Der Grundgedanke, welcher bei der Gründung der ersten Universitäten maßgebend war, wurde bereits 1834/35 in einem berühmten Referat des bekannten Geschichtschreibers Macaulay, der damals bei der indischen Regierung angestellt war, ausgesprochen. Als nämlich der Plan auftauchte, ernstlich den Unterricht der Eingeborenen aufzunehmen, waren die Ansichten sehr geteilt: Sollte man an die bestehenden eingeborenen Schulen anknüpfen und den Unterricht auf eine Neubelebung der orientalischen Literatur beschränken, oder sollte man etwas ganz Neues, eine englische Erziehung in englischer Sprache, an die Stelle der alten setzen? Das war

die erste Frage, über die man sich lange nicht einigen konnte. Und die zweite, ebenso schwierige war die, ob man das neue Unterrichtssystem von *unten* aufbauen, d. h. mit dem Elementarunterricht beginnend, langsam nach oben fortschreiten, oder ob man den umgekehrten Weg gehen sollte, d. h. Universitäten und Gymnasien gründen und den weiteren Ausbau nach unten der Zeit überlassen sollte.

Macaulay sprach sich entschieden für die zweite Möglichkeit in beiden Fällen aus: 1. „Englisch ist wissenswerter als Sanskrit und Arabisch; die Eingeborenen wünschen im Englischen unterrichtet zu werden und wünschen keinen Unterricht im Sanskrit oder im Arabischen. Weder als Gesetzessprache noch als religiöse Sprache kann Sanskrit und Arabisch einen Anspruch darauf haben, von uns unterstützt zu werden." 2. „Es ist uns bei unsern beschränkten Mitteln unmöglich, die große Masse des Volkes zu unterrichten. Für jetzt muß es unsere Aufgabe sein, unser Bestes zu tun, um eine Klasse zu bilden, die als Dolmetscher zwischen uns und den beherrschten Millionen dienen kann, eine Klasse von Leuten, indisch dem Blute und der Farbe nach, aber englisch in Geschmack, Ansichten, Moral und Verstand. Dieser Klasse können wir dann überlassen, die eingeborenen Dialekte zu verfeinern, sie mit wissenschaftlichen Ausdrücken aus dem Sprachschatz des Abendlandes zu bereichern und sich langsam zu Überträgern der Wissenschaft auf die große Masse der Bevölkerung zu machen." [1]

Diese Ansichten sind durchgedrungen und beherrschen heute das indische Unterrichtssystem. Über ihre Richtigkeit sind sich jetzt wohl alle Pädagogen einig, vorausgesetzt, daß sie nicht auf die Spitze getrieben werden und daß aus den im Anschluß an sie geschaffenen Anfängen konsequent auf ein vollständiges und leistungsfähiges Schulsystem vom Anfang des Unterrichts an bis zum Abschluß der Universität hinausgearbeitet wird. Leider hat sich bis jetzt die zweite Voraussetzung nicht erfüllt, und was anfangs ein Vorteil war, wirkt heute als folgenschwere Last auf das indische Unterrichtswesen. Daraus erklärt sich, daß die Gymnasien (High Schools genannt) fast nur als Vorbereitungsanstalten für die Universitäten gelten; daß sie kein selbständiges Abschlußexamen haben, sondern nur für ein Aufnahmeexamen in die Universität vorbereiten, das dann von letzterer abgehalten wird; daß diese auch einen bestimmenden Einfluß auf den Lehr-

[1] Siehe C. Hay Cameron, The duties of Great Britain in respect of the education of the natives (London 1853) 64—80.

gang der Gymnasien ausübt. Daraus erklärt sich auch die bis heute nicht überwundene Vernachlässigung des Elementarunterrichts. Je tiefer man geht, um so schlechter werden die Schulen und um so mangelhafter der Unterricht. Es fehlt darum die breite Grundlage, auf der sich das höhere Unterrichtswesen kräftig entwickeln könnte. Je mehr man sich heute von dem zweiten Gedanken Macaulays freimachen kann und je mehr man die Elementarschulen und die Gymnasien als Anstalten mit selbständigen Zielen zu erfassen lernt, um so besser wird es für Indien sein. Daß das keine so leichte Aufgabe ist, wie man sich wohl vorstellen möchte, wissen alle, die mit indischen Schulen zu tun gehabt haben. Aber unmöglich ist es nicht.

Die indischen Universitäten sind nach dem Vorbild der englischen Hochschulen, namentlich der alten Londoner, gegründet worden. Darum weichen sie von den deutschen Hochschulen in vielem ab[1]. In den englischen Hochschulen, wie vor allem in den altehrwürdigen Universitäten Oxford und Cambridge, hat sich die ursprüngliche Form der mittelalterlichen Universität am meisten erhalten. Die Universität ist eine autonome Körperschaft, die sich selbst regiert und aus eigenen, auf Stiftungen beruhenden Mitteln erhält. Die Lebensordnung ist ähnlich der der mittelalterlichen Universität; die Lehrer und Studenten wohnen in einer Art klösterlicher Gemeinschaft zusammen. Auch der Unterricht gleicht nach Inhalt und Form dem der alten facultas artium. Das Ziel ist wesentlich eine erweiterte und vertiefte Allgemeinbildung; die eigentliche Fachbildung tritt zurück und ist auf die professional colleges beschränkt. Unterrichtsgegenstände sind die allgemein bildenden Wissenschaften: Sprachen, Geschichte, Mathematik, Naturwissenschaften, Philosophie.

Viele dieser Züge finden sich in den indischen Universitäten wieder. Wenn sie nicht alle zur Abbildung kommen, so ist das auf die Schwierigkeit der örtlichen Verhältnisse zurückzuführen; aber die verantwortlichen Behörden arbeiten darauf hinaus, die Nachbildung stets vollkommener zu gestalten. So war man in den letzten Jahren vor dem Kriege sehr bemüht, das Zusammenwohnen der Studenten in sog. Hostels mehr durchzuführen, als es bis dahin geschehen war. Vielfach geht die Nachbildung bis ins Kleinliche. So sind viele Engländer ganz versessen darauf, daß die Viereckform mit eingeschlossenem Hofe der englischen

[1] Siehe F. Paulsen, Die deutschen Universitäten (Berlin 1902) 1—3.

Kollegien nachgeahmt werde, obwohl das bei den indischen klimatischen Verhältnissen durchaus unpraktisch ist.

Auch in Indien sind die Universitäten in weitgehender Weise autonome Körperschaften. Ihre Verfassung wurde durch die Charter vom Jahre 1857 in allgemeinen Zügen festgelegt, die in manchen Einzelheiten im Jahre 1904 reformiert wurde. Die Hauptbestimmungen derselben regeln die Ernennung der gesetzgebenden Körperschaften der Universität und umschreiben ihre Machtvollkommenheiten. Alles übrige ist der Selbstverwaltung der Universität überlassen. Eine Staatsaufsicht über innere Angelegenheiten im strengen Sinne besteht also nicht. Da die den Universitäten gemachten Stiftungen zum Unterhalt nicht genügen, schießt in Indien — anders wie in England — der Staat einen großen Teil der nötigen Mittel vor. Dadurch hat dieser ein Mittel bekommen, auf die Universität einzuwirken, indem er von der Durchführung seiner Wünsche die Geldbeiträge abhängig machen kann; aber diesen Druck wird er nur in ganz seltenen Fällen ausüben. Auf der andern Seite sind die Universitäten, wenigstens die in Bombay, bestrebt, durch Vermehrung ihrer Stiftungen sich in dieser Beziehung mehr und mehr vom Staatseinfluß unabhängig zu machen.

Indirekt hat der Staat auch dadurch einen Einfluß auf die Hochschulen, daß er den Kanzler, Vizekanzler und die meisten der sog. Fellows, d. h. die Mitglieder der gesetzgebenden Körperschaft der Universität (Senat), ernennt. Kanzler ist meistens der Gouverneur der Provinz, in welcher die Universität liegt. Er tritt wenig in die Erscheinung, sondern wird fast überall durch den Vizekanzler vertreten, der meistens aus den höchsten Richtern genommen wird. Die Fellows werden aus allen möglichen Ständen genommen. In Bombay z. B. gehört weniger als die Hälfte zur Professorenklasse; die übrigen sind einflußreiche Politiker, Rechtsanwälte, Ärzte, Beamte und Großkaufleute. Ihre Zahl ist etwa hundert. Die Teilnahme der außerhalb des eigentlichen Lehrbetriebs stehenden Männer hat den Vorteil, daß dadurch das Interesse an der Universität in weitere Kreise getragen wird. Solange die Hochschulen noch nicht bodenständig waren, hatte das seine große Bedeutung, vorausgesetzt, daß die Auswahl eine sehr sorgfältige war. Daran aber hat es oft gefehlt und fehlt es auch heute noch zuweilen; die Ernennung zum Fellow wurde oft in der Hand der Regierung eine Belohnung für irgendeinen ihr geleisteten Dienst. Leute, die nicht einmal das Gymnasium absolviert hatten, wurden somit beauf-

tragt, über das Wohl und Wehe der höchsten Bildungsanstalten des Landes abzustimmen. Aber selbst bei der sorgfältigsten Auswahl besteht die Gefahr, daß in die Verhandlungen Erwägungen hineingezogen werden, die ganz außerhalb des pädagogischen Interesses liegen. Wer die Verhandlungen des Senats zu gewissen Zeiten genau verfolgt, kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß oft politische Parteistellung eine größere Rolle spielt als pädagogische Gründe. Indische Politiker haben da sicher geradesoviel gefehlt wie englische, und es wäre dringend zu wünschen, daß das professorale Element einen größeren Einfluß auf den Senat erhielte.

In den Händen des Senats ruht die gesamte innere und äußere Verwaltung der Universität. Durch ihn werden die Lehrpläne festgelegt, die Examina und die Bedingungen derselben bestimmt, die Gelder verwaltet. Da aber eine ins einzelne gehende Verwaltung bei einer so großen Körperschaft schwer ist, wählt der Senat aus seiner Mitte den sog. Syndikat. Die Machtvollkommenheiten dieses Ausschusses sind teils durch die Charter festgelegt — und eine der wichtigsten Reformen von 1904 bestand darin, daß dem Syndikat größere Rechte erteilt wurden —, teils sind sie ihm durch Senatsbeschluß freiwillig übertragen. Der Syndikat ist die eigentliche Seele der Universität. Fast alle großen Reformen der Universität Bombay in den letzten Jahren haben in ihm ihren Ursprung. Er empfängt eingehende vertrauliche Berichte von den verschiedenen Kollegien, die dem Senat nicht vorgelegt werden. Dadurch erhält er einen Einblick in die Arbeiten der Universität, der der größeren Körperschaft fehlt. Einige seiner Mitglieder besuchen alle drei Jahre die verschiedenen Unterrichtsanstalten und lassen sich eingehend über alles, die Finanzen eingeschlossen, berichten. Die Ernennung der Examinatoren, die Kontrolle der Examina, die Verteilung von Stipendien, die Aufsicht über die Finanzen, die Bibliothek usw. liegt in seiner Hand, ebenso der Verkehr mit der Regierung. Gymnasien, die für ihre Schüler die Berechtigung zum Aufnahmeexamen der Universität wünschen, werden von ihm zugelassen und kontrolliert. Kein Gesetzentwurf darf dem Senat vorgelegt werden, der nicht erst eingehend vom Syndikat geprüft worden ist. Den Versammlungen präsidiert der Vizekanzler. Der höchste Unterrichtsbeamte der Präsidentschaft ist notwendig ein Mitglied des Syndikats, um die Verbindung mit der Regierung herzustellen, hat aber bei Abstimmungen nur eine Stimme wie jedes andere Mitglied.

Senat und Syndikat regeln die Gesetzgebung der Universität, die Lehrkurse und die Examina. Die Lehrtätigkeit vollzieht sich in den Kollegien. Die Grundbedingungen für die „Affiliation" derselben sind durch die Charter festgelegt. Jede Körperschaft, der die notwendigen Mittel zur Verfügung stehen, hat das Recht, eine Unterrichtsanstalt für Universitätsstudien zu gründen; dabei können alle Kurse oder nur ein Teil genommen werden. Um der Universität angeschlossen zu werden und damit das Recht zu erhalten, ihre Schüler von dieser prüfen zu lassen und ihnen die Universitätsgrade zugänglich zu machen, bedarf es der Zustimmung des Senats. Diese erfolgt nach eingehender Prüfung durch den Syndikat, die sich vor allem auf folgende Punkte erstreckt: 1. Ob die Verwaltung der neuen Kollegien so ist, daß sie eine Durchführung der Vorschriften der Universität ermöglicht — vor allem wird man darauf sehen, daß der Vorstand des Kollegs nicht beeinflußt wird durch eine Nebenregierung, die mit dem Universitätsideal nicht vereinbare Sonderinteressen vertritt; 2. die Befähigung der Professoren; 3. die Gebäulichkeiten; 4. die Bibliothek; 5. die Laboratorien, falls Naturwissenschaften doziert werden; 6. die finanzielle Lage, namentlich ob eine Garantie für dauerndes Bestehen der Anstalt gegeben werden kann; 7. die Bedürfnisfrage, d. h. ob das neugeplante Kolleg irgendeiner bestehenden Anstalt ohne Not wesentlichen Abbruch tun wird. Das neue Kolleg muß nicht notwendig an demselben Orte liegen, wo der Senat seine Sitzungen hält und der als Sitz der Hochschule angesehen wird; es muß aber innerhalb der Präsidentschaft sich befinden, für die die Universität gegründet ist. So kommt es, daß zur Universität Bombay Kollegien gehören, die sich in Puna, Baroda, Ahmedabad, Bhavnagar, Junagar und selbst in Karrachi befinden.

Sind die Kollegien einmal durch Senatsbeschluß affiliiert, so ist die Kontrolle über sie eine sehr geringe. Sie müssen regelmäßige Berichte an den Syndikat einsenden, jeden Wechsel im Professorenkollegium anzeigen und die Qualifikationen der neuangestellten Professoren vorlegen. Auch über die Finanzen müssen sie eingehende Darlegungen machen. Alle drei Jahre werden sie von einer Kommission des Syndikats besucht, die sorgfältig die Leistungsfähigkeit untersucht. Die gefundenen Fehler werden dem Vorsteher des Kollegs in einem genauen Berichte mitgeteilt und auf Abänderung gedrungen. Natürlich haben sich die Kollegien an die Bedingungen für die Aufnahme von Studenten, über Lehrpläne, Zulassung zu Examina usw., soweit diese vom Senat und Syndikat festgelegt sind, zu halten. Im

einzelnen jedoch haben sie große Freiheit und sind gleichsam eine Universität im kleinen, abgesehen davon, daß sie keine öffentlichen Examina abnehmen können. So ist ihnen die Auswahl der anzustellenden Professoren und der aufzunehmenden Studenten vollständig freigelassen. Auch die Disziplin liegt ganz in der Hand des Vorstehers des Kollegs, dessen Rechtsvollmacht so weit geht, daß er einem Studenten seiner Anstalt das Studium an jedem andern Kolleg unmöglich machen und ihn dadurch von der Universität ausschließen kann, ohne daß eine Berufung an eine höhere Behörde möglich ist. Die Kollegiengelder werden an das Kolleg bezahlt. Dieses bezieht außerdem einen Staatszuschuß, der auch den Privatanstalten bezahlt wird (grant-in-aid). Die Studenten haben im allgemeinen das Recht, jedes halbe Jahr das Kolleg zu wechseln. Dabei müssen sie aber innerhalb derselben Universität bleiben. Ein Übergang von der Kalkutta-Universität zu der von Bombay z. B. ist nicht möglich.

Als Gründer von Kollegien kommen praktisch nur die Regierung, Religions- und Ordensgemeinschaften und größere Vereine in Frage. Nur diese haben die nötigen Geldmittel und gewähren die Garantie für ein ruhiges Fortbestehen. So unterhält die Regierung an der Universität Bombay drei Kollegien für Arts, d. h. die Gegenstände der philosophischen Fakultät, nämlich zu Bombay, Puna und Ahmedabad; ein medizinisches (Bombay) und ein technisches Institut, ferner ein landwirtschaftliches Kolleg, die beiden letzteren in Puna. Auch die juristischen Vorlesungen werden von der Regierung veranstaltet. Von eingeborenen Staaten werden Arts-Kollegien in Baroda, Bhavnagar und Junagar unterhalten. Die deutschen Jesuiten und die presbyterianische schottische Kirche hatten je ein Arts-Kolleg in Bombay und die Deccan Education Society ein solches in Puna. Alle diese Kollegien haben dieselben Rechte; auch die Regierungskollegien haben theoretisch keine Vorrechte vor den andern, wenn sie auch meistens mit reicheren Mitteln arbeiten und oft ihre Schüler sich einer gewissen, rechtlich jedoch nicht begründeten Bevorzugung bei Anstellungen im Staatsdienste erfreuen. Daß die medizinischen und technischen Anstalten alle in der Hand des Staates sind, hat seinen Grund in den großen Kosten solcher Anstalten, zu denen sich private Körperschaften nicht leicht erschwingen können. Vor dem Kriege war in Bombay eine Bewegung im Gang, ein medizinisches Institut aus Privatmitteln neben der Regierungsanstalt zu gründen.

Daß dieses System im großen und ganzen zufriedenstellend arbeitet, darüber besteht heute kein Zweifel mehr. Ohne diese Einrichtung

hätte das Unterrichtswesen Indiens niemals die heutige Höhe erreicht. Namentlich durch das Heranziehen kirchlicher Kreise sind Lehrkräfte in den Dienst der Universitäten gestellt worden, die sich mit ganzer Seele der Erziehung der heranwachsenden Jugend gewidmet haben und ohne diese weitherzige Politik dem Lande verlorengegangen wären. Die Ordensgesellschaften und ebenso die protestantischen Kreise haben ihre Ehre dareingesetzt, ihre Anstalten möglichst tüchtig zu machen, und manche fähige Kraft, die sonst nicht nach Indien gekommen wäre, wurde von ihnen für dieses Land gewonnen. Diese Verdienste wurden vor dem Kriege von der Regierung oft anerkannt, zuletzt noch im englischen Parlament im Anfang 1913 durch den jetzigen Minister Montagu, der dabei das deutsche Jesuitenkolleg St. Xavier ausdrücklich erwähnte. Finanziell rentiert sich dieses System für die Regierung natürlich auch. Privatanstalten leisten dieselbe Arbeit, die sonst von Staatsangestellten geleistet werden müßte, zu einem viel niedrigeren Preissatze. Das ist namentlich bei Ordensleuten der Fall, die nicht für eine Familie und weltlichen Komfort zu sorgen haben. Auch das hat die Regierung oft anerkannt, und als Lohn dafür allein hätten die deutschen Jesuiten eine andere Behandlung verdient, als ihnen tatsächlich zuteil wurde. Ein dritter Vorzug des Systems ist seine Anpassungsfähigkeit. In keinem Lande der Welt besteht ein solches Völkergemisch wie in Indien; auf dem engsten Raume finden sich die größten Gegensätze und verschiedenartigsten Bedürfnisse. Für alle diese kann durch die Errichtung verschiedener Kollegien gesorgt werden. Um nur ein Beispiel zu geben: Die Vorlesungen über englische Literatur müssen vor Studenten, die mit den klassischen Sprachen des Abendlandes und der Mythologie Griechenlands und Roms vertraut sind, ganz anders gegeben werden, als vor solchen, die nur Sanskrit und die indische Götterlehre kennen.

Dabei darf aber nicht verschwiegen werden, daß das indische System auch seine Nachteile hat. Zunächst ist die Kontrolle des Syndikats über die Kollegien eine nur sehr oberflächliche. Man muß sich fast ganz auf den Vorsteher der Anstalt verlassen. Solange dieser seiner Aufgabe gewachsen ist und ihm freie Hand gelassen bleibt, liegt darin eher ein Vorteil. In manchen Kollegien ist der Unterricht vorzüglich und tüchtige Professoren arbeiten mit Energie und Begeisterung an der großen Aufgabe. Aber das ist nicht überall der Fall, und unter den Verhältnissen des Orients ist es oft sehr schwer, die nötigen Reformen durchzuführen. In Kollegien, die von eingeborenen

Staaten geleitet werden, werden oft durch Protektion Professoren angestellt, die ihrer Aufgabe nicht gewachsen sind. Manche Kollegien liegen so weit entfernt vom Sitze der Universität, daß sich in ihren Mauern vieles abspielen kann, das nie zu den Ohren des Syndikats kommt. Leider geben die Regierungskollegien, die doch ausdrücklich zu dem Zwecke unterhalten werden, um als Vorbild zu dienen, nicht immer ein gutes Beispiel; namentlich in den letzten Jahren vor dem Kriege ließen mehrere derselben vieles zu wünschen übrig.

Im allgemeinen kann man sagen, daß vieles in den Kollegien besser wäre, wenn die englische Regierung größeres Interesse an dem Unterrichtswesen zeigte. Über dieses wird zwar viel geredet, namentlich in den letzten Jahren vor dem Kriege, als sich in verschiedenen Kollegien aufrührerische Bewegungen gegen England stark hervordrängten. Aber es wird zuwenig energisch und zuwenig systematisch gehandelt. Die von der Regierung für Erziehung ausgesetzten Summen sind viel zu gering. Die soziale Stellung des Professors ist nicht genügend gesichert: der englische Verwaltungsbeamte betrachtet sich als bedeutend höher stehend als den Professor an der Universität; die Gehaltsverhältnisse entsprechen dieser Auffassung. Auch ist es sehr auffallend, daß nur sehr selten Ordensauszeichnungen an Professoren verliehen werden, wenigstens auf Grund ihrer Lehrtätigkeit. Die Hergabe einiger hunderttausend Rupien zum Bau einer Regierungsschule wird oft durch den Titel Sir belohnt, während Männer, die durch ihre erfolgreiche Lehrtätigkeit während vieler Jahre Tausenden junger Leute die geistige Prägung gegeben haben, nie ein Wort der Anerkennung erhalten. Wenn einzelne Professoren zuweilen einen der für Indier geschaffenen Titel erhalten, so ist das fast immer eine Belohnung für ihre politische Haltung. Worüber man in England oft geklagt, daß die Regierung wenig Interesse am Unterrichtswesen zeigt, das gilt in höherem Maßstab für Indien. Dazu kommt ein ewiges Schwanken in der Schulpolitik. Unter Lord Curzon wurde alles in Bewegung gesetzt, um den Unterricht zu reformieren; sobald seine Amtsperiode vorüber war, schlief alles wieder ein. Als Sir George Clarke (jetzt Lord Sydenham) als Gouverneur an die Spitze der Bombayer Universität trat, schienen neue Zeiten anfangen zu wollen. Aber unter seinem Nachfolger war alles wieder beim alten. Die beiden größten Gegner der Reformen wurden nacheinander Vizekanzler der Universität. Der Bau eines großen naturwissenschaftlichen Instituts, für das Sir George gesammelt und dessen Bau er begonnen,

stockte, und erst als der Krieg ausbrach, erinnerte man sich an dasselbe als geeignet für ein Lazarett. Diese und andere ähnliche Beispiele zeigen, daß die Schulpolitik den einzelnen höheren Verwaltungsbeamten zuviel überlassen ist und zuwenig als Aufgabe der Regierung selbst angesehen wird.

Ein zweiter Nachteil des indischen Systems ist die Beherrschung der Studien durch die Examina. Es gehört zum guten Ruf der Kollegien, daß ihre Schüler bei den jährlichen Prüfungen, die vor den vom Syndikat ernannten Examinatoren abzulegen sind, gut abschneiden. Dadurch entsteht die Gefahr, daß der Unterricht zu sehr darauf zugeschnitten wird. Durch den Senat werden zwar die Studienpläne festgelegt; aber das kann nur in allgemeinen Zügen geschehen. Wie eingehend das Fach gewußt werden muß, darüber entscheiden praktisch die Examinatoren. Zwar werden Lehrbücher vom Syndikat als Norm des zu Wissenden angegeben; aber auch diese lassen der Willkür noch großen Spielraum und beschränken auf der andern Seite die Freiheit der Professoren in hohem Grade. Statt sich selbst in den Vorlesungen zu geben, haben sie den Gegenstand so darzulegen, daß die Studenten befähigt werden, die der Individualität eines Fremden entsprechenden Fragen zu beantworten. Der Professor wird dadurch gezwungen, am Anfang des Semesters sich die Frage vorzulegen: Welche Fragen könnten über dieses Thema gestellt werden? und er wird oft der Versuchung nicht widerstehen, auf die entsprechenden Antworten seine Schüler vorzubereiten. Dadurch erklärt sich auch das Diktieren von „Noten", das oft die Vorlesung ersetzen soll; es sind das meistens Antworten auf mögliche Examinationsfragen. Für die Studierenden besteht bei diesem Verfahren die Gefahr, daß sie möglichst viele solcher Antworten auswendig lernen, statt die Sache selbst zu erfassen. Ein guter Lehrer wird trotz alledem vieles erreichen; aber der wenig geschulte Pädagoge, und dazu gehört in Indien wohl die Mehrzahl der Professoren, gefällt sich leicht in der Rolle des Exameneinpaukers und Repetitors. Als Ausweg aus der Schwierigkeit hatte das St.-Xavier-Kolleg in Bombay vor dem Krieg angefangen, neben dem Hauptprofessor einige Assistenten für eine Reihe von Fächern anzustellen. Ersterem fielen die Vorlesungen im eigentlichen Sinne zu; letztere sprachen dann nachträglich in seminarartigen Vereinigungen kleiner Gruppen von Studenten die möglichen Examensfragen durch. Ob das System, das sich bewährte, anderswo Nachahmung gefunden hat, weiß ich nicht, da der Krieg die Verbindung mit Indien unterbrochen hat.

Ein dritter großer Nachteil ist die Vernachlässigung der Spezialstudien und der wissenschaftlichen Forschung. Aus finanziellen Gründen werden die Kollegien sich meistens auf die Fächer beschränken, die allgemeines Interesse erwecken und gut besucht werden. Es fehlen die Geldmittel, um Professoren anzustellen, die sich irgendeinem abgelegeneren Fache widmen oder gar nur der Forschung leben. Und doch gehört die Forschung notwendig zum Wesen einer modernen Universität. Wenn die Regierungskollegien mit gutem Beispiele vorangingen, was leider nicht der Fall ist, würden vielleicht auch die Privatanstalten sich entschließen, etwas mehr in dieser Richtung zu arbeiten, und statt der sporadischen Untersuchungen, die auch bis heute von dieser Seite nicht gefehlt haben, die wissenschaftliche Forschung zum ständigen Punkt ihres Programms machen. Aber auch so würde noch nichts Großes erreicht. Hier muß die Universität als solche eingreifen und Forschungsanstalten auf eigene Kosten errichten und die Professoren anstellen. Anfänge in dieser Richtung sind da, aber sie bedürfen noch sehr des Ausbaues. Die Hauptschwierigkeit ist neben dem Mangel an Verständnis für solche Unternehmungen und deren Bedingungen, namentlich bei einem Teil der Indier selbst, die Finanzierung solcher Unternehmen und die Herbeischaffung der nötigen Professoren aus England, wie die Erfahrung gezeigt hat. Dazu kommen die klimatischen Verhältnisse, von deren körperlich und geistig ermüdenden Wirkungen sich der frisch aus Europa kommende Reisende keinen Begriff machen kann. In der fast das ganze Jahr gleich bleibenden Treibhaushitze Bombays ist selbständige Forscherarbeit im größeren Stile kaum möglich. Dasselbe gilt von all den andern Orten, die oben als Sitze von Kollegien genannt wurden. Nur Puna macht in etwa eine Ausnahme, da dort im Winter das Wetter frischer ist. Als vor einigen Jahren ein naturwissenschaftliches Forschungsinstitut für ganz Indien gegründet werden sollte, wurde eine eigene Kommission ernannt, um die klimatisch günstigen Orte auszusuchen. Sie bezeichnete Bangalore und Nasik. Ersteres, im Süden Indiens gelegen, wurde gewählt. Nasik gehört zum Bezirk der Bombay-Universität, könnte also für ein Forschungsinstitut dieser Hochschule in Frage kommen. Leider liegt jedoch diese Stadt, ein Hauptsitz des orthodoxen Hinduismus, so sehr außerhalb des Bereiches der abendländischen Kultur, daß sie bis auf weiteres wohl kaum in ernste Erwägung kommen kann. Forscher, die nur auf Bücher angewiesen sind, können sich in etwa dadurch helfen, daß sie wie die Regierungsbehörden ihren Wohnsitz je nach der Jahreszeit

wechseln. Aber für naturwissenschaftliche Untersuchungen ist das nicht möglich.

Trotz der im vorigen dargelegten Mängel haben die indischen Universitäten eine mächtige Aufgabe erfüllt. Um das zu verstehen, muß man einesteils die Leistungen ins Auge fassen, anderseits die Verhältnisse betrachten, unter denen diese Anstalten zu arbeiten haben.

Mit frühestens 16 Jahren, meistens zwei Jahre später, kommt der junge Indier zur Universität. Was er weiß, sind zwei Sprachen, seine eigene und die des herrschenden Volkes, die englische. Letztere zu erlernen, ist Hauptaufgabe während seiner Gymnasialzeit gewesen. Eine Reihe der jungen Studenten hat eine gute Vorbildung genossen an Gymnasien, die sich mit unsern messen können. Zu diesen gehören vor allem die von deutschen Jesuiten geleiteten. Aber viele kommen auch aus ärmlichen Schulen, wo fast alles fehlt außer dem guten Willen des Lehrers wie des Schülers. Alles, was ihm da gelehrt wurde, ist dem jungen Indier fremd gewesen: die Sprache, die sein Vater vielleicht und sicher seine Mutter nicht versteht; die Blumen, von denen die Dichter reden, die ganz anders sind wie die in seiner Heimat, und die er nie gesehen. Selbst ein europäisches Haus und seinen Hausrat kennt er oft nur aus Bildern. Er hört von sozialen und religiösen Gebräuchen, die von denen seiner Umgebung ganz verschieden sind. Kurz, alles ist ihm fremd, und nirgends findet sein Lernen Anknüpfungspunkte. Was er weiß, muß er vergessen und sich in eine neue Welt einleben. Aber er muß sich mit ihr vertraut machen; denn sonst ist ihm der Weg zum Fortkommen im Leben verschlossen. Er stürzt sich mit Eifer auf die neue Bildung, obwohl er vielleicht ahnt, daß er doch eines Tages wieder Hindu werden muß, daß er wieder sprechen wird, wie es sein Vater tut, und wieder fühlen soll, wie seine Mutter fühlt. Die Erziehung wird so leicht zu äußerer Dressur, zum Firnis, der zum Gelderwerb notwendig ist, aber nicht zum Ferment, das innerlich umgestaltend wirkt. Nur langsam kann sich da eine Besserung zeigen, wie sie in den großen Städten, wo die Berührung mit europäischer Kultur inniger ist, sich schon eingestellt hat.

Unter diesen Umständen ist es nicht ratsam, nach der Matrikulation sogleich mit den fortgeschrittenen Universitätskursen zu beginnen. Da sehr viel Zeit auf die Erlernung des Englischen verwandt worden ist, muß die allgemeine Bildung erst vervollkommnet werden. Das geschieht in den beiden ersten Jahren des Universitätsstudiums, die

durch das sog. intermediate examination abgeschlossen werden. Die größere Freiheit der Universität einerseits und anderseits der mehr schulgemäße Lehrbetrieb gewöhnen die Studenten langsam an das Hochschulleben. Man hat vorgeschlagen, diese Jahre mit dem Gymnasium zu verbinden; aber das hat sich vorläufig als unmöglich herausgestellt, da viele der Gymnasien schon mit den jetzigen Anforderungen stark belastet sind.

Die Lehrgegenstände der beiden ersten Jahre sind in Bombay:

1. Jahr: Englisch; eine zweite Fremdsprache (nach Wahl: Sanskrit, Arabisch, Persisch, Avesta und Pahlavi, Pali, Griechisch, Latein, Hebräisch, Französisch oder Deutsch); Mathematik (Geometrie und Trigonometrie); praktische physikalische Übungen und Grundzüge der Physik.

2. Jahr: Englisch; eine zweite Fremdsprache wie oben; indische Geschichte und Verwaltung; entweder Mathematik (Trigonometrie, analytische Geometrie, Grundzüge der Differentialrechnung) oder Logik (deduktive und induktive).

Nach dem Intermediate tritt für die beiden folgenden Jahre, die auf das B.A.-Examen (Bachelor of Arts) vorbereiten, eine größere Spezialisierung ein. Auch jetzt freilich bleibt englische Literatur ein wichtiger Gegenstand für alle, über die täglich eine Stunde gelesen wird. Daneben aber tritt als Hauptgegenstand des Studiums eine der folgenden Gruppen: 1. Sprachen, d. h. eingehendes Studium der englischen Literatur und derjenigen einer der obengenannten Fremdsprachen; 2. Mathematik; 3. Geschichte und Nationalökonomie; 4. Philosophie; 5. Physik und Chemie; 6. Botanik und Zoologie.

Das B.A.-Examen wird in doppelter Form abgehalten: zunächst als gewöhnliches Examen für den Durchschnitt der Studenten, dann als sog. Honours-Examen für die, welche sich mehr zutrauen.

Als Beispiel von den Anforderungen geben wir im Auszug den Lehrgang der Philosophie für den B.A.-Kursus:

1. Logik (eingehender als im zweiten Jahr des vorbereitenden Kurses).

2. Ethik: a) Aufgabe und Methode. Beziehung zur Psychologie, Soziologie, Politik und Jurisprudenz.

b) Grundbegriffe: Gut, Recht, Müssen, Pflicht, Tugend, Übel, Unrecht, Laster. Verdienst und sein Gegenteil.

c) Moralität, Gesetz und Gewohnheit. Analyse der moralischen und nichtmoralischen Akte. Psychologie der Handlung: Impuls, Verlangen, Wollen, Motiv, Absicht. Vergnügen und Schmerz bei moralischem Handeln. Psychologischer Hedonismus. Willensfreiheit.

d) Theorien über die Natur des moralischen Urteils. Wesen der subjektiven und objektiven Gerechtigkeit. Utilitarismus, Intuitionismus. Moralischer Stand-

punkt, moralisches Gesetz, Verpflichtung, Sanktion, Verantwortlichkeit. Relativ und absolut Gutes.

e) Das moralische Ideal: Eudämonismus; Hedonismus, universaler und egoistischer; Perfektionismus. Pflicht. Selbstverwirklichung. Altruismus und Egoismus.

f) Ethik und Religion. Ethik und Metaphysik. Besondere Pflichten und Tugenden. Theorie der Strafe. Theorien der gegenseitigen Pflichten des Staates und des Einzelwesens.

3. Psychologie: a) Probleme und Methoden, Beziehung zur Physiologie und Philosophie.

b) Analyse der Geisteszustände und -vorgänge. Beziehungen zwischen Erkenntnis, Gefühl und Streben, Bewußtsein (Einheit, Relativität, Unterbewußtsein).

c) Struktur und Funktion der Nerven, des Gehirns und der Muskeln. Physiologische Prozesse, die den einfachen psychischen Zuständen entsprechen.

d) Analyse der fundamentalen geistigen Zustände: Aufmerksamkeit, Unterscheiden, Assimilation, Assoziation und Apperzeption. Reiz und Sinnesempfinden. Webers und Fechners Gesetz. Sinnesqualitäten. Organe der Sinnesempfindungen und ihre Betätigung.

e) Analyse der Vorstellung. Raum- und Körpervorstellung. Gedächtnisbild; Nachbild. Behalten, Wiederholen und Wiedererkennen. Die Bedeutung und Bedingungen der Assoziation und Ideenreproduktion. Verschiedene Formen der Konzeption. Einbildung. Illusion und Sinnestäuschung. Die Idee des Ich und seine Entwicklung. Verkehr zwischen verschiedenen Subjekten.

f) Analyse der Gefühle und Empfindungen. Relativität des Gefühls. Anlage und Charakter.

g) Instinkt und Gewohnheit. Reflexhandlung. Impuls, Streben, Verlangen, Motiv. Natur und Entwicklung der freien Handlung. Wahl. Determinismus und Freiheit.

Für den Honours-Grad tritt hinzu:

1. Geschichte der Ethik.

2. Philosophische Grundfragen: a) Naturwissenschaft und Philosophie; Beziehung der Philosophie zur Logik und Psychologie. b) Erkenntnistheorien: Skeptizismus, Agnostizismus, Dogmatismus, Empirismus, Rationalismus, Kritizismus, Pragmatismus. c) Seinstheorien: Monismus, Pluralismus, Dualismus, Präsentationismus, Materialismus, Realismus, Solipsismus, Spiritualismus, Idealismus. d) Beziehung zwischen Leib und Seele. e) Das Individuum und das Absolute. Individuum und Welt. Individuum und Gesellschaft. f) Gott. Seine Beziehung zum Individuum (Deismus, Theismus, Pantheismus); Unsterblichkeit. g) Gut und Böse. Freiheit des Willens. Das Problem des Übels.

3. Studium eines bestimmten Philosophen. Für 1917 war zur Auswahl gestellt: a) Ethik des Spinoza. b) Hume, Erkenntnistheorie. c) Plato, Republik, d) Locke, Erkenntnistheorie, oder e) Berkeley, Erkenntnistheorie.

In allen diesen Fragen ist nur festgelegt, daß die einzelnen Punkte bekannt sein müssen; die Stellung zu den einzelnen Fragen ist den Professoren überlassen.

Mit dem bestandenen B.A.-Examen schließt die Universitätsbildung nicht notwendig ab. Wer höher strebt, kann sich zwei Jahre später zum Master of Arts-Examen stellen, was freilich bis heute nur von wenigen geschieht. Das Prinzip der Spezialisierung tritt hier noch stärker hervor. Als Examensgegenstand kann einer der folgenden gewählt werden: 1. Sprachen. Außer den obengenannten sind hier auch neuere indische Sprachen zulässig. Der Kandidat muß sich in zwei Sprachen prüfen lassen. Wählt er als eine derselben eine neuere indische, so muß die zweite entweder Englisch oder eine klassische Sprache (Latein, Sanskrit usw.) sein. 2. Geschichte. 3. Philosophie. 4. Mathematik. Die Anforderungen sind hier bedeutend höher als für das B.A.; so war für 1917 in der Philosophie verlangt: a) Ethik; b) Geschichte der griechischen und englischen Ethik; c) Psychologie; d) Geschichte der alten und modernen Philosophie; e) Studium eines Philosophen; es stand die Wahl frei zwischen α) Kant, Kritik der reinen Vernunft, β) Plato (Republik, Phaedo, Theaetetus, Phaedrus, Protagoras und Symposion) und Aristoteles (Ethik, Politik und Psychologie), γ) dem indischen Philosophen Shankaracharya. f) Natürliche Theologie oder indische Philosophie.

Neben dem B.A.-Grad gibt es einen B.Sc.-Grad (Bachelor of Science) für solche Studierende, die sich mehr ausschließlich dem naturwissenschaftlichen Studium widmen wollen. Bereits nach dem ersten Jahre des Universitätsstudiums gehen sie zu ihrem Spezialfach über. Sie studieren dann zunächst für ein Jahr eine der folgenden Gruppen:

1. Mathematik, Physik und Chemie. 2. Chemie, Geologie und elementare Biologie. 3. Geologie, Botanik und Zoologie. 4. Physik, Chemie und elementare Biologie.

Für die folgenden zwei Jahre können sie dann eine der folgenden Gruppen wählen: 1. Physik und Chemie (höhere Mathematik wird vorausgesetzt). 2. Mathematik und Physik. 3. Chemie und Geologie. 4. Botanik und Zoologie. 5. Chemie und Botanik. 6. Geologie und Zoologie. 7. Botanik und Geologie.

Auch ein M.Sc.-Examen (Master of Science) besteht, in dem der Kandidat aus einem der folgenden Gegenstände sich der Prüfung unterzieht: 1. Mathematik, 2. Physik, 3. Chemie, 4. Botanik, 5. Zoologie, 6. Geologie.

Für das medizinische Studium und ebenso für das der Ingenieurwissenschaft und Landwirtschaft ist zunächst das erste Jahr des oben beschriebenen Universitätskursus nötig. Dann gehen die betreffenden Kandidaten zu den Fachkollegien über. Für Medizin wird auch das Doktorexamen gehalten.

Juristen müssen erst den Grad des B.A. erwerben, um dann für zwei Jahre juristische Kollegien zu hören. Nach bestandenem Examen treten sie in die Praxis über, gewöhnlich als Gehilfen eines Rechtsanwaltes. Sobald sie die nötige Erfahrung haben, machen sie sich selbständig. Die Richter werden entweder aus der Klasse der Rechtsanwälte oder aus den von der englischen Regierung angestellten Verwaltungsbeamten genommen. Eine eigene Universitätsvorbildung für diese besteht nicht.

Alle Examina werden schriftlich abgehalten. Nur in modernen Sprachen ist ein mündliches Examen neben dem schriftlichen vorgesehen. In den Naturwissenschaften natürlich wird der Kandidat auch eingehend praktisch geprüft.

Wenn die Anforderungen auch nicht alles das enthalten, was wir nach europäischem Ideale wünschen möchten, und wenn auch in der Durchführung der Forderungen noch manches besser werden könnte, so ist doch nicht zu leugnen, daß die indischen Hochschulen ihren Schülern eine ansehnliche Bildung mit auf den Lebensweg geben. Das wird noch klarer, wenn wir uns in die Welt versetzen, in der diese Anstalten arbeiten. Als die ersten Universitäten im Jahre 1857 gegründet wurden, lag Indien in geistiger Todesstarre. Der letzte große Name in der Hinduphilosophie war Shankaracharya im 9. Jahrhundert und in der Hindumathematik Bhascaracharya im 12. Jahrhundert. Seitdem hatte Indien nichts Originelles mehr hervorgebracht. Der Niedergang war zeitlich mit der Mohammedanerherrschaft zusammengefallen, und ohne Zweifel hatte diese mächtig dazu beigetragen. Aber die Gründe lagen tiefer, in der Hinduzivilisation selbst. Der Kastengeist hatte eine gesunde geistige Entwicklung unmöglich gemacht. Von ihm sagt ein Hindu, daß er ernsten Wettbewerb und damit ein Vorwärtsstreben unmöglich mache. „Er machte das Leben leicht und genügsam; aber dadurch machte er es frei vom endlosen Kampf, der harten, unerbittlichen Bedingung des geistigen und industriellen Fortschrittes.“ [1] Die herrschende Klasse der Brahminen war

[1] P. N. Bose, Hindu civilisation III (Calcutta 1896) 4.

jedem Fortschritt feind oder nahm ihn ausschließlich für ihre Kaste in Anspruch. Dabei verstanden sie aber den Fortschritt in einer so abstrakten und jeder gesunden Vernunft widerstrebenden Form, daß damit wahre Wissenschaft unmöglich zusammenbestehen konnte. Der Hindu lebte und lebt zum großen Teil noch heute in einer Traumwelt. Absolute Untätigkeit und Selbstentäußerung, das Aufgehen in der „Weltseele" durch tiefe Betrachtung und aszetische Zucht gelten ihm als das höchste Ideal. Wie sich das im einzelnen im indischen Kulturleben ausgewirkt, können wir hier nicht näher darlegen; es muß der Hinweis darauf genügen, daß das ganze Geistesleben des Landes sich in ganz verschiedenen und oft geradezu entgegengesetzten Bahnen bewegt wie das der abendländischen Welt, und daß die Hindus an dieser Geistesverfassung mit einem einzig dastehenden Konservativismus festhalten.

In diese erstarrte und versteinerte Welt traten die Universitäten mit ihren europäischen Idealen. Ihr ausgesprochener Zweck ist es, die Wissenschaft des Abendlandes an die Stelle der traditionellen Ideen des Inders zu setzen. Von der Schwierigkeit dieser Aufgabe kann sich nur der einen Begriff machen, der die indische Volksseele jahrelang studiert. Die meisten Fächer waren für Indien ganz neu, z. B. Geschichte, Archäologie, Naturwissenschaften; ja man kann sich kaum einen größeren Gegensatz denken als die phantastische Weltanschauung der Hindus mit ihren Götterinkarnationen und endlosen Seelenwanderungen und die sorgfältig die Tatsachen abwägende Geschichts- oder Naturwissenschaft. An Stelle des passiven Dahinlebens sollte das Streben nach Fortschritt treten, von dem immer wieder in den Vorlesungen gesprochen wurde. Aber das Volk war arm, und durch die Berührung mit England hatte es den Kampf aufzunehmen mit dem reichsten Volke der Erde. „Man verlangte von ihnen, daß sie den Wettlauf aufnähmen mit den schnellsten Völkern der Welt, auf Wegen, die ihnen ganz unbekannt, die aber ihren fremden Wettbewerbern ganz vertraut waren. . . . Die Indier haben weder das nötige Kapital noch die mechanische Kenntnis noch den Unternehmungsgeist, um erfolgreich mit den westlichen Völkern zu konkurrieren. Unter den jetzigen Umständen haben sie einen Wettlauf zu machen mit einem Volke, das ihm ein Jahrhundert voraus ist, und das alle Vorteile der langen Erfahrung, des aufgespeicherten Kapitals und des kräftigen Klimas besitzt." [1]

[1] P. N. Bose III xxvii xxix.

Trotz dieser und vieler anderer Schwierigkeiten haben die indischen Universitäten eine bedeutende Aufgabe erfüllt. Entsprechend den Umständen haben sie sich auf die Ausbreitung der abendländischen Wissenschaft zum großen Teil beschränkt; sie mußten sich erst eine Gemeinde schaffen. Aber dadurch haben sie neues Leben in die erstarrte Bevölkerung gebracht. Zunächst in die oberen Schichten; aber von da quillt es, anfangs langsam, aber dann immer schneller, nach unten. Wer Indien in den achtziger Jahren gekannt, wird das heutige kaum wiedererkennen. Überall gärt es. Selbst die weibliche Jugend, die nach streng orthodoxer Anschauung in Abgeschlossenheit leben soll, ist erfaßt, wie die ständig wachsende Zahl der Studentinnen zeigt. Ein Abschluß der Bewegung ist noch nicht erreicht, aber alles drängt auf eine Neugestaltung. Jahrzehnte werden vielleicht noch vergehen, bis die Leitsätze der Reform sich klar ausgebildet und der Kristallisationsprozeß beginnt. Aber aufgehalten werden kann das neue Leben nicht mehr! Aus seinen Universitäten wird das neue Indien geboren.

Heinrich Sierp S. J.

Besprechungen.

Kirchengeschichte.

Kirche und Reformation. Aufblühendes katholisches Leben im 16. und 17. Jahrhundert. Unter Mitwirkung von L. von Pastor, W. Schnyder, L. Schneller, B. Egger, J. P. Kirsch, J. Beck, A. Freytag, H. Aebischer, J. Stiglmayr, A. Gisler, L. Fonck, M. Künzle, M. Knar, W. Oehl, A. Kuhn, M. Flueler, F. Weiß im Auftrage des vorbereitenden Ausschusses herausgegeben von Joseph Scheuber. 8° (VIII u. 835 S.) Einsiedeln 1917, Benziger. *Fr.* 12.50; geb. *Fr.* 15.—

Auf Anregung und unter dem Protektorate des hochwürdigsten Herrn Bischofs von Chur vereinigten sich fünf Schweizer Priester zu einem leitenden Ausschuß für die Herausgabe eines Buches, das die Jahrhundertfeier der Glaubensspaltung vom katholischen Standpunkt aus beleuchten sollte. Eine stattliche Schar hervorragender Mitarbeiter ward gewonnen.

„Das Buch", so schreibt der hochwürdigste Herr Bischof Georg Schmid von Grüneck in seinen herrlichen Geleitworten zu dem fertigen Werk, „ist eine beredte Apologie der Kirche geworden; es zeigt in durchaus irenischer Weise, ohne die im Glauben getrennten Brüder zu verletzen, die ewig junge Kraft des katholischen Glaubens, bildet ein herrliches Denkmal einer großen Zeit und mahnt uns eindringlich, in den Stürmen, von denen wir umgeben sind, des Wortes Jesu eingedenk zu bleiben: Was seid ihr furchtsam, ihr Kleingläubigen! Wie damals, so wird auf den Wink des Herrn auch heute dem Sturme die große Stille folgen, von der das Evangelium spricht. Und noch eine andere praktische Seite möchten wir nicht unerwähnt lassen. Von Reformation und Gegenreformation wird in diesen Tagen oft die Rede sein. Wir wüßten nun kein Buch zu nennen, das, wie das vorliegende, über die Hauptereignisse jener Zeit in knapper Form gründlicher unterrichtete. Der Redner findet hier ein Rüstzeug zu zeitgemäßen Vorträgen in katholischen Vereinen, der denkende Leser wird erbaut und gehoben sein, wenn er, aus der gegenwärtigen Welterschütterung rückwärts blickend, wunderbar bestätigt sieht, daß auch in der dunkelsten Nacht Gottes Hand das Schiff der Kirche führt und an ihr das Wort sich erfüllt: Fluctuat, non mergitur."

Die 17 Abhandlungen bilden ein inniges Ganzes; den Grundton des Werkes bezeichnet Stadtpfarrer F. Weiß in seinem schönen Schlußwort mit den Worten des christlichen Reisesegens: In viam pacis! „Wir nahmen uns vor, das heilige Öl, das Samariteröl, den goldenen Gefäßen unserer Kirche zu entheben und es auszugießen über die drohenden und herandrängenden Geisteskämpfe" (S. 734).

Der erste Beitrag „Das Papsttum und die Wiederherstellung der Kirche im 16. Jahrhundert" ist von Universitätsprofessor Ludwig

Freiherrn von Pastor. Ausgehend von dem Satze des Egidio Canisio von Viterbo: „Die Menschen müssen umgeändert werden durch die Religion, nicht aber die Religion durch die Menschen", zeigt der Verfasser, wie die Reformation mit Unrecht das Verdienst beansprucht, zur Erneuerung des kirchlichen Lebens den ersten Anstoß gegeben zu haben. Noch ehe der Augustinermönch seine Thesen anschlug, spätestens zu Beginn des Jahres 1517, traten in der Hauptstadt der Christenheit durch Tugend und Wissen ausgezeichnete Männer zum Oratorium der göttlichen Liebe zusammen, um der eingerissenen sittlichen Verderbnis durch Reform an sich und ihrer Umgebung kraftvoll entgegenzutreten. In andern Städten Italiens waren ähnliche Vereinigungen schon lange vorher entstanden. In größerem Maßstabe arbeiteten dann die neuen Ordensgründungen, besonders die Theatiner und die Gesellschaft Jesu, an der kirchlichen Erneuerung. Vor allem aber wurde die Reform eingeleitet und energisch und erfolgreich durchgeführt von den berufenen Hütern der Kirche, den Päpsten. Paul III., Paul IV., Pius V., Gregor XIII., Sixtus V. und Klemens VIII. ziehen in lebensvollen Bildern an uns vorüber. Pastor verschweigt nicht Fehler und Mängel, aber sein abgeklärtes Urteil weiß sie zu entschuldigen oder wenigstens zu verstehen. Die Abhandlung klingt aus in ein bemerkenswertes Bekenntnis. „Das ... Phänomen der Unzerstörbarkeit der Weltkirche wird für die ihr Fernstehenden immer ein unlösbares Rätsel bleiben. Den Schlüssel wird der Forscher finden, der, von der Wahrheit des katholischen Glaubens durchdrungen, im Buche der Geschichte liest. Bewundernd erkennt er die Hand der Vorsehung auch in den Stürmen des 16. Jahrhunderts und die Erfüllung der Verheißungen des göttlichen Stifters der Kirche, welche im Petersdome, dem mächtigsten Denkmal der katholischen Restaurationszeit, am Rande der Riesenkuppel Michelangelos mit gigantischen Lettern auf goldenem Grunde eingeschrieben sind: ‚Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen'" (S. 48 f.).

Die feste Grundlage für die katholische Erneuerung schuf das „Konzil von Trient", dessen hohe Bedeutung in klarer, fesselnder Darlegung von Wilhelm Schnyder, Professor der Theologie in Luzern, behandelt wird. Wiederholt weist er auf die Schwierigkeiten hin, welche dem Konzil durch das Verhalten des deutschen Kaisers (S. 64 68), vor allem aber durch französische Intrigen erwuchsen. So verlangte nach der Wiedereröffnung des Konzils im Jahre 1551 „ein französischer Gesandter die Verlesung von zwei Schriftstücken, von denen das eine einen äußerst anmaßenden Protest König Heinrichs von Frankreich gegen das Konzil enthielt" (S. 71). Lange „wartete man umsonst auf das Erscheinen der Bischöfe Frankreichs. Heinrich II., der ‚allerchristlichste König', mit dem Papste wegen dessen Anschlusses an den deutschen Kaiser zerfallen, ließ sie nicht ziehen; außerdem wiegelte er nicht nur beständig die deutschen Protestanten, sondern selbst die Türken gegen Papst und Kaiser auf" (S. 72; vgl. S. 67 ff. 74 88 f.). Auch die menschlichen Schwachheiten mancher Konzilsväter werden nicht übergangen. Um so bemerkenswerter ist darum das Endergebnis: „Es drängt sich dem gläubigen Geiste die Überzeugung auf, daß die Synode doch einzig und eigentlich das Werk der göttlichen Vorsehung war, ein Hauch des Heiligen Geistes.

Und man stimmt unwillkürlich in die Freudenrufe der Konzilsväter ein, die an der 5. feierlichen Sitzung nach Verlesung des Lehrdekretes über die Rechtfertigung erschollen: ‚Nicht unser, o Herr, nicht unser Werk ist es, sondern einzig das Werk deiner Barmherzigkeit. Deinem Namen sei Ruhm in Ewigkeit'" (S. 95).

In der dritten Abhandlung „Kirche und Staat" spricht Dr. L. Schneller in geistreicher, tief schürfender Art über das damalige Verhältnis zwischen den beiden höchsten irdischen Gewalten. Während der Protestantismus den aufkommenden Absolutismus stärkte, indem er den Fürsten auch zum Summus Pontifex machte, bildete die katholische Kirche, vor allem das Papsttum, ein ausgleichendes, mäßigendes Gegengewicht. Zugleich übten katholische Gelehrte, z. B. Franz von Vittoria, Suarez, Thomas Morus, einen weitgehenden heilsamen Einfluß auf dem Gebiete der Staatswissenschaften aus.

Stiftsarchivar Bonaventura Egger O. B. S. behandelt „Orden und Kongregationen". Die zu Beginn der Reformation in manchen Orden herrschenden Mißstände gibt der Verfasser offen zu, weiß sie aber auch bis zu einem gewissen Grade aus äußeren Verhältnissen begreiflich zu machen. Auf jeden Fall tritt dadurch die Standhaftigkeit jener Ordensleute — und es sind deren viele —, die trotz aller Bedrängung treugeblieben, in ein um so helleres Licht. Eingehend und liebevoll wird die Entstehung neuer Orden und Kongregationen, besonders der Gesellschaft Jesu und des „Findelkindes der göttlichen Vorsehung", des Kapuzinerordens, geschildert. Auch die alten Orden brachte eine heilsame Reform zu neuer Blüte, so daß das Endergebnis der Untersuchung ein sehr erfreuliches ist.

Universitätsprofessor Prälat Dr. J. P. Kirsch betrachtet die „Kirche als Mutter der Heiligen". Es sind das hellstrahlende, überaus tröstliche Seiten, die man mit heiliger Freude liest.

Der sechste Beitrag „Leiden und Verfolgungen der Kirche", welchen der verdiente Herausgeber des ganzen Werkes selbst beisteuerte, ist beachtenswert durch die Wahl des Stoffes und seine Behandlung. Christus, der Gekreuzigte, hat den Seinen Kreuz und Leid nach seinem Beispiel vorausgesagt, und so bilden diese ein Merkmal, ja ein Ehrenzeichen des einzelnen Christen und der ganzen Kirche. Es sind erschütternde Bilder, die da vor unserem Auge vorüberziehen; sie sind mit bewunderungswerter Beherrschung einfach und rein sachlich gehalten.

So recht ins innere Leben der Kirche führt der ungemein anregende und inhaltreiche Aufsatz „Die Seelsorge" von Universitätsprofessor Dr. J. Beck. Mit weiser Beschränkung wird eine Übersicht gegeben über die durch das Tridentinum angebahnte Seelsorgereform, insofern sie sich auswirkte in der Neugestaltung der Hirtentätigkeit der Bischöfe und Pfarrer, des religiösen Jugendunterrichtes, der Liturgie, der Volksandachten und in Exerzitien, Missionen und Erbauungsschriften.

P. Anton Freytag S. V. D. hat die schöne, aber auch schwere Aufgabe übernommen, den „Aufschwung des katholischen Missionswerkes" für jene Zeit zu schildern. Da wird uns bewußt, wie wunderbar Gottes mächtige

Vorsehung den Verlust in dem einen Lande durch reichen Gewinn in andern Ländern auszugleichen weiß. „Während so Protestanten, Kalviner, Zwinglianer, Anglikaner usw. noch nicht einmal den Gedanken an eine Heidenmission faßten und die katholische Kirche sich ihrer Angriffe erwehren mußte, beschäftigte diese sich gleichzeitig mit den Plänen für neue Eroberungen und feierte die herrlichsten Siege und wahrhaft göttliche Triumphe über das Reich der Finsternis und des heidnischen Wahnglaubens" (S. 298). Für Missionsvorträge bietet die fleißige Zusammenstellung reichen Stoff und Anregung.

Das innerste Leben der Kirche ist die Liebe, die Gottes- und Nächstenliebe. Wie herrlich sich dieses Leben zur Zeit der kirchlichen Erneuerung betätigte, zeigt P. Hieronymus Aebischer O. S. B. in dem neunten Beitrage „Die Armen- und Krankenpflege", in welchem besonders die Helden der Nächstenliebe, der hl. Vinzenz von Paul und der hl. Karl Borromäus, mit Wärme geschildert sind. Beachtenswert sind auch die Mitteilungen über die ganz modern anmutenden Grundsätze der Armenpflege, wie sie die niederländischen Behörden aufstellten (S. 336), sowie die Nachrichten über die karitative Tätigkeit der Marianischen Kongregationen (S. 346 ff.).

In gewohnter klarer Ausführung spricht P. Joseph Stiglmayr S. J. über „Unterricht und Erziehung". Es ist eine lange Reihe von männlichen und weiblichen Lehrorden, welche der erfahrene Jugendbildner vorführen und in ihrem Wirken kennzeichnen kann. Dazu kommen noch die Orden, welche mehr nebenher sich mit Erziehung und Unterricht befaßten.

In der elften Abhandlung „Die Lehre der Reformatoren und die katholische Theologie" führt Prälat Dr. Anton Gisler in klassischer Kürze und Klarheit das Lehrgebäude der Reformatoren vor unsern Augen auf und stellt ihm in wirksamer Knappheit und Bestimmtheit die katholische Lehre gegenüber, wie sie vom Tridentinum gegen die Neuerer festgelegt wurde. Auch hier verdient der vornehme, sachliche Ton besonders hervorgehoben zu werden.

Der Beitrag „Die Heilige Schrift" fand einen bewährten Bearbeiter in P. Leopold Fonck S. J. Die wohlgegliederte Darlegung bietet Interessantes in Hülle und Fülle. Das Ergebnis lautet: „So dürfen wir diese Periode der katholischen Schriftforschung mit vollem Rechte als die zweite goldene Blütezeit der kirchlichen Exegese betrachten, die dem ersten Zeitalter der großen heiligen Väter würdig an die Seite tritt" (S. 509).

Sehr fesselnd und anziehend sind die Ausführungen über die „Kanzelberedsamkeit" von P. Magnus Künzle O. M. Cap. Besonders Abraham a Sankta Clara, Bossuet, Bourdaloue, Fénelon, Massillon finden eine liebevolle, feinsinnige Würdigung.

Universitätsprofessor P. Maurus Knar O. P. behandelt die „Geschichtlichen Studien". Es genügt, die Überschriften der drei Hauptstücke zu nennen, in welche er seine Darlegung gliederte: 1. Baronius und die historischen Studien in Italien. 2. Die Mauriner und die historischen Studien in Frankreich. 3. Die Bollandisten und die historischen Studien in den übrigen

Ländern. Mit Recht erklärt er am Schlusse: „Jeder Katholik darf stolz auf diese Glanzperiode historischen Forschens und Schaffens zurückblicken" (S. 586).

„Die bildende Kunst" von P. Albert Kuhn O. S. B. ist eine besonders dankenswerte, anmutige Gabe. Wie hold und licht steht da die katholische Kirche vor uns im Gegensatze zu den Bilderstürmern! Die sachkundigen Urteile über Humanismus, Renaissance, Raffael, Michelangelo, Dürer, der als Katholik gestorben (S. 641), vor allem auch über den Barockstil sind hochbedeutsam.

Der Aufsatz „Der Katholizismus und die Literaturen Europas im 16. und 17. Jahrhundert" von Universitätsprofessor Dr. Wilhelm Oehl fällt insofern etwas aus dem Rahmen der übrigen, als hier ein mehr polemischer Ton herrscht. Freilich läßt sich das begreifen, weil gerade auf diesem Gebiete die Gehässigkeit von der andern Seite sehr groß ist. Die Fülle des Stoffes wirkt fast erdrückend. Unsern Akademikern sei die inhaltreiche Abhandlung warm empfohlen; alle aber mögen die Schlußmahnung beherzigen, „die katholische Literatur unserer Zeit mit zielbewußter Kraft immer und überall zu fördern" (S. 711). Das Catholica sunt, non leguntur gilt ja leider nicht nur von den Gegnern. Auch viele Katholiken holen ihre geistige Nahrung aus nichtkatholischen Büchern und Zeitschriften und stehen da oft voll Bewunderung vor spärlichen Goldkörnern, die von den Goldbarren des katholischen Schrifttums stammen.

Seminardirektor Dr. Max Flueler bietet in der Abhandlung „Die Musik auf dem Boden der katholischen Reformation" interessante Ausführungen über die Abhängigkeit der weltlichen Musik von der kirchlichen, über das Kirchenlied, Palestrina und das Oratorium.

Die geschmackvolle Ausstattung des prächtigen Werkes durch den rühmlich bekannten Verlag Benziger verdient um so mehr Dank und Anerkennung, als die Schwierigkeiten in dieser Kriegszeit gewaltig sind.

Mögen viele Katholiken sich an dem Trostbuche, dessen Benutzung ein ausgezeichnetes Inhaltsverzeichnis erleichtert, erfreuen und erbauen und daraus neue Liebe und Begeisterung für ihre heilige Mutter schöpfen! Möge es aber auch in die Hand vieler Andersdenkender kommen, damit manche lernen, veraltete Vorurteile abzulegen und auch Katholisches gerecht zu beurteilen. In viam pacis!

Balthasar Wilhelm S. J.

Philosophie.

Die Gleichförmigkeit in der Welt. Untersuchungen zur Philosophie und positiven Wissenschaft von Dr. Karl Marbe. gr. 8° (X u. 422 S.) München 1916, Beck. *M* 12.—

Daß es in der Welt Gleichförmigkeit gibt, ist eine allbekannte Sache, die schon vor aller wissenschaftlichen Untersuchung feststeht. Irgend zwei ähnliche Gegenstände oder Ereignisse sind schon gleichförmig, und wieviel dergleichen gibt es! „Schon die ganz laienhafte Betrachtung der Körperwelt zeigt uns eine große auffällige Ähnlichkeit oder Gleichförmigkeit der einzelnen Körper. Die Bäume

eines forstwissenschaftlich angelegten Nadelwaldes weisen unter sich eine große Übereinstimmung auf, und alle Bäume überhaupt, ja fast alle Pflanzen zeigen eine gewisse auch für den Laien unverkennbare Gleichförmigkeit. Dasselbe gilt von den Menschen einerseits, den Pferden anderseits und allen Tieren überhaupt. Unzählige andere Beispiele für diese jedem Laien offenbare Gleichförmigkeit der Körper innerhalb eines Zeitabschnittes ließen sich anführen" (S. 20). „Die Kulturen der verschiedensten Völker zeigen bekanntlich alle ähnliche Erscheinungen" (23). Sache der Wissenschaft ist es, Gleichförmigkeiten ans Licht zu bringen, die erst durch genauere Untersuchungen auffindbar sind, das Wesen der Gleichförmigkeit klarzustellen, ihre Unterarten anzugeben, auf ihre Bedeutung für das Reich des Seins und für das Geistesleben hinzuweisen, vor allem aber die Gründe der Gleichförmigkeit zu zeigen, die näheren und die letzten oder den letzten. Verborgene Gleichförmigkeiten aufzufinden und deren nächste Gründe anzugeben ist eigentlich Sache der Einzelwissenschaften; sie schaffen Stoff herbei für eine allgemeine Lehre von der Gleichförmigkeit, die philosophisch Wesen, Einteilung, Bedeutung und letzten Grund der Gleichförmigkeit aufhellen soll. Marbe erklärt in bezug auf eine allgemeine Gleichförmigkeitslehre, „daß es gegenwärtig nicht im entferntesten möglich ist, eine wirklich befriedigende universelle Theorie der Gleichförmigkeit vorzutragen" (405); aber die Arbeit, die er zur Anbahnung einer solchen Lehre geleistet hat, verdient alle Anerkennung.

Unterarten der Gleichförmigkeit sind z. B. die „lokale", die „temporale" und die „ideale", d. h. die Gleichförmigkeit von nebeneinander bestehenden, nacheinander bestehenden oder unabhängig von Zeit und Raum gedachten Gegenständen. — Von hoher Bedeutung ist die Gleichförmigkeit für die Induktion und die Begriffsbildung; die Bildung der Allgemeinbegriffe, wie Mensch, Pflanze, hat die Gleichförmigkeit der in vielen Einzelwesen vorfindbaren Menschennatur, Pflanzennatur usw. zur Voraussetzung. Der Hinweis auf die Bedeutung für die Begriffsbildung legt den Gedanken nahe, daß eine allgemeine Lehre von der Gleichförmigkeit nicht nur „große und auffällige" Ähnlichkeiten, sondern überhaupt jegliche Art von Ähnlichkeit behandeln soll; denn um den Überallgemeinbegriff des Gegenstandes, des Seins, des Etwas zu bilden, wird auch eine Ähnlichkeit vorausgesetzt, aber es genügt die allerschwächste; die Scholastik unterscheidet hier zwischen vollkommener Gleichheit — diese ist Voraussetzung der strengen Allgemeinbegriffe — und bloßer Angleichung, Analogie, die zu Angleichungsbegriffen führt; ein solcher Angleichungsbegriff ist z. B. der Begriff des Seins in bezug auf das Geschöpf und den Schöpfer, der Begriff der Sünde in bezug auf persönliche Sünde und Erbsünde.

Einen großen Teil seines Buches verwendet Marbe dazu, um auf Gleichförmigkeiten aufmerksam zu machen, die nicht so offen zutage liegen. Entsprechend seinem besondern Arbeitsgebiet entnimmt er die Beispiele mit Vorliebe dem Gebiet der Seelenlehre; es handelt sich dabei aber nicht zu sehr um die Gleichförmigkeit aller Menschen, als vielmehr um die vieler oder einiger Menschen. Von 300 Versuchspersonen, denen die Aufgabe gestellt wurde, auf ein ihnen dargebotenes Wort hin möglichst schnell ein anderes Wort zu sagen oder aufzuschreiben, beantworteten fast 30 Prozent das dargebotene Wort Acker mit dem

Worte Feld. Ein und derselbe Schreibfehler wird oft übereinstimmend von 33 bis 70 Prozent der Versuchspersonen gemacht; Marbe hält es nicht für ausgeschlossen, daß diese Untersuchungen noch einmal für die Textkritik nutzbar gemacht werden können. Übereinstimmende falsche Zeugenaussagen können auch ohne gegenseitige Verabredung leicht infolge gleichförmiger Vorbedingungen, z. B. einer Suggestion, zustande kommen. Verschiedene Untersuchungen haben gezeigt, „daß die historisch wichtige psychische Gleichförmigkeit in viel höherem Maße besteht, als man ohne Experimente angenommen hätte" (93). Es sind, wie es scheint, merkwürdige, durch die Statistik aufgedeckte Gleichförmigkeiten, welche Marbe zu einer den Logiker stark berührenden Darlegung von Problemen der Wahrscheinlichkeit und der Wahrscheinlichkeitsrechnung führten. Nicht nur Theorie wird hier geboten, sondern es ist auch ein gewaltiger, erfahrungsgemäß gegebener Stoff verarbeitet. Es hat den Anschein, als ob hier der Schwerpunkt des ganzen Buches läge. Höchst verdienstvoll ist die Erörterung über den „statistischen Ausgleich", wonach ein Ereignis, das nach der rein mathematischen Wahrscheinlichkeitsrechnung eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich hat, doch naturphilosophisch als jeder Wahrscheinlichkeit bar und als sicher nicht eintretend betrachtet werden muß (259). Rein mathematisch betrachtet besteht eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß jemand, der eine gleichmäßig gearbeitete Münze auswirft, tausendmal hintereinander „Wappen" wirft; die Wahrscheinlichkeit ist $1 : 2^{1000}$. Naturphilosophisch sind wir sicher, daß der Fall nicht eintritt. Rein mathematisch läßt sich die Wahrscheinlichkeit, daß ein Jahr lang in Berlin nur Knaben geboren werden, durch eine Formel angeben, die einen positiven Wert hat; naturphilosophisch ist diese Wahrscheinlichkeit Null. Ein eigentlicher Widerspruch liegt dabei nicht vor, da nicht dasselbe von demselben in derselben Weise behauptet und verneint wird; wo die Verschiedenheit zu suchen ist, ist eine andere Frage. Übrigens schlägt diese Betrachtung auch in die Theorie des teleologischen Gottesbeweises hinein.

„Die wichtigste Frage im Gebiet der Theorie der Gleichförmigkeit ist aber die Frage nach den Gründen, aus welchen die Gleichförmigkeit vorhanden ist" (405). Diese Gründe lassen sich unterscheiden in nächste und letzte. Die Erfahrungswissenschaften können zur allgemeinen Lösung dieser Frage den Stoff liefern, auch können und sollen sie die nächsten Gründe der von ihnen erkannten Gleichförmigkeiten klarlegen. Aber die letzten Grüude oder den letzten Grund zu suchen, ist eine Aufgabe, die über den Bereich der Erfahrungswissenschaften hinausliegt und der Philosophie zufällt. Marbe weist auf einen Satz hin, der zur Aufhellung der nächsten wie letzten Gründe der Gleichförmigkeit dienen könnte: Die Gleichförmigkeit der Gegenstände oder Ereignisse ist zurückzuführen auf die Gleichförmigkeit der Bedingungen dieser Gegenstände oder Ereignisse. „Die Gleichförmigkeit, so meinten wir immer wieder, resultiert aus der Gleichförmigkeit der Bedingungen" (409). Marbe selbst ist nicht so ganz befriedigt von diesem Satz. „So richtig nun dieser ... Satz ist und so fruchtbar er in heuristischer Beziehung vielfach sein mag, so ist er doch nicht nur nicht ausreichend, sondern überhaupt ungeeignet, tiefere Einsichten in das Wesen der Gleichförmigkeit in der Welt zu vermitteln" (409). In der Tat darf man die Bedeutung

des Satzes nicht überschätzen. Er ist zunächst ungeeignet, die Frage nach dem letzten Grund der Gleichförmigkeit zu beantworten. Denn nehmen wir an, A_1 und A_2 seien gleichförmige Gegenstände oder Ereignisse, so behauptet der genannte Satz zweierlei, einmal, daß sowohl A_1 wie A_2 auf Bedingungen zurückzuführen seien — sie mögen B_1 bzw. B_2 heißen —, sodann daß B_1 und B_2 gleichförmig seien. Jetzt stehen wir vor derselben Aufgabe wie vorhin: Woher rührt die Gleichförmigkeit von B_1 und B_2? Von C_1 und C_2. Woher diese? Das Problem wird nur zurückgeschoben, nicht gelöst. Schon diese Tatsache, daß der Satz zu einem so ganz unbefriedigenden Endergebnis führt, ist ein schweres Bedenken gegen seine Richtigkeit, ja ein Beweis seiner Unrichtigkeit; er ist daher an sich nicht einmal geeignet, die nächsten Gründe einer Gleichförmigkeit aufzuspüren; nur zufällig kann er hier einmal von Nutzen sein. Es ist aber doch ein Körnchen Wahrheit in ihm; wo dieses liegt und wie der Satz zu verbessern ist, dürfte folgende Erwägung zeigen. Nehmen wir an, E_1 und E_2 seien zwei Eichbäume, also gleichförmige Gegenstände. Gewiß ist es jetzt möglich, daß E_1 von einer Eiche F_1 und E_2 von F_2 herstammt. Aber es ist auch möglich, daß beide von ein und derselben Eiche G sich herleiten; und es ist möglich, daß E_1 von E_2 oder E_2 von E_1 stammt. Was wirklich vorliegt, ist aus der bloßen Tatsache der Gleichförmigkeit nicht zu entscheiden. Gewiß würde der ein vorschnelles Urteil fällen, der nur an die eine Möglichkeit dächte und ohne weiteres behauptete: E_1 stammt von E_2. Mit vollstem Recht wendet sich Marbe (93 u. 94) gegen Mythologen und Historiker, die aus der Gleichförmigkeit oder Ähnlichkeit sofort auf Entlehnung schließen, ohne zu bedenken, daß auch ähnliche Vorbedingungen den Grund für die ähnlichen Erscheinungen abgeben können; dieser Vorwurf trifft besonders die Vertreter einer unwissenschaftlich verfahrenden Religionsgeschichte. Aber wenn es verfehlt ist, aus der Ähnlichkeit immer auf Entlehnung zu schließen, so ist es auch verfehlt, immer ähnliche Vorbedingungen als Grund der Ähnlichkeit anzunehmen. Den Ausweg aus der Verlegenheit bietet der Satz von der Ursprungseinheit ähnlicher Dinge. Dieser Satz, der schon vor Jahrhunderten von der Philosophie aufgestellt und in neuerer Zeit das henologische Prinzip genannt wurde, ist der rechte Ausgangspunkt für die Entdeckung der Gründe und insbesondere des letzten Grundes der Gleichförmigkeit in der Welt. In dieser Zeitschrift 83 (1912) 423—437 wurde der Satz ausführlicher behandelt; er kann so gefaßt werden: Ähnliche Dinge (Gegenstände, Ereignisse) sind verwandt, sei es in gerader Linie, sei es in Seitenlinie; oder so: Sind A_1 und A_2 untereinander gleichförmig, so stammt entweder A_1 von A_2, oder A_2 von A_1 oder beide stammen letzten Endes von demselben Z. Ist die erste Möglichkeit verwirklicht, so kann immer noch A_1 mittelbar oder unmittelbar von A_2 herrühren; wäre umgekehrt A_2 von A_1, so könnte auch dies mit oder ohne Zwischenglieder stathaben; läge der dritte Fall vor, so könnten A_1 und A_2 entweder beide unmittelbar oder beide mittelbar (über B_1, B_2; C_1, C_2 usw.) von Z herstammen, oder es wäre das eine mittelbar, das andere unmittelbar von Z. Welche der drei Hauptmöglichkeiten und der vielen untergeordneten Möglichkeiten im einzelnen Falle wirklich ist, das muß auf anderem

Wege festgestellt werden; jedenfalls ist das Band der Ursprungseinheit um die gleichförmigen Dinge geschlungen. Demnach gibt der Satz: „Gleichförmigkeit ist auf Gleichförmigkeit der Bedingungen zurückzuführen", nur eine untergeordnete Möglichkeit von einer von drei Hauptmöglichkeiten wieder, dazu noch unter Ausschließung des letzten Grundes. Will man also den Satz retten, so gebe man ihm folgende Fassung: Gleichförmigkeit ist *in vielen Fällen* zunächst auf Gleichförmigkeit der Bedingungen zurückzuführen; auch so behält er heuristischen Wert. So faßt ihn auch Marbe wenigstens an einer Stelle (18): „Aber nichtsdestoweniger schließen wir oft aus gleichen Phänomenen auf gleiche Ursachen."

Der Satz von der Ursprungseinheit ähnlicher Dinge trägt wirklich dem über alle Vielheit hinausstrebenden Einheitsbedürfnis des Menschengeistes Rechnung. Er führt unweigerlich zum letzten einheitlichen Ursprung aller Gleichförmigkeit, zum unendlichen Quell alles Seins, zu Gott. Denn alle Dinge sind wenigstens ein Etwas, ein Sein, und insofern gleichförmig. Nach dem genannten Satz lassen sich aber zwei gleichförmige Dinge immer auf eines zurückführen, das die Ursprungseinheit bildet: entweder ist das eine Ding Ursprung des andern, oder das andere Ursprung des einen, oder ein drittes Ursprung beider. Die fortgesetzte Anwendung des Satzes verringert fortgesetzt die Menge der zu betrachtenden Dinge und läßt zuletzt nur mehr ein einziges Sein übrig, das der letzte Ursprung alles andern Seins und aller Gleichförmigkeit ist, das ebendeshalb unverursacht da ist; es ist Gott. Hier ist „die Krone einer universellen Theorie der Gleichförmigkeit" (410), nicht aber in der Annahme endlos zurückgehender paralleler Reihen von gleichförmigen Bedingungen; diese Parallelen müssen sich einmal in der Unendlichkeit schneiden. Ebensowenig liegt der Höhepunkt einer allgemeinen Gleichförmigkeitslehre in der resignierten Annahme eines nach seiner Herkunft nicht weiter erklärbaren, zu Gleichförmigkeiten führenden Anfangszustandes der Welt. Marbe selbst sagt: „Man sieht in dem ältesten Anfangszustand, auf den sich unsere Betrachtung erstrecken könnte, ein historisches Faktum, das man, wenn man es nicht etwa einem Schöpfer zuschreiben will, einfach als gegeben hinnehmen muß" (410). Das ist ehrlich gesprochen. Man steht vor der Wahl, *entweder einen Schöpfer anzunehmen oder auf die letzte Erklärung zu verzichten*. Keine wahre Philosophie kann auf die letzte Erklärung verzichten.

Neben dem unmittelbar die Gleichförmigkeit betreffenden Satz von der Ursprungseinheit ähnlicher Dinge verdient noch der *Ursachensatz* einige Beachtung. Über die Abgrenzung der Begriffe Ursache und Bedingung wollen wir in diesem engen Rahmen nicht rechten. Auch sei nur im Vorübergehen kurz darauf hingewiesen, daß bei der Frage nach dem Vorhergehen der Ursache vor dem Verursachten manche Unklarheit verschwindet, wenn man den Unterschied zwischen zeitlichem und seinsgemäßem Vorhergehen (prioritas temporis, prioritas naturae) beachtet; jede Ursache geht seinsgemäß dem Verursachten vorher, insofern sie eben dem Verursachten zum Dasein verhilft; dabei können Ursache und Verursachtes zeitlich zusammen sein. Wir wenden uns dem Ursachensatz selbst zu. Folgender Satz: „Alles, was ist und geschieht, ist die notwendige Wirkung einer Ursache", wird (3) als einer der „populären Kausalsätze" bezeichnet, und zugleich

wird gesagt, er gehöre zu jenen Sätzen, mit denen wir alle im gewöhnlichen Leben tagaus tagein operierten. Das dürfte denn doch zuviel behauptet sein. Jedenfalls verwendet ein großer Teil der Menschen auch im gewöhnlichen Leben nicht diesen Satz, weil er eben in dieser Allgemeinheit unhaltbar ist. Der Satz: Alles, was ist, ist die Wirkung einer Ursache, kann schon deshalb nicht richtig sein, weil sonst Gott auch die Wirkung einer Ursache wäre; sehr gut aber ist der Satz: Alles, was außer Gott da ist, ist die Wirkung einer Ursache. Ebenso muß der Satz: Alles, was geschieht, ist die notwendige Wirkung einer Ursache, abgelehnt werden, weil er entweder mißverständlich gefaßt ist oder die Leugnung der Willensfreiheit enthält. Soll er heißen: Alles, was geschieht, ist die notwendige, aber niemals die freigewollte Wirkung einer Ursache, so ist damit die Willensfreiheit geleugnet. Soll er heißen: Alles, was geschieht, setzt notwendigerweise eine Ursache voraus, so hätte er allerdings einen sehr wahren Sinn, wäre aber in der Form: Alles, was geschieht, ist die notwendige Wirkung einer Ursache, mindestens sehr mißverständlich gefaßt. Mit der Ansicht, daß dieser „populäre Kausalsatz" durch einen andern Satz ersetzt werden müsse, hat Marbe völlig recht; er bietet folgenden Ersatz: „Alle Erscheinungen sind in ihrem Eintritt und Ablauf von bestimmten unmittelbaren Bedingungen abhängig" (19). Das befriedigt wenigstens als allgemeiner Kausalsatz nicht ganz, schon deshalb nicht, weil das Wort Ursache umgangen ist; sodann auch, weil die Aussage auf „Erscheinungen" eingeschränkt wird. Die Scholastik faßt den allgemeinen Kausalsatz ungefähr so: Alles, was geschieht, rührt von einer Wirkursache her; ferner: Alles, was da ist, aber den vollausreichenden Grund seines Daseins nicht in seiner Wesenheit hat, verdankt sein Dasein einer Wirkursache; die Wirkursache wirkt entweder mit Freiheit oder mit Notwendigkeit. Dagegen kann Marbes Satz an sich kaum beanstandet werden, sicher nicht, wenn man „Bedingung" so allgemein faßt, daß es auch Ursache sein kann. — Wegen des Widerspruchs mit der vollgültig bewiesenen Willensfreiheit kann auch der psychophysische Parallelismus, der „die geistigen Vorgänge als Begleitvorgänge gewisser materieller Prozesse, durch welche sie eindeutig bestimmt werden" (110), betrachtet, nicht eine wohlbegründete Hypothese genannt werden. Wenn jede Willenshandlung durch materielle Prozesse eindeutig bestimmt ist, ist es um die Freiheit geschehen. Gegen den Satz, daß jede Hypothese weichen muß und jede Wahrscheinlichkeit hinfällig ist, sobald das Gegenteil sicher feststeht, wird auch noch an einer andern Stelle gefehlt. Es wird nämlich (26) behauptet, daß „angesichts des gleichförmigen Charakters des Geschehens in der Welt" die „polyphyletische" Entstehung der Lebewesen vor der „monophyletischen" die größere Wahrscheinlichkeit voraushabe; unter dem Begriff der monophyletischen Entstehung der Lebewesen „faßt man bekanntlich Ansichten wie die, daß die Menschen von einem Paar abstammen oder daß sich alle Lebewesen aus einer einzigen Zelle entwickelt haben, zusammen". Demnach sagt Marbe auch, die Abstammung der Menschen von mehreren Urpaaren habe die größere Wahrscheinlichkeit für sich. So kann man reden, wenn man nur die eine Tatsache der so vielfach beobachteten Gleichförmigkeit vor Augen hat, nicht aber, wenn man auch andere einschlägige Tatsachen kennt. Eine Tatsache ist das Vorhanden-

sein der untrüglichen göttlichen Offenbarung, und die lehrt uns klar, daß die Menschheit von einem einzigen Urpaar abstammt. Darum hat die entgegenstehende Behauptung keine Wahrscheinlichkeit für sich. Man kann wohl sagen: Es hätte so sein können. Aber ist nicht so gewesen. Wenn man sich für die Ansicht von der polyphyletischen Abstammung der Menschen auf ähnliche Fälle beruft, so macht man sich einer ungerechtfertigten Verallgemeinerung schuldig.

Marbes Gedanken können ergänzt werden durch einen Hinweis auf die Ungleichförmigkeit in der Welt. Die ist ebenso unleugbar wie die Gleichförmigkeit. Die Ungleichförmigkeit bringt die Mannigfaltigkeit in die Einheit. Was wäre das Weltall, wenn es nur aus lauter gleichen Kieselsteinen bestände! „Das Weltall wäre nicht vollkommen, wenn sich nur ein Wertegrad in den Dingen fände", non enim esset perfectum universum, si tantum unus gradus bonitatis inveniretur in rebus, sagt der Fürst der Scholastik (S. Thomas, Summa theologica 1, q. 47, a. 2). Auch die Ungleichförmigkeit will erklärt sein. Die Philosophie forscht nach ihrem letzten Grund; dieser liegt nicht im Zufall, dagegen spricht schon der wunderbare Zusammenklang all der verschiedenen Dinge; auch nicht in einer Vielheit verschiedener Anfangszustände oder verschiedener Schöpfer, denn auch vor dieser Vielheit müßte wieder die Einheit stehen (vgl. S. Thomas, Contra gentiles 2, 39—45). Die Verschiedenheit der Weltdinge kommt vielmehr ebenso wie ihre auf der Gleichförmigkeit ruhende Vielheit letzten Endes von Gott. Von ihm ist sie gewollt und hervorgebracht. Er schafft die Welt, damit andere Wesen zu ihrem eigenen Wohl an seinem Sein teilnehmen und seine göttliche Vollkommenheit widerstrahlen. Ein endliches Wesen und ein Grad des endlichen Seins nimmt nur sehr unvollkommen teil an Gottes Unendlichkeit und ist eine sehr unvollkommene Nachgestaltung seiner unendlichen Vollkommenheit. Daher schuf er viele und verschiedene Dinge. Der Stein hat wenigstens Dasein und Substanz; die Pflanze hat dazu Leben; das Tier hat sinnliche Erkenntnis; der Mensch hat Geist, Verstehen und Wollen; dazu kommen die Verschiedenheiten der Fähigkeiten und Tugenden der einzelnen Menschen. Jedes Ding ist gut, und alles zusammen ist „sehr gut" (1 Mos. 1, 31), weil es sich zur wunderbaren Schönheit des Weltalls zusammenschließt. Der Schöpfer aber hat alle diese Vollkommenheiten, die in den Dingen endlich und verstreut sind, in sich vereint, unendlich, ungeteilt, ohne Unvollkommenheit (vgl. S. Thomas, Summa theologica 1, q. 47, a. 1).

Das Wertvollste ist weder die Gleichförmigkeit noch die Ungleichförmigkeit, sondern die vollkommenste Einheit. Aber Gleichförmigkeit und Ungleichförmigkeit haben das gleichförmige Verdienst, daß sie zur Erkenntnis der vollkommensten Einheit hinführen. Die Gleichförmigkeit aller Weltdinge im Sein führt zur Erkenntnis des Daseins Gottes als des einheitlichen Ursprungs von all diesem Sein, während Ungleichförmigkeit uns besonders eine tiefere Erkenntnis des göttlichen Wesens öffnet, da wir aus all den verschiedenen Vollkommenheiten der geschöpflichen Dinge mit vollstem Recht auf den Reichtum der göttlichen Vollkommenheiten schließen.

August Deneffe S. J.

Theaterliteratur.

Die deutschen Katholiken und der Theaterkulturverband. Von Wilhelm C. Gerst. 12° (54 S.) M.-Gladbach 1918, Verlag der Volkskunst. *M* 1.50

Nationale Kinoreform. Von Dr. Konrad Lange. 8° (88 S.) M.-Gladbach 1918, Volksvereinsverlag. *M* 3.20

Über die für uns Katholiken augenblicklich dringendsten Fragen auf dem weiten Doppelgebiete der Theaterpolitik sind fast gleichzeitig zwei kleine, aber wichtige Schriften erschienen, die zu einigen grundsätzlichen Bemerkungen willkommenen Anlaß bieten. Die eine Veröffentlichung gilt der Wortbühne, die andere der Lichtbühne.

Nach der Hildesheimer Gründungsversammlung des „Verbandes zur Förderung deutscher Theaterkultur" habe ich in dieser Zeitschrift (92 [1917] 227 bis 229) darzulegen versucht, welche Arbeitsmöglichkeiten sich damit den deutschen Katholiken eröffneten. Ich sagte, daß der in der Satzung des Verbandes ausgesprochene Zweck, das Theater zu einer „Pflegestätte der Kunst im Geiste deutscher Bildung und Gesittung" zu machen, trotz aller Gegensätze, die zwischen Katholiken und Nichtkatholiken in Fragen der Bildung und besonders der Sittlichkeit bestehen, an sich wohl eine brauchbare Grundlage zu gemeinsamer Arbeit sein könne. Da man in Hildesheim nach lebhafter Erörterung geglaubt habe, sich an keine engere Formel binden zu können, erwachse den katholischen Mitgliedern die wichtige Aufgabe, durch eifrige Tätigkeit, namentlich in den Ortsausschüssen, dem „Geiste deutscher Bildung und Gesittung" unter selbstverständlicher Wahrung der Rechte Andersdenkender eine möglichst katholische Verkörperung zu geben.

Der Verband hat in der katholischen Öffentlichkeit sehr viel Zustimmung gefunden. Die bedeutendsten katholischen Zeitungen und Zeitschriften sind für ihn eingetreten, die größten katholischen Standesvereine haben sich ihm angeschlossen, katholische Volksvertreter haben ihn nachdrücklich den obersten Staatsbehörden empfohlen und Katholiken aller Gesellschaftsklassen bis hinauf zum königlichen Hause von Sachsen und zum österreichischen Kaiserthron haben ihm ihre Unterstützung geliehen. Nur an ein paar Stellen regte sich öffentlicher Widerspruch. In der „Augsburger Postzeitung" verfocht am 3., 5. und 10. Juni 1917 Dr. Paul Lerch die Ansicht, der gleichzeitig in den „Historisch-politischen Blättern" (159 [1917] 765—775) Dr. Geueke-Wiesbaden Ausdruck gab, der Verband sei infolge seiner Zusammensetzung aus Anhängern der allerverschiedensten Weltanschauungen nicht imstande, die von den Katholiken mit Recht verlangte sittlich-religiöse Läuterung der Bühne durchzuführen; im Gegenteil werde bald eine Richtung vorherrschen, unter der es den Katholiken kaum möglich sei, sich ohne Preisgabe ihrer Grundsätze zu beteiligen. Einige Monate später wies in den „Historisch-politischen Blättern" (160 [1917] 538—546) Dr. Johannes Hönig die Befürchtungen Dr. Geuekes zwar zurück, aber Dr. Geueke beharrte in seinem Nachwort (546—548) trotzdem bei der Ablehnung des Verbandes. In der Paderborner Zeitschrift „Theologie und Glaube" meinte im selben Jahre Professor A. J. Rosenberg die von Dr. Lerch erhobenen Einwände bekanntgeben zu

müssen, weil die Zeitschrift im Jahre vorher den Verband empfohlen habe. Professor Rosenberg fügte seinerseits hinzu: „Es würde aber unangebracht sein, wenn nunmehr die Katholiken sich vom Verbande zurückziehen wollten. Wohl aber kann man der Ansicht sein, daß es an der Zeit wäre, daß diejenigen katholischen Verbandsmitglieder, welche zugleich an der Spitze von einflußreichen und weitverzweigten katholischen Verbänden stehen — es sei an den Katholischen Frauenbund, den Caritasverband und den Lehrerverband erinnert —, sich in der Angelegenheit zu Worte melden" (S. 488).

Mittlerweile schuf die allgemeine Versammlung des Hildesheimer Verbandes, die vom 28. bis zum 30. September 1917 zu Mannheim gehalten wurde, größere Klarheit. Hier wurde in die Satzung ein neuer § 4 eingeschoben, der lautet:

Der vom Verein bezweckte Zusammenschluß aller Kräfte des Volkes (Behörden, Vereine, Theater, schaffende und ausübende Künstler, Einzelpersonen) erfolgt auf paritätischer Grundlage unter Wahrung der Freiheit künstlerischen Schaffens und Denkens sowie der Selbständigkeit der angeschlossenen Körperschaften.

Dieser Paragraph ist der Niederschlag von Erkenntnissen, die sich der Verbandsleitung schon seit längerer Zeit durch die Erfahrung aufgedrängt hatten. Auf der Mannheimer Tagung sprach darüber besonders der Reichstagsabgeordnete Heinrich Schulz, Geschäftsführer des Zentralbildungsausschusses der sozialdemokratischen Partei Deutschlands, lichtvoll und eindringlich, und auch Wilhelm C. Gerst, der katholische Generalsekretär des „Verbandes zur Förderung deutscher Theaterkultur", beginnt damit seine lehrreiche Schrift.

Es schien sich nach reiflicher Prüfung kein anderes Mittel zu ergeben, Einheit in den Verband zu bringen, als daß man von seiner Arbeit die literarischen und die religiös-sittlichen Fragen ausschloß und sich im wesentlichen darauf beschränkte, möglichst viele technisch gute Aufführungen möglichst großen Volkskreisen aller Stände zu einem künstlerischen Genuß zu machen. Um dieses Ziel zu erreichen, wollte man zunächst versuchen, den Theaterbetrieb von der kunstfeindlichen — und bekanntlich auch für die Sittlichkeit verderblichen — Tyrannei des Geschäftsgeistes zu befreien. Natürlich kann namentlich diese Forderung nur mit weitgehender staatlicher und städtischer Hilfe verwirklicht werden. Ferner wollte man nicht bloß den wohlhabenden Bewohnern größerer Städte, sondern allen Schichten des Volkes in Stadt und Land durch stehende Theater oder durch Wandertheater den regelmäßigen Besuch guter Aufführungen ermöglichen. Zu diesem Zwecke war es nötig, sich durch feste Organisation ein genügend zahlreiches Publikum zu sichern. Endlich sollten die Zuschauer durch Wort und Schrift in langer Erziehungsarbeit befähigt werden, ein Theaterstück künstlerisch zu erfassen.

Obschon es also klar ist, daß alle diese Bildungsbestrebungen auch der Sittlichkeit und überhaupt einer höheren Lebensauffassung förderlich sind, kann sich der Verband doch nicht um weitere Unterschiede der Weltanschauung kümmern. Eine Gruppe seiner Mitglieder mag sich z. B. ein katholisches, eine andere ein monistisches Drama zur Aufführung wählen. Es kann geschehen, daß ein innerhalb des Verbandes gespieltes Stück in andern Kreisen des Verbandes aus Gründen der Sittlichkeit abgelehnt wird — die Verbandsleitung mischt sich nicht

ein. Ihr ist es nur darum zu tun, daß Kunst und nicht offenbarer Schund oder Schmutz geboten werde; was aber die Veranstalter einer Aufführung für unkünstlerisch oder unsittlich halten, bleibt ihnen überlassen. Deshalb erleichtern auch die „Dramaturgischen Berichte", die Dr. Ernst Leopold Stahl im Auftrage des Verbandes herausgibt, die Auswahl eines Stückes hauptsächlich nach der technischen Seite hin, wenngleich die Inhaltsangaben manchmal wenigstens einen vorläufigen Schluß auf die zugrunde liegende Lebensanschauung zulassen. Natürlich ist es allen Verbandsmitgliedern unbenommen, Bühnenstücke, die ihrer Weltanschauung widerstreben, zu bekämpfen, aber sie können dafür nicht die Hilfe des Verbandes in Anspruch nehmen.

Was von katholischer Seite an Bedenken gegen die in Mannheim klar ausgesprochene Richtung des Verbandes geltend gemacht worden war, suchte P. Heinrich Heimanns aus der Genossenschaft der Missionäre vom heiligsten Herzen Jesu durch beachtenswerte Ausführungen in der „Allgemeinen Rundschau" (14 [1917] 862 f.) zu zerstreuen. Er hob namentlich hervor, daß ein ausgesprochen christlicher oder gar katholischer Verband den schärfsten Widerstand der übermächtigen liberalen Presse gegen sich, aber sehr wenige städtische oder staatliche Verwaltungskörper und noch weniger Theaterfachleute, die doch zur Mitarbeit in einem solchen Verbande und seinen Ortsgruppen unentbehrlich seien, für sich gehabt hätte. Gerst bewegt sich auf der gleichen Linie. Er beleuchtet außerdem die oft falsch dargestellte Gründungsgeschichte des Verbandes, bespricht ausführlich seine Ziele und Mittel und findet überzeugende Worte für die großen Kulturwerte, die sich so gewinnen lassen. Allerdings ist einiges, was über die auch zwischen Katholiken unvermeidliche Verschiedenheit in der sittlichen Beurteilung vieler Theaterstücke und über den Kampf der Weltanschauungen auf der Bühne gesagt wird, nicht sorgfältig genug abgewogen und wird deshalb von einem F. B. zeichnenden Kritiker in der „Augsburger Postzeitung" (Nr. 179 und 195 vom 18. und 27. April 1918) teilweise mißverstanden, teilweise mit Recht bemängelt.

Zu weit geht dieser Kritiker jedenfalls, wenn er Gerst mit dem allgemeinen Satze zu widerlegen glaubt: „Wohl können die Katholiken es nicht hindern, daß Weltanschauungsideen antichristlicher, materialistischer Art von der Bühne herab propagiert werden, aber sie dürfen dies weder billigen noch dabei mittun." Es kommt darauf an, *wie* sie „mittun". Ohne weiteres darf ein Katholik die Aufführung von Dramen, die im Sinne einer falschen Weltanschauung wirken oder der Sittlichkeit schaden, selbstverständlich in keiner Weise unterstützen: er darf ja dem Bösen nicht Vorschub leisten. Allein es ist erlaubt, aus entsprechend wichtigen Gründen etwas zu tun, was in sich nicht böse ist, womit aber zugleich unabsichtlich einer schlechten Sache Vorschub geleistet wird. Die katholischen Mitglieder des Hildesheimer Verbandes stärken durch ihren Einfluß, ihre Beiträge und ihre Vereinsarbeit die geistigen und wirtschaftlichen Kräfte, mit denen der Verband auch solche Theatervorstellungen fördert, die ein Katholik aus religiös-sittlichen Gründen mißbilligen muß. Daher ist zu untersuchen, ob die Verbandstätigkeit der Katholiken in den Grenzen bleibt, daß sie nicht schon an und für sich unerlaubt ist, und ob durch den Verband ein so großer, auf anderem Wege

unerreichbarer, allgemein geistiger oder religiös-sittlicher Gewinn erzielt wird, daß die Katholiken deshalb die vorhin erwähnten nachteiligen Folgen ihrer Mitgliedschaft zulassen dürfen. Da die genaue Antwort auf diese Frage eine unmittelbare Einsicht in ziemlich verwickelte Verhältnisse voraussetzt, so überlasse ich das Urteil den katholischen Mitgliedern des Hauptausschusses und den Leitern der katholischen Organisationen, die sich dem Verband angeschlossen haben. Sie tragen die Verantwortung für die in Mannheim einstimmig angenommene Satzung, sie haben aber auch Anspruch auf das Vertrauen in ihre Sachkenntnis und Gewissenhaftigkeit, ohne das eine so schwierige Arbeit wie die Theaterreform nicht gedeihlich fortschreiten kann.

Daß der Verband mit den drei Millionen seiner korporativ angeschlossenen Mitglieder, mit seinen Provinzialausschüssen und mehr als hundert Ortsgruppen dank seiner rührigen Leitung und der Unterstützung durch die Presse, die Behörden und sehr viele Theaterfachleute aller Art schon jetzt in der Verdrängung von Schmutz und Schund schöne Erfolge aufzuweisen hat, sieht man aus den öffentlichen Berichten über seine Tätigkeit. Trotzdem bleibt es wünschenswert, und auch Gerst weist am Schlusse seiner Schrift darauf hin, daß die Katholiken die ihrer Weltanschauung entsprechende dramatische Dichtung durch eigene Theatervereine pflegen. Tatsächlich bestehen in Deutschland schon mehrere solcher Gründungen, und in Wien hat sich fast gleichzeitig mit dem allgemeinen „Verein zur Förderung deutscher Theaterkultur in Österreich" eine christliche, vom Fürsten Jaroslav Thun und vom Grafen Leopold Hartig geleitete „Österreichische Gesellschaft für dramatische Kunst" gebildet.

Die letzte Generalversammlung der Katholiken Deutschlands vor dem Kriege, die mit großem Nachdruck für die Theaterreform eingetreten ist, hat zugleich die eifrige Förderung der Kinoreform als eine dringende Aufgabe bezeichnet. In dieser Zeitschrift (87 [1914] 173—187) hat P. Browe zu den wichtigsten Kinofragen Stellung genommen. Der Ästhetiker Konrad Lange von der Universität Tübingen erwartet in seiner neuen Schrift, daß eine Steigerung der sittlichen und künstlerischen Höhe des Kinos ganz von selber auch der Wortbühne zugute kommen werde. Die Aufführungen gesprochener Dramen, meint er, würden sich dann von der übertrieben gepflegten Pracht und Echtheit der Ausstattung abwenden, sich auf das ihnen eigene Gebiet des Wortes, des schönen und klaren Gedankenausdruckes, zurückziehen und so zu künstlerischen Genüssen locken, wie sie weder die Oper noch der Kino zu bieten vermöge. Ob die auch von Lange beklagte Denkfaulheit der Zuschauermassen diese wohl etwas rosige Hoffnung vereiteln wird oder nicht, jedenfalls erstreben Kinoreform und Theaterreform die Sicherung derselben geistigen und sittlichen Güter unseres Volkes, und beide sind ohne Verzug weiterzuführende Arbeiten. Professor Lange hat sich in vielen Veröffentlichungen seit Jahren mit der Kinofrage beschäftigt und auch bei dem am 1. Juli 1914 in Kraft getretenen württembergischen Lichtspielgesetz, dem einzigen in Deutschland, als Sachverständiger mitgewirkt. Nun faßt er nicht besonders übersichtlich, aber ziemlich erschöpfend die Hauptteile des ausgedehnten Stoffes zusammen.

Mehr noch als beim Theater ist beim Kino die letzte Ursache des sittlichen und künstlerischen Tiefstandes die verhängnisvolle Gegenseitigkeit zwischen der Gewinnsucht der Unternehmer und den niedrigen Instinkten der Menschen. Der Betrieb eines Kinos erfordert so wenig Geld und Kenntnisse, so wenig Angestellte, und so lang ist die Spielzeit, in der eine Vorstellung die andere jagt, daß hier jedem die Gelegenheit winkt, rasch und mühelos reich zu werden, wenn es ihm gelingt, die Jugend und das Volk zu ködern, d. h. wenn er ihren unedeln Leidenschaften möglichst weit entgegenkommt. Bisher hat der Kampf gegen den Schund und Schmutz zahlloser Lichtspiele trotz der weithin wirkenden Prüfungsstellen von Berlin, München und Stuttgart und trotz der besondern Vorbeugungsmaßregeln vieler Ortsbehörden durchaus nicht den gewünschten Erfolg gehabt. Lange fordert deshalb zunächst die Unterwerfung der Kinos unter den § 32a der Gewerbeordnung, also den Nachweis des Bedürfnisses für jede Neugründung und der Befähigung ihres Unternehmers. Ja er stände einem Staats- oder Gemeindemonopol des gesamten Kinowesens nicht ungünstig gegenüber, wenn sich zeigen sollte, daß dem die internationale Geschäftsverzweigung und die Höhe der Ablösungssummen keine unübersteiglichen Hindernisse bieten würden. Jedenfalls befürwortet er aber die Einrichtung staatlicher oder städtischer Musterkinos, die mit den Theatern verbunden sein könnten. Sie hätten die doppelte Aufgabe, schlechten Privatkinos Konkurrenz zu machen und die wirtschaftliche Grundlage, also auch die künstlerische Leistungsfähigkeit des Theaters zu stärken. Natürlich hat das Kinokapital immer entrüsteten Einspruch erhoben, wenn derartige oder auch minder entschiedene Maßnahmen angeregt wurden, aber Lange hält dem entgegen, daß man hier nicht von einem „gerechten Ausgleich widerstreitender Interessen" sprechen könne: die körperliche und seelische Gesundheit des ganzes Volkes lasse sich nicht mit Geld aufwiegen. Grundsätzlich ist das natürlich richtig, und auch die Durchführung brauchte bei gutem Willen wohl nicht so unerträgliche wirtschaftliche Schäden im Gefolge zu haben, wie es nach den Klagen der Kinobesitzer scheinen könnte. Die Jugend unter siebzehn Jahren will Lange in Übereinstimmung mit den besten Pädagogen und manchen bereits bestehenden Polizeiverfügungen unbedingt vom Besuche allgemeiner Kinovorstellungen ausschließen. Wie die Verhältnisse liegen, läßt sich hier das schlimmste Unheil in der Tat kaum anders verhüten, als daß durch Gemeinden, Schulen oder Vereine besondere Jugendvorstellungen eingerichtet werden.

Ausführlicher als diese äußeren Schutzmaßregeln gegen die Kinogefahr behandelt Lange die Hebung von Form und Inhalt der Aufführungen. Gut entwickelt er die Stilgesetze des Kinos aus der ihm einstweilen noch anhaftenden farblosen Flachheit seiner Bilder und besonders aus der ihm wesentlichen Fähigkeit, jede Bewegung durch genaue Nachahmung wiederzugeben. Mit Recht stellt Lange dem Kino deshalb als erste, namentlich von den deutschen Filmfabriken noch viel zu sehr vernachlässigte Aufgabe die Vorführung schöner oder lehrreicher Bewegungserscheinungen in der Landschaft, im Tierleben, im Handel und Wandel der Menschen aller Berufe und aller Länder. Für die sog. Kunstfilms, bei denen die Handlung nur zum Zwecke der Verfilmung vorgenommen wird,

empfehlen sich besonders künstlerische Wiederbelebungen denkwürdiger geschichtlicher Vorgänge oder Aufnahmen gut gespielter Märchen und Pantomimen. Nichts einzuwenden hat Lange gegen die harmlos unterhaltsame Vortäuschung unmöglicher Handlungen oder die Darbietung humoristischer Stoffe so äußerlicher Art, wie sie die wortlose Kunst des Kinos naturgemäß meistens verlangt. Es würde der Durchsetzung notwendiger Kinoreformen allerdings nur schaden, wenn man da zu streng sein wollte.

Vielleicht geht unter dieser Rücksicht der Widerstand des Verfassers gegen die Verfilmung literarischer Kunstwerke zu weit. Nicht alle Kinoreformer leisten ihm hier Gefolgschaft. Der Grund, daß ein Drama oder ein Roman ohne Wiedergabe der Sprachschönheit und namentlich ohne Sichtbarmachung des psychologischen Zusammenhangs der Handlung nicht mehr ästhetisch zu genießen sei, trifft gewiß soweit zu, daß ich dann nicht mehr den dichterischen Genuß habe. Der fehlt aber ebenso gegenüber den Bilderreihen, mit denen der Stift großer Meister den Inhalt berühmter Dichtungen zeichnerisch neu belebt hat. Obschon also der Kino selten imstande sein wird, auf seine Art den vollen Verlauf der vom Dichter dargestellten Handlung zu veranschaulichen, so ist es doch nicht ausgeschlossen, daß er dem Stoffe mancher Dichtung eine neue, das ganze Werk begleitende Kinohandlung von ästhetischem Reiz abgewönne. Und erst recht müßte es gelingen, die sog. Kinodramen, d. h. eigens für den Kino ersonnene Handlungen, so einzurichten, daß sie durch höchste Ausnutzung der nur dem Kino zur Verfügung stehenden Ausdrucksmittel einen ähnlichen Genuß vermitteln, wie ihn etwa eine gute Photographie eines künstlerisch wertvollen Gemäldes bietet.

Leider sind aber gerade die Kinodramen der ärgste Tummelplatz aller Roheit und Unsittlichkeit, und die allgemeine Erfahrung bestätigt, daß diese Dinge wegen der Besonderheit der Filmwirkung, wegen der dem Mißbrauch äußerst günstigen Betriebsräume und wegen der ungeheuern Zahl und geringen Widerstandskraft der Zuschauer im Kino weit mehr Schaden anrichten als in schlechten Theatern oder Büchern. Hier sieht Lange keine andere Rettung, als „daß alle Kinodramen mit verbrecherischem oder anstößigem Inhalt verboten werden", und zwar „einerlei, ob die Aufnahmen gut oder schlecht sind, einerlei, ob ihr Inhalt mehr oder weniger anstößig ist" (S. 52). Er steht mit dieser Forderung nicht allein, und tatsächlich hat es sich bisher als eine ungenügende Sicherung des Volkswohls erwiesen, daß man der Filmzensur die Richtlinie gab, jeden Film zu verbieten, der eine unsittliche oder verrohende Wirkung habe. Einerseits unterliegt das Urteil darüber gerade hier besondern Schwierigkeiten, und anderseits wird von Lange mit guten Gründen dargetan, daß beim Kino die verderblichen Wirkungen sicher eintreten, wenn der Inhalt des Films verbrecherisch oder anstößig ist. Freilich ist hier wie an andern Stellen zu beachten, daß die wesentlichen Forderungen des Verfassers auch dann zu Recht bestehen, wenn man die ihm eigene ästhetische Illusionstheorie nicht anerkennt. Mögen namentlich unsere Volksvertreter, Schulmänner und Vereinsleiter die Schrift Langes, nicht zuletzt auch ihre reichhaltigen Anmerkungen, genau lesen!

Jakob Overmans S. J.

Deutsche Literatur.

Fahrt nach Thule. Gedichte von Johannes von Guenther. 8° (122 S.) München 1916, Georg Müller. *M* 3.—; geb. *M* 4.—

Lichter und Funken. Gedichte von Nikolaus Hein. 8° (128 S.) Luxemburg 1917, P. Worré-Mertens. *M* 2.—

Auszug und Heimkehr. Kriegsgedichte von Johannes Hönig. 8° (38 S.) Glogau 1917, Hellmann. *M* 2.—

Von der Freiheit der Kinder Gottes. Weltliche und geistliche Gedichte von Christoph Flaskamp. 12° (92 S.) Warendorf i. W. (o. J.), Schnell. *M* 2.—

Die feierliche Zelle. Sonette von Richard Knies. 8° (106 S.) Saarlouis 1917, Hausen. *M* 1.—

Es deutet nicht etwa auf bloße Vorliebe für paradoxe Gedankengänge und Worte hin, sondern ist durchaus bezeichnend für die träumerische, dem wirklichen Leben abgewandte Art Johannes von Guenthers in seiner „Fahrt nach Thule", wenn wir schon in der ersten Zueignung zu der Gedichtegruppe „Sommer am Meer" auf die Verse stoßen:

> Reiche mir mutig die Hand, tritt ein in die Halle der Träume:
> Alles Erlebte verwelkt, nur das Erdichtete bleibt.

In der Tat findet sich in dieser ziemlich umfangreichen Sammlung lyrischer Poesien auch nicht ein Anklang an die gewaltigen Geschehnisse unserer Tage; der Dichter, ein Balte, der sich aber seit Jahren in Deutschland aufhält, lebt ganz in seiner arkadischen Ideenwelt und gefällt sich darin, seine Herzensergüsse mit Anspielungen auf Götter, Heroen und liebliche Naturerscheinungen auszuschmücken. Inhaltlich tragen die Stücke durchweg erotischen Charakter, doch scheint es bisweilen zweifelhaft, ob der Verfasser uns lediglich Liebeslieder bietet, oder ob ihm nicht doch vielleicht dieses Genre nur als allegorisches Hilfsmittel für den Ausdruck tieferer Gedanken dienen soll. In andern Fällen freilich wird der Hinweis auf bestimmte Personen und Situationen so deutlich, daß Guenthers Art an gewisse Poesien von griechischen und lateinischen Dichtern der Dekadenzzeit erinnert. Im ganzen schützt das feine Formgefühl den Verfasser vor krassen Exzessen.

Die Sprache ist wohlklingend und aufs sorgfältigste gepflegt. Die griechischen Vorbilder, an denen sich Guenther schulte, erscheinen hier wie zu neuem Leben erwacht. Daß manche dieser träumerischen Lieder dunkel und schwer verständlich gehalten sind, liegt nicht an einem Mangel im Ausdruck, sondern offenbar in der Absicht des Dichters. Ein Vorzug ist diese Unklarheit allerdings nicht.

Im letzten Teil, den der Verfasser „Anthologie" betitelt, haben einige hübsche Poesien Aufnahme gefunden, die nicht unter den Begriff Liebeslieder fallen, darunter das ahnungsvolle „Reiselied":

> Wer reisen will, soll reisen gehn,
> Er bleib nicht an der Pforte stehn,
> Sein Weg ist in den Morgen.
> Es kommt der Mittag schön und heiß,
> Der Abend überm Felderkreis:
> Er schreite ohne Sorgen.
>
> Einst kommt die Nacht, die gute Nacht
> Und weist dem Wandrer mit Bedacht
> Das dunkle Meer der Ferne —
> Und wenn auch Wälder schaurig stehn,
> Er wird den Engpaß sich erspähn
> Und hinter dem die Sterne.

Weniger formvollendet und gefeilt, dafür aber heller und lebenswahrer als die Erzeugnisse Guenthers sind die Dichtungen eines jungen Luxemburgers. „Lichter und Funken" nennt sich das stattliche Bändchen von Nikolaus Hein nicht zu Unrecht; denn hier zuckt und sprüht ein lebhafter, auf Hohes gerichteter Geist, der in erfreulichem Aufstieg begriffen ist und manches erwarten läßt, was er uns einstweilen noch schuldig bleibt. Hein hat recht, wenn er sagt:

Wohl neben stolzen Eichen bin ich ein schwacher Strauch,
Doch Licht und Sonne spielen in meinen Zweigen auch.

Das Bewußtsein junger Kraft und gesunder Freude an Beruf und Lebensstellung (der Verfasser ist Mittelschullehrer) spricht zumal aus den Stücken der ersten Abteilung „Am Lebensweg". Daß aber der Sänger bei aller Daseinsfreude auch die Dichtermelancholie kennenlernte, beweist unter anderem die prächtige Elegie „In der Heimat":

Bin ich derselbe noch, der ich einst war?
Die alten Häuser stehen noch, die Bäume, Brücken,
Die Reben grüßen rings vom Bergesrücken,
Und in den Abend rauscht die Mosel wie vor manchem Jahr.
Mir aber ist, als schritt ich fremd und unbekannt
Durch nie betretne, abendliche Gassen,
Und möcht in stummer Andacht heimlich fassen
Nur eine treugebliebne Menschenhand. . . .

Überschäumende Leidenschaftlichkeit offenbaren die „Bilder und Balladen" des vierten Teils. Eine gewisse Vorliebe für grelle Farben und starke Bühneneffekte ist hier unverkennbar und beeinträchtigt für den Leser den ästhetischen Genuß. Reifer und ansprechender sind die Poesien aus der Abteilung „Der Heimat Schicksalsstunde", von denen ich die drei Stücke: In fluctibus, Heimatlos und Abseits als besonders charakteristisch hervorheben möchte. Selbstverständlich tragen diese vaterländischen Gedichte eines Neutralen nicht das kriegerische Abzeichen an der Stirn, aber die bange Sorge um die geliebte Heimat und die Überzeugung, daß die große Schicksalsstunde in diesem Weltkrieg auch für das kleine Luxemburg angebrochen ist, sprechen fast aus jeder Zeile und entlocken der Harfe des Sängers Töne ergreifender Wehmut.

Schade, daß der Verfasser mit den Regeln der Prosodie auf etwas gespanntem Fuße steht und sich aus ein paar überzähligen Silben anscheinend gar nichts macht. Die kleinen Schönheitsfehler wären leicht zu vermeiden gewesen.

Kriegsgedichte im landläufigen Sinne bringt auch Johannes Hönig in seinem dünnen Heftchen „Auszug und Heimkehr" nicht, obwohl er im Untertitel seine duftigen Poesien mit dieser Bezeichnung belastet. Zwar ist die kleine Sammlung dem Andenken seiner zwei vor dem Feinde gefallenen Brüder gewidmet, aber unter den 15 Stücken befindet sich auch nicht eines, das man als Schlachtgesang (von Haßgesang gar nicht zu sprechen) auffassen könnte. Ein versöhnlicher, dabei treu vaterländischer Hauch weht uns aus diesen Blättern eines wackern Feldgrauen entgegen, und in der Form sind die Verse oft von volksliederartiger Einfachheit und Kürze:

Frühlingsfahrt an die Front.

Durch Frühlingsland, durch Maienpracht
Geht unsre Fahrt bei Tag, bei Nacht
Der Front, dem Feind entgegen.

Das Vaterland rief uns zum Streit,
Die Heimat liegt schon weit, schon weit
Mit ihrem letzten Segen.

Wir denken nicht an Kampf und Not,
Und ob uns gleich das Schwerste droht,
Wir haben es vergessen.
Vielleicht sehn wir zum letzten Mal
In reichster Schönheit Berg und Tal,
Den schweren Rauch der Essen.

Vom Berge winkt uns Burg und Schloß,
Im Tale weidet Rind und Roß,
Im Dorf die Glocken läuten.
Und wenn der Zug vorüberbraust,
Manch Tüchlein winkt in kleiner Faust
Mit glücklichem Bedeuten.

Am Fenster nur ein Mütterlein,
Das faltet still für sich allein
Die leidgeprüften Hände.
Sie denkt an ihn, der draußen ruht:
Herr Gott, nimm sie in deine Hut
Und mach dem Krieg ein Ende!

Doch weiter geht's in raschem Flug,
Bald wird der lenzgeschmückte Zug
Im Frankenlande halten.
Da wird noch mancher Mutter Kind,
Eh Monde erst vergangen sind,
Die Hände sterbend falten.

Während die bisher besprochenen Werke nach Stoffen, Motiven und Ausdrucksformen verhältnismäßig wenige Berührungspunkte aufweisen, zeigen Flaskamp und Knies in ihren poetischen Sammlungen „Von der Freiheit der Kinder Gottes" und „Die feierliche Zelle" auffallende äußere Ähnlichkeit und auch nicht geringe innere Verwandtschaft. Der eine wie der andere widmet das Büchlein seiner Frau, setzt der Gattin und dem einzigen Söhnchen ein poetisches Denkmal und besingt als Hauptvorwurf das eheliche Zusammenleben. Beide scheinen sich auch aus mancherlei Verirrungen der Jugendzeit und nach einer längeren religiösen Krise zur praktischen Überzeugung von der katholischen Wahrheit durchgerungen zu haben und fühlen nun das Bedürfnis, ihrer neugewonnenen Weltanschauung dichterischen Ausdruck zu geben. Die Schilderung der jugendlichen Irrungen und der Jahre des Sturms und Drangs erinnert manchmal an Verlaine, und es ist wohl kein bloßer Zufall, daß Flaskamp einige von den religiösen Poesien des französischen Dichters verdeutschte. Ob die Einführung dieser Art von Selbstbekenntnissen in unsere deutsche Literatur vom katholischen Standpunkt aus zu begrüßen sei oder nicht, darüber gehen die Meinungen auseinander. Daß aber der Grundzug der beiden vorliegenden Schriften edel und hochsinnig ist, soll nicht bestritten werden. In den kräftigen, etwas dunkel gehaltenen Spruchversen, womit Flaskamp seine poetische Gabe abschließt, finden wir den Gedankengang des Titelgedichts „Von der Freiheit der Kinder Gottes" und damit auch wohl das Fazit des ganzen Bändchens wieder:

In Sand und Backstein
ist genug gedichtet
von lieben Deutschen:
reißt alte Felsenlager wieder auf
und baut Altäre, Kirchen und Paläste.

Was half uns unser Seelenmorden?
Die Welt lebt nicht allein von Brot!
Wir sind ja Bettler worden
und knien vor unsrer eignen Not.

Den gleichen Gedanken spricht Knies aus, wenn er seine Sonettesammlung in die Mahnung ausklingen läßt:

Hinter dem Blutdunst unsrer Gegenwart
liegt heil'ges Land des Opfers toter Brüder,
und unser ist die Pflicht, an seinen Küsten
als Heilige zu landen. O, wir büßten
umsonst den eitlen Kultus falscher Götter,
erlöset du uns nicht zu Neuer Art.

Alois Stockmann S. J.

Umschau.

Subjektivität des guten Gewissens.

Die Erlebnisse des Weltkrieges haben es mit sich gebracht, daß wir manche Dinge jetzt anders beurteilen, als man es in Friedenszeiten gewohnt war. Auch über die Möglichkeit eines besseren Verhältnisses der religiös und kirchlich getrennten Volksteile und über die Wege, die dahin führen könnten, ist vielen Deutschen ein neues Licht aufgegangen, und über manche Kapitel der katholischen Theologie und Seelsorge werden jetzt im gegnerischen Lager Urteile laut, die grell abstechen von dem, was noch vor kurzem Gemeinbesitz der kirchenfeindlichen „Wissenschaft" zu sein schien. Im Lichte des Niederganges der Sittlichkeit, der Geburtenabnahme und ähnlicher Ausgeburten der Zeit hat die vielgeschmähte katholische Sittenlehre, die „Beichtstuhlmoral", „Liguorimoral", „Jesuitenmoral" weithin ein ganz anderes Ansehen gewonnen. Selbst der sonst arg verrufene Probabilismus kommt unter dem Einflusse der Kriegspsychosen und Neutralitätspsychosen zu Ehren an Stellen, wo man es nicht erwarten sollte.

In der „Wartburg", dem amtlichen Organ der Los-von-Rom-Hetze, wendet Pfarrer Joh. Oßke aus Plauen im Vogtland sich gegen M. Rade und seine Freunde, weil sie in der „Christlichen Welt" der Überspannung des Machtgedankens und dem unchristlichen Völkerhaß mit guten Gründen entgegentreten. Oßke findet in dieser Stellungnahme krankhafte „Neutralitätspsychose". Er sagt:

„In der Wissenschaft, und besonders in der Theologie, in Weltanschauungsfragen kann ich erst nach Aufrollung des gesamten Tatbestandes abschließend urteilen. Und das Urteil eilt nicht; schließt die gegenwärtige Generation nicht ab, dann eben die nächste; wissenschaftliche Arbeit bleibt ja doch durch die Jahrhunderte hindurch eine geistige Einheit. Nun will man aber diesen Grundsatz, stets die letzte Entscheidung offen zu lassen, unparteiisch über den Wassern zu schweben, auf ein Gebiet anwenden, wo er einfach nicht hingehört, nämlich auf die Politik, auf den Weltkrieg; man will der Kriegspsychose nicht verfallen und verfällt — der Neutralitätspsychose. Der ‚Neutrale' will erst das gesamte Aktenmaterial abwarten, ehe er in 30—50 Jahren über die Schuldfrage in diesem Kriege urteilt, ehe er sine ira et studio entscheidet, wer von den Völkern die berechtigteren Lebensbedürfnisse verficht.

„Das mag nun der gegebene Standpunkt für den Historiker sein, der genügenden Abstand von den Ereignissen braucht. Wir Deutschen sind aber augenblicklich kein Kongreß von unbeteiligten Historikern, sondern ein zu Gedeih oder Verderb aufeinander angewiesenes Volk im Zustand verschärftester Notwehr, dem der Teufel an die Kehle will. Heute kann es keine politisch Geschlechtslosen,

sondern nur Deutsche oder Engländer oder Franzosen geben. Heute drängt alles zu Willensentscheidungen. Rüdiger von Bechelaren hat zwischen verschiedenen Pflichten zu wählen, aber er hat rasch zu wählen, und wofür er sich nach gewissenhafter, aber doch nur konzentrierter Prüfung der Sachlage, *so wie sie sich ihm augenblicklich darbietet*, entscheidet, das wird dann für ihn absolute Pflicht. Und so haben auch wir aus allen Relativitäten heraus, wie sie uns eben gerade vorliegen, die Diagonale zu ziehen, und die sagt uns dann, nicht was Pflicht der Deutschen in 500 oder 1000 Jahren sein wird, sondern was heute unsere Pflicht, und zwar damit unsere *absolute* Pflicht ist. Wir müssen also aus den Relativismen uns hindurch entscheiden zum Absoluten und können damit nicht warten, bis uns die diplomatischen Aktenschränke von London bis Washington und Tokio einmal offenstehen. Was uns als endgültige Pflicht auf Grund des derzeit erkennbaren Tatbestandes übrigbleibt, wird damit für uns absolute Pflicht, Pflicht vor Gott, Christenpflicht. Die Pflicht kann im Endergebnis immer nur eine sein. Wir dürfen diesen Krieg also schlechterdings nicht mit gebrochenem Rückgrat miterleben, wir müssen aus allem Wust hypothetischer Imperative, die erörtern, wie man wohl die Sache von diesem oder jenem oder noch einem andern Standpunkt aus betrachten kann und anfassen sollte, uns herausarbeiten zu der Majestät und Klarheit und Entschlossenheit des kategorischen Imperativs. Der Soldat *muß* auf den Engländer und Franzosen schießen und Handgranaten werfen, das ist jetzt seine verdammte Pflicht und Schuldigkeit, das ist also seine Christenpflicht gegen Vaterland und Weib und Kind; in solchem Zeitpunkt sind alle noch so filigranfeinsinnigen Betrachtungen über Einerseits-Anderseits, ob der Soldat das mit $^3/_4$ oder $^1/_3$ gutem Gewissen tun darf, Unfug. Alles, was unsere Wehrmacht in ihrer Aktionsfähigkeit lähmen oder zermürben könnte, sind wir jetzt zu meiden verpflichtet. Nehmt unsern Soldaten bei ihrer unsagbar schweren Blutarbeit für uns nicht noch ihr gutes Gewissen! Seht ihr denn nicht, wie undankbar und grausam ihr seid? Ein Operationssaal ist gewiß kein ästhetischer Anblick für zartbesaitete Gemüter, aber weh dem, der dem Arzt die Sicherheit des Entschlusses stehlen wollte, mit der er den rettenden Schnitt tun muß! . . .

„Nun kann gegen meine Forderung entschlossener Parteinahme für das eigene Vaterland eingewandt werden: ‚Wir müssen doch aus der Subjektivität heraus zu objektivem Urteil uns erheben, sonst verfallen wir genau in denselben Fehler, den wir unsern Feinden vorwerfen.' Ich verwahre mich aber gegen die Unterstellung, als ob ich eine Parteinahme wider besseres Wissen und Gewissen verlangte. Es wird vielfach so dargestellt, als gäbe es nur das Dilemma: Objektivität oder Subjektivität, wobei letzterer von vornherein das gute Gewissen abgesprochen wird. Aber neben der Subjektivität des bösen Willens, der bewußtermaßen mit Entstellung und Verleumdung gegen die Volksfeinde arbeitet und den Krieg vergiftet, und gegen dessen schauderhafte Früchte ich keineswegs blind bin, gibt es doch auch noch eine *Subjektivität des guten Gewissens*. Und die nehme ich für uns Deutsche in vollem Umfange in Anspruch. . . .

„Ich will also bescheiden sein und es noch nicht als das letzte objektive Urteil der Geschichte beanspruchen, daß wir Deutschen den gerechtesten Krieg von der Welt führen, aber zum mindesten dürfen wir die Subjektivität des guten Gewissens, daß wir also auf Grund der bis jetzt uns bekannten Tatsachen gar nicht anders urteilen können, für uns in Anspruch nehmen und dieses Urteil dann zur Grundlage unserer ethischen Entschließungen machen. Ich wünschte, daß in dieser Beziehung bei jedem redenden oder schreibenden Deutschen die Posaune immer einen klaren Ton gäbe."

Oßkes Schlußurteil lautet:

„Verachtet über der Taube auf dem Dache der objektiven Erkenntnis in Reinkultur den Sperling in der Hand, die Subjektivität des guten Gewissens nicht! Und erhebt euch aus aller Relativität der Beurteilung des Tatsächlichen zur Absolutheit des Normativen der Pflichterfüllung!" [1]

Nicht alles, was Oßke sonst noch in dem langen Artikel gegen Rade und seine Freunde ins Feld führt, ist stichhaltig; aber was er in den obigen Sätzen ausspricht, um der „Subjektivität des guten Gewissens" ihr Recht zu wahren, können wir Wort für Wort unterschreiben, denn es ist nichts anderes als der vielgenannte und vielmißkannte Probabilismus, wie er im Buche steht.

Es kommt nämlich nicht bloß in der hohen Politik und in einem Weltkrieg wie dem gegenwärtigen, sondern in den verschiedensten Lagen des Lebens vor, daß jemand in einem scheinbaren Widerstreit sittlicher Pflichten und Rechte eine Entscheidung treffen muß, und zwar, wie Rüdiger von Bechelaren im Nibelungenlied, rasch und auf der Stelle, ohne daß er die erschöpfende Aufrollung des ganzen objektiven Tatbestandes abwarten und daraufhin ein theoretisch unanfechtbares Endurteil fällen kann. Da bleibt kein anderer Ausweg, als daß er die Sachlage so, wie sie sich ihm augenblicklich darbietet, gewissenhaft prüft und nach dieser summarischen oder, wie Oßke sagt, „konzentrierten" Erkenntnis seine Wahl trifft. Theoretisch, spekulativ oder nach den Regeln der reinen Logik kann seine Entscheidung nicht auf Gewißheit, sondern nur auf Wahrscheinlichkeit Anspruch erheben; aber trotz dieser „Relativität" hat das Urteil für den Bereich der Sittlichkeit und des Gewissens absolute Gültigkeit. Auch die Beispiele, die Oßke anführt, nämlich die Zwangslage des Arztes, des Richters in einem verwickelten und unklaren Rechtsstreit, gehören zu den Schulbeispielen der katholischen Moralisten, daneben aber gerade auch der Gewissensfall des Soldaten, der auf Befehl seines Landesherrn oder seiner Obrigkeit die Waffen führen soll in einem Krieg, über dessen Rechtmäßigkeit widersprechende Ansichten möglich sind, so daß er nicht zu einem sonnenklaren Urteil theoretischer Natur gelangen kann. Trotz dieses spekulativen Zweifels ist der Soldat nach der Lehre der Probabilisten berechtigt und verpflichtet, sich seinem Vaterland mit allen seinen Kräften zur Verfügung zu stellen. Die Rigoristen freilich, welche diese probabilistische Entscheidung als unsittlich und lax verurteilen, werden folgerichtig den Kriegsdienst so lange verweigern, bis ihnen „nach Auf-

[1] Die Wartburg Nr. 22/23 vom 31. Mai 1918.

rollung des gesamten Tatbestandes abschließend sine ira et studio" bewiesen ist, daß die Sache des eigenen Landes die allein berechtigte ist. Abgesehen allerdings von einigen Menoniten, Baptisten und ähnlichen Sektierern haben auch die Protestanten nicht nach diesem rigorosen Grundsatz gehandelt. Beweis genug, daß das landläufige Gejammer über die Verderbtheit des Probabilismus entweder Gedankenlosigkeit oder Heuchelei gewesen ist. Mit beidem hat der Ernst der Zeit hoffentlich aufgeräumt. Matthias Reichmann S. J.

Religiöse Schwarmgeister.

Wie regelmäßig in stark erregten Zeiten, ist auch im gegenwärtigen Weltkrieg religiöse Schwärmerei am Werk. Das Treiben geht bezeichnenderweise namentlich von einigen Sekten englischen und amerikanischen Ursprungs aus. In der Absicht, dem praktischen Bedürfnisse solcher zu genügen, die Abwehrmittel in der Hand zu haben wünschen, hat Dr. M. Heimbucher in zwei Schriften: „Methodisten, Adventisten und Neu-Apostolische Gemeinde (Neu-Irvingianer)" (Regensburg 1916), und „Was ist von den Baptisten zu halten?" (Regensburg 1918) sich mit der Sache eingehend befaßt. Es wird da ein reicher, gut gesichteter und geordneter Stoff geboten. Als Ergänzung kann noch die Broschüre von Dr. Joh. B. Roetzer: „Der Adventglaube und die Siebententags-Adventisten" (München 1916) empfohlen werden.

Am rührigsten und aufdringlichsten gebärden sich die Adventisten. Auch protestantischerseits sind gegen sie Warnungsrufe und Verbote ergangen. Bayern scheint unter den katholischen Gegenden besonders stark von ihnen heimgesucht, so sehr, daß der hochwürdigste Bischof von Regensburg schon im Jahre 1915 sich veranlaßt sah, ein eigenes Mahnwort von allen Kanzeln seiner Diözese verlesen zu lassen.

Die Adventisten sind amerikanisches Gewächs. Es genügt zu ihrer Beurteilung schon, einen Blick auf ihre Geschichte zu werfen. Ein Farmer William Miller, der nach ungläubig verlebter Jugend vom fünfunddreißigsten Lebensjahre an als bekehrter Baptist sich auf das Studium der Heiligen Schrift geworfen hatte, rechnete aus ihr heraus, zuerst, das Weltende werde im Jahre 1843 und dann — „genauester Termin" — in der Zeit zwischen 21. März 1843 und 21. März 1844 eintreten. Das kündigte er seit 1839 öffentlich an. Als der Weltuntergang aber ausblieb, fand sein Freund S. S. Snow durch Aufdeckung eines „Rechenfehlers", es stehe noch eine halbjährige Frist bis 21. Oktober 1844 aus. Allgemeine Vorbereitung der „Gläubigen", allgemeine Spannung und Erwartung der „ungläubigen" Welt. Es folgte abermals Enttäuschung, dazu Hohn und Spott. Doch die Führer gaben sich nicht verloren. Sie deuteten nun die Weissagungen um; dieselben wiesen, so behaupteten sie jetzt, auf den Eintritt Christi nicht ins irdische, sondern ins himmlische Paradies, um die „Reinigung des Heiligtums" (Dan. 8, 14) zu vollziehen, so daß am 22. Oktober 1844 „das Gericht am Hause Gottes angefangen" habe. Denn dieses Gericht gehe der Wiederkunft Christi voraus und endige mit der Zeit der Gnade für die Welt.

Vorsichtshalber unterließen sie jetzt eine genaue Terminbestimmung; aber das Weltende sei „nahe", sagten sie und sagen sie noch heute. Sie bildeten, von den Baptisten ausgeschieden, ihre eigenen Gemeinden, die aber bald in verschiedene Gruppen zerfielen. Die bedeutendste unter ihnen, die auch in Deutschland eine Rolle spielen sollte, sind die „Adventisten vom siebenten Tag". Sie nahmen von den „Siebententags-Baptisten" den Satz auf, gemäß der Heiligen Schrift müsse der siebente Tag oder der Sabbat gefeiert werden. Nach ihrer „Prophetin" E. G. White († 1915) sind die Siebententags-Adventisten „die Heiligen der letzten Tage". Dem Treiben der Gottlosen wird „bald" die Wiederkehr Christi ein Ende machen. Die Gerechten werden auferweckt (erste Auferstehung) und mit Christus im Himmel tausend Jahre regieren, die Erde unterdessen wüst und leer liegen. Nach den tausend Jahren erfolgt das „Herabfahren der heiligen Stadt" zum Gericht über die dann erweckten Gottlosen (zweite Auferstehung). Auf den letzten Kampf zwischen den Gottlosen und Gerechten, der mit dem Siege der Gerechten und der Vernichtung der Gottlosen (zweiter Tod) ausgeht, folgt das ewige Reich Gottes auf Erden. Eine ewige Hölle gibt es nicht.

Als Verkörperung der Gottlosigkeit gilt den Siebententags-Adventisten das Papsttum. Sein größtes Verbrechen aber ist, daß es die Sabbatfeier auf den Sonntag verlegt habe. Erfuhr doch die „Prophetin" in einem Gesicht, daß es niemals einen Ungläubigen und Gottesleugner gegeben hätte, wenn allzeit der wahre Sabbat oder siebente Tag gefeiert worden wäre. Dafür, daß gerade über das Papsttum schon das Gericht begonnen hat, bringen die Siebententags-Adventisten wieder einen zahlenmäßigen Beweis. Die Worte „eine, zwei und eine halbe Zeit" bei Daniel und in der Geheimen Offenbarung gehen auf die Dauer des „geistigen Babel des Neuen Testamentes, des Papsttums", und sie bezeichnen (1 Zeit = 1 Jahr-Jahr = 360 Jahre) $360 \times 3\frac{1}{2} = 1260$ Jahre. Nun aber hat das Papsttum seine Macht erhalten durch Kaiser Justinian nach Besiegung der Ostgoten im Jahre 538. Von da 1260 Jahre weiter führt bis 1798, „da wurde dem Papsttum die in der Offenbarung (13, 3) geweissagte tödliche Wunde durch die Entsetzung des Papstes Pius VII. geschlagen" (Der Herold der Wahrheit 1916, Nr. 9, S. 133, bei Roetzer S. 11). Daß hiernach das Gericht über die Welt im Jahre 1844, wo es nach adventistischem Glauben erst begonnen hat, schon 46 Jahre lang dauerte, daß ferner die Ostgoten nicht 538, sondern 553 besiegt wurden, daß von einer Stiftung der Macht des Papsttums durch Justinian die Weltgeschichte nichts weiß, daß endlich Pius VII. erst 14. März 1800 zum Papste erwählt wurde, also nicht schon zwei Jahre vorher abgesetzt werden konnte: hat das alles der adventistische Rechenmeister nicht gewußt oder nicht wissen wollen? Es ist schwer zu sagen, welches von beiden für ihn belastender ist. Genug, es gilt den Adventisten für ausgemacht, daß der Papst das Tier der Geheimen Offenbarung ist, dessen Namensbuchstaben die Zahl 666 (Offb. 13, 18) ergeben. Darum erscheint bei ihren Vorträgen auf Lichtbildern gern die päpstliche Tiara mit der lateinischen Inschrift VICARIVS FILII DEI oder LATINVS REX SACERDOS. Dieses

frivole Spielen mit Chronogrammen, für die man nicht zu Unrecht ADVENTISTEN-APOCALYPSEN-VNFVG eingesetzt hat, soll offenbar einen neuen „Beweis" für ihre Behauptung liefern.

Offensichtliche „Zeichen" des herannahenden Endes beobachten die Siebententags-Adventisten schon lange: „einen ganz merkwürdig dunkeln Tag", der am 19. Mai 1780 in ganz Neu-England herrschte und „von morgens 10 Uhr bis um die Mitte der folgenden Nacht dauerte", einen gewaltigen „Sternenfall", der am 13. November 1833 stattgehabt, desgleichen „Erdbeben" und „Gewitterstürme", die Überschwemmungen und Feuersbrünste der letzten Jahre. Ja „aus dem Maule des Drachen und aus dem Maule des Tieres und aus dem Munde des falschen Propheten" (Offb. 16, 13 f.) sehen sie die „Geister von Teufeln" ausgehen, nämlich die Spiritisten unserer Tage, die bereits zehn Millionen Anhänger zählen, Wunder verrichten und behaupten, das Werk der Geister zu sein. Und dann erst der gegenwärtige Weltkrieg! Das ist sicher der Anfang vom Ende. Sie übersehen, daß der göttliche Heiland ausdrücklich warnt: „Ihr werdet von Kriegen und Kriegsgerüchten hören; sehet zu, daß ihr euch nicht verwirren laßt; denn dies alles muß geschehen, es ist aber noch nicht das Ende" (Matth. 24, 6).

Ebenso alttestamentlich wie der Sabbat ist das Gebot des „Zehnten" vom gesamten Einkommen, dazu die Empfehlung weiterer Abgaben verschiedenster Art „nach völlig freiem Ermessen", damit der Bund über bedeutende Summen zu Propagandazwecken verfüge. Unter den Lebensvorschriften steht die Enthaltung vom Alkohol obenan, und seit der „Gesundheitsreform" vom Jahre 1863 weisen die „Heiligen der letzten Tage" auch den Genuß von Schweinefleisch, Tee, Kaffee und Tabak zurück.

Die Kindertaufe ist ihnen ungültig, sie taufen bloß Erwachsene durch Untertauchen. Das Abendmahl feiern sie im kalvinischen Sinne mit Brot und alkoholfreiem Wein. Sie spenden eine Krankenölung.

Von Vaterlandsliebe und Pflichten gegen den Staat wissen sie nichts. Auf Grund der Gebote: „Gedenke, daß du den Sabbat heiligest" und „Du sollst nicht töten" erklären sie knechtliche Arbeit am Samstag für unerlaubt und halten es für nie gerechtfertigt, einen Menschen zu töten. Der Ausbruch des Krieges verursachte aber eine Spaltung. Der größere Teil (Sitz Hamburg) suspendierte die Geltung der beiden Sätze für die Kriegszeit, der kleinere (Sitz Kray) bestand auf ihrer Beobachtung. Der frühere Wanderprediger Karl Haßfeld wurde wegen Abfassung einer Flugschrift, deren Inhalt mit der Ausübung der Wehrpflicht unvereinbar war, in Bonn verhaftet und wegen Landesverrates, doch unter Annahme mildernder Umstände nur zu $1^2/_3$ Jahr Festungshaft verurteilt.

Bei Gebildeten verfangen die adventistischen Werbungen wegen der schwärmerischen Richtung und der geringen Kenntnisse ihrer Apostel nicht. Auch der „Zehnt" ist nicht gerade verlockend. Beim ungebildeten Volke dagegen, namentlich Frauen und andern von der Einbildungskraft und dem Gefühl beherrschten Menschen, macht die dreiste Auslegung der Bibelstellen sowie die Schilderung und Deutung der „Zeichen der Zeit" leicht Eindruck. Die Adventisten

verstehen sich meisterlich auf die Verbreitung ihrer Schriften; sie sehen darauf, daß die Kolporteure Takt, Scharfblick und Menschenkenntnis besitzen, um „das rechte Buch in die richtigen Hände" zu spielen. Die Titel lauten entweder harmlos fromm: „Der Weg zu Christus", „Unsere Zeit im Lichte der Bibel", „Was muß ich tun, um selig zu werden?", „Das Schicksal des Sünders", oder pikant verlockend: „Ist das Ende nahe?", „Das zweite Kommen Christi", „Christus oder die römische Kirche", „Die gute Gesundheit" usw. Die adventistischen Lehren werden darin verschleiert vorgetragen. Das Geschäft blüht im Kriege. Sie selber rühmen sich: „Der adventistische Kolporteur hat immer Arbeit und Brot."

Mit gleicher Geriebenheit gehen die Prediger vor. Die Predigten werden als „öffentliche Vorträge", „Vorträge über Weltgeschichte und Religion" u. a. von einem „Missionsdirektor" oder dergleichen angekündigt, „wozu Ungläubige und Gläubige aller Konfessionen freundlichst eingeladen werden". Da wechseln auf der Tagesordnung reizvolle Fragen, wie „Das Weltgeschick", „Zeichen der Zeit", „Jesu Weltprogramm und die letzten Zeiten", „Bibel und Weltgeschichte", „Die Pläne Gottes in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Menschheit", „Wieviel ist auf der Weltenuhr?" Der Redner hütet sich aber, es merken zu lassen, um was es sich eigentlich handelt; er hüllt sich in den sittlichen Ernst eines schlichten, gläubigen Mannes aus dem Volke und redet salbungsvoll aus der Heiligen Schrift; das Wort „Adventist" kommt nicht über seine Lippen. Die eigentliche Werbung ist auf den persönlichen Besuch aufgespart, wozu er Karten mit auszufüllendem Aufdruck verteilt. Nur die aufgelegten Werbeschriften mit der Angabe: „Internationale Traktatgesellschaft in Hamburg" oder auch gelegentliche Angriffe auf den Papst verraten dem Kundigen, wohin die Absicht zielt.

Nächst den Adventisten sind die **Baptisten** wohl am rührigsten. Ihren eigenen Mitteilungen zufolge empfangen fast allwöchentlich hier und dort im Deutschen Reiche, namentlich in Ost- und Westpreußen, einzelne Personen die baptistische „Glaubenstaufe". Sie arbeiten unter russischen Gefangenen, verbreiten „Hand in Hand mit Brüdern" ihre Schriften in der Marine an Bord, in den Kasernen und in Lazaretten. Sie erhoffen den „bevorstehenden völligen Sieg der Taufwahrheit in der letzten Zeit".

Die **Methodisten** gehen gleich den Adventisten vorsichtig auf ihr Ziel los. Sie erklären, „Sünder zum Heiland führen zu wollen", nennen sich Prediger des „christlichen Missionsvereins" oder brauchen andere „christliche" Decknamen. Das Hauptgewicht legen sie auf die Gebote; Sakramente sind nicht wesentlich; im Glauben dulden sie gegenwärtig freisinnige Anschauungen, weder das Apostolikum noch andere Glaubensbekenntnisse werden berücksichtigt. Sie sind übrigens durch ihren propagandistischen Eifer bis in die Heidenmissionen ebenso weltbekannt wie durch das abstoßende Gebaren der vom „Geist" Ergriffenen und den niedrigen Grad der Bildung bei ihren Predigern.

Den methodistischen Zug äußerst reger Werbearbeit und das demokratische Gepräge trägt die „**Neuapostolische Gemeinde**". In Lehre und Liturgie hat sie,

wie die Irvingianer überhaupt, zu jüdischen und protestantischen Elementen viele katholische Bestandteile aufgenommen, was sie indes nicht hindert, den Papst für den Antichrist zu halten. Auch ihre Propheten haben aus den gleichen Bibelstellen heraus wie die Adventisten den Untergang des Papsttums berechnet, natürlich mit abweichendem, aber ebenso unhaltbarem Resultate. Alles aus der Heiligen Schrift! Sie ist all diesen Sekten die alleinige Norm. Auf einen ausführlichen Bericht über die zuletzt genannten und durchweg schon bekannten Sekten sei mit dem Hinweis auf die eingangs angeführten Schriften von Heimbucher hier verzichtet. Dem Wesen nach wäre ihnen noch die „Heilsarmee" beizuzählen. Sie stehen sämtlich in einer inneren Wahlverwandtschaft miteinander.

Roland Herkenrath S. J.

H. Bahrs „Rudigier".

Ein eigener Reiz eignet Schriften, in denen Erlebnisse und Erkenntnisse ineinander verwoben erscheinen, Erlebnisse, die in scharfer, persönlicher Prägung vor der Erinnerung stehen, und Erkenntnisse, die von den Erlebnissen ihren Ausgang nahmen, aber erst durch mühevolle Geistesarbeit erworben wurden. Es kommt noch etwas Besonderes dazu, wenn die Erlebnisse in geschichtliche Zusammenhänge gehören und die Erkenntnisse alle Verbindungsfäden aufzudecken vermögen. Derlei Schilderungen sind ein anziehendes Mittelding zwischen Memoiren und historischen Arbeiten. Hier hat zudem die Kunst des Künstlers gewaltet und gestaltet, die Kunst des Sehens und Sagens; des Sehens, welche in der Fülle der Gesichte den als typisch aufblitzenden Einzelzug gewahr wird, des Sagens, welche das Richtige richtig, das Treffende treffend auszusprechen imstande ist. Bahrs „Rudigier" [Kösel 1918, zuerst im „Hochland" erschienen, 1917 Okt. u. Nov.] ist mit seinen 59 Seiten ein ungemein wertvoller Beitrag zur Geistesgeschichte Österreichs im 19. Jahrhundert. Versuchen wir die drei Abschnitte der Schrift in drei Sätzen wiederzugeben: 1. (S. 1—20) wie der Zeitgeist seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts bis über die Mitte des 19. sich zu Religion und Kirche stellt; 2. (S. 20—33) wie der Zeitgeist einen großen Bischof auf seinem Wege fand und es mit ihm aufnehmen zu können und zu müssen meinte; 3. (S. 33—59) wie im nun folgenden Zusammenstoß es sich zeigte, daß die Waffen des Zeitgeistes aus Pappendeckel waren, weil sie wider ein ehernes Gewissen und wider granitne Überzeugungen etwas ausrichten sollten. Diese Inhaltsangabe ist unzureichend. Versuchen wir es noch einmal: Wie der hl. Klemens Maria Hofbauer den mehr scheintoten als toten Katholizismus in den österreichischen Landen auferweckte; wie der neuerstandene Katholizismus sich in Bischof Rudigier so geistesmächtig und lebensvoll verkörperte; wie dessen Walten ein Weckruf war, der nirgends so freudiges Echo fand als in der Seele des Volkes; wie der Bischof rastlos wirkte, bis er mit dem greisen Apostel sagen konnte: „Ich habe den guten Kampf gekämpft, den Lauf vollendet", und endlich die Seele des Ehrwürdigen auf den Schwingen hymnischen Gebetes ihren Aufflug zum Heimgang nahm. Beide Inhaltsangaben ergänzen einander zum Ganzen: es zeigt das Charakterbild Rudigiers umbrandet vom Zeitgeist.

„Hier stand nicht bloß ein Zeitalter wider das andere: den letzten Ausläufern des von Verstandeswut delirierenden achtzehnten Jahrhunderts gegenüber ein Vorläufer des zwanzigsten, das wieder in Demut an den Tisch der ewigen Wahrheit drängt. Es stießen auch zwei geistige Rassen aufeinander, die sich vom Anbeginn der Zeiten her befehden: die nur äußere Sinne hat und darum das irdische Leben beim Wort, ja buchstäblich nimmt, und die andere, der, weil sie mit den Augen des innern Sinnes auch das Unsichtbare berührt, alles Vergängliche nur ein Gleichnis ist. Und endlich war hier über einförmigen, rastlosen, an Worten hängenden, mühsam unvermögenden, vom Gefühl ihrer Verlassenheit erschreckten Menschen der mittleren Art ein Hochgeborener erschienen, einer von den Gewaltigen, die sich ihr Leben aus eigener Macht gestalten, ein irdisch unbedingter Mann. Sein Dasein war ihnen bedrückend. So hoben sie den Schild der Freiheit gegen ihn. Aber es sollte sich bald herrlich offenbaren, welche Freiheit sie meinten" (32).

Mit diesen Worten leitet Bahr zu dem Ereignis über, das am 5. Juni 1869 die gute Stadt Linz a. d. Donau in Aufregung brachte, die gewaltsame Abführung des Bischofs zum Landesgericht. Die Grundlage des Verfahrens bildete der am 7. September 1868 beschlagnahmte Hirtenbrief Rudigiers. Am 12. Juli 1869 folgte die Verurteilung durch die Geschworenen, am darauffolgenden Tage die Begnadigung durch den Kaiser. Im Leben des Bischofs war das nur eine peinliche Episode, die er nicht vermeiden konnte, weil er der Überzeugung war, man müsse Gott mehr gehorchen als Giskra. Für den Zeitgeist bedeutete der Vorfall aber eine schwere Niederlage, aus der er kriegsbeschädigt genug hervorging.

Wir reden vom Zeitgeist, obgleich der Verfasser diesen Ausdruck nicht verwendet, sondern zumeist vom Josephinismus spricht. Was im Österreich der fünfziger Jahre des 19. Jahrhunderts als Liberalismus in die Erscheinung trat, in den folgenden zwei Jahrzehnten seinen höchsten Stand erreichend, durch seine führenden Blätter die Köpfe erfüllte und die öffentliche Meinung machte, ist ein seltsames Gemenge gewesen. Seine Bestandteile waren Aufklärung, Josephinismus, Jakobinertum, Materialismus, Staatsomnipotenz [„seit der Staat sich vom Absoluten losgesagt hatte, muß er selber absolut sein", 41], von Demokratie nach oben, aber gar nicht nach unten, von kapitalistischer Raffgier und idealistischem Bildungstaumel, von Fortschrittsgerede und zumeist von blindwütigem Kirchenhaß (5 13 16). Das war indes allgemein europäisch. Die spezifisch österreichische Note darin war nach Ursprung, Herkunft und alles durchsäuernder Wirksamkeit der Josephinismus. Wie er im wachsenden Bürgertum und der ansteigenden Beamten- und Lehrerschaft, daher in den gebildeten Kreisen das religiöse Leben verheerte, weiß der Verfasser weit bündiger und packender darzustellen, als es etwa einst der kundige und kenntnisreiche, aber weitschweifige und wortreiche J. Beidtel zu tun vermochte. Bahrs eigenartige Kunst, die Psychologie solcher Zeitströmungen zu erfassen, kommt da glänzend zur Geltung.

„Indem der Josephinismus die Kirche knechtete, rief er den heiligen Namen der Freiheit an, indem er sie zerbrach, gab er sie zu reinigen vor, und nachdem er sie geköpft und entseelt, wies er auf den verwesten Leichnam hin: Seht die

Kirche! So kam es zu dem wilden Kirchenhaß, der drei Generationen Österreichs und bis tief in die vierte hinein, betört hat. Sie meinten, die katholische Kirche zu hassen, und es gab doch in Österreich längst schon keine mehr. Was so hieß, war bloß eine mit Moralin angestrichene Strafanstalt, die freilich den Zorn jedes gläubigen Gemüts redlich verdiente. Die katholische Kirche glomm in unsern Landen nur noch unterirdisch fort, von unverzagten Priestern und getreuen Bauern stumm dem Volke bewahrt" (12 13).

„Um 1800 schien der katholische Glaube in Österreich ausgetilgt" (16). In diese Umwelt und deren Hauptstadt Wien trat 1808 Klemens Maria Hofbauer. „Mit ihm war in der ahnungslosen Stadt der Geist erschienen. Darauf konnten die Behörden nicht gefaßt sein, er ließ sich nicht verbieten, man kommt mit allen Paragraphen einem Manne nicht bei, der durch die Wahrheit seines bloßen Daseins wirkt. Sie atmeten auf, als er starb. Daß er nun erst überall im Lande zu leben begann, konnten sie nicht wissen. Von diesem Toten aus ist Österreich wieder katholisch geworden" (19). Einer seiner Jünger war Gregor Thomas Ziegler, der vierte Bischof von Linz. Ihm folgte (1852) Franz Joseph Rudigier. „Der Ruf hoher Würdigkeit ging ihm voraus, der Segen seiner Werke blüht ihm heute noch nach" (20).

Weiteste Verbreitung in den österreichischen Landen ist H. Bahrs Rudigierschrift zu wünschen; die österreichischen Katholiken schulden dem Verfasser Dank dafür, daß er ihnen die Sonderausgabe bescherte. Wir versagen es uns, auf die Schilderung von Rudigiers bischöflicher Amtsführung einzugehen, damit ja niemand meine, nun wisse er das Wesentliche und brauche die Schrift nicht zu lesen. Indes hat ein Zug im Bild, das Bahr entwarf, eine sehr gehässige Auslegung gefunden. Das Arsenal menschlicher und allzu menschlicher Kritik hat für alles und jedes Handgranaten und Gasbomben. Aufrechter Sinn sieht an ihnen vorüber, und schon ist es, als wären sie nicht. Allein die Gasbombe regt an, über den Fall nachzudenken.

Bahr geht von Jugenderinnerungen aus: wie sein Vater, ein Altliberaler, ein so streitbarer Gegner des Bischofs war, daß er im Landtag immer und immer wieder gegen ihn aufzutreten sich getrieben fühlte. Am Schluß seiner Schrift kommt H. Bahr darauf zurück: Rudigier habe „auch bei Lebzeiten schon alle Redlichen, selbst seine Gegner, mit geheimnisvoller Kraft zur Ehrfurcht niedergezwungen".

„Und so hat es denn auch sein müssen, daß gerade der Notar Dr. Alois Bahr, zeitlebens im oberösterreichischen Landtag ein Hauptredner des Liberalismus, jetzt durch die Hand des einen seiner Buben dem großen Bischof von Linz diesen ärmlichen Stein ehrfürchtiger Erinnerung setzen ließ" (59).

Es wurde vorhin die treffende Wendung angeführt: „der Katholizismus glomm nur unterirdisch fort". Das tat er nicht bloß im völkischen Sinn, in weltfernen, bäuerlichen Gemeinden, die von treuen Priestern betreut wurden; auch in vielen Individuen und Familien aller Stände glomm er fort; im Erbgang geriet er dann wohl auch ins Unterbewußtsein und glomm unterirdisch fort. Wir erfahren, daß die Mutter des Notars Dr. Alois Bahr, die doch wohl in

josephinischer Blütezeit aufwuchs und lebte, eine fromme Salzburgerin, ihren Katholizismus in hellstem Oberbewußtsein hegte und hütete und dessen ewige Wahrheiten den Kindern tief in die Seele legte. Das Erbe tauchte in der Seele des Sohnes unter, ohne unterzugehen. Echt aufklärerisch, mit Beispielen aus den Schriften der Aufklärer zu belegen, ist es zwar, wenn der Sohn im tränenschweren Nachruf seines Tagebuches für seine Mutter niederschrieb: „sie ist gewiß in den Himmel gekommen, wenn es einen gibt" (5). Allein der „brave Altliberale", der jeden Abend an seinem Bette niederkniete, um sein Gebet zu verrichten (3 4), der an keiner Kirche, keinem Kreuz vorbeikam, ohne den Hut zu ziehen, der Scherz oder gar Spott über Heiliges nicht litt, blieb doch ein guter Sohn seiner Mutter und hielt an ihrem Erbe, wenn es auch etwas unterirdisch fortglomm, in Treuen fest. Er hatte keine josephinisch „verstaatlichte Seele" (42), nur riesig viel Ablagerungen von Rotteck und Schlosser, von Grundrechten und Zeitungsartikeln in seinem Verstand. Die Ehrfurcht, die er vor der hohen Männlichkeit des überzeugungsfesten Gegners empfand, dürfte eine ahnende Unterströmung gehabt haben, daß die „Sicherheiten", die „letzten Sicherheiten", die in der Rede des Bischofs durchklangen, aus der Ewigkeit stammen und in der Abfolge der Geschlechter die Zeitströmungen überdauern. Die Worte Bahrs: „und so hat es auch sein müssen, daß" usw., haben einen tiefen Sinn. Man kann es verstehen, daß, als das unterirdisch Fortglimmende in ihm taghell aufflammte, er, das alte Erlebnis im Licht neuer Einsichten erfassend, sich eins wußte mit Eltern und Voreltern und seinen Stein ehrfürchtiger Erinnerung auch in deren Namen zu setzen vermeinte.

Robert von Nostitz-Rieneck 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.

- 8. SEP. 1964
17. JAN. 1973
15. 2. 74
10. MRZ. 1975
- 8. DEZ. 1978
06. MRZ. 1980

3.30